

شهادة السيد الميرزا محمد باقر

في تكملة الكفاية

باب

العلماء الطراز الحديث

الشيخ محمد حسين الشيرازي

الطبعة سنة ١٣٦٥

مجلد

مكتبة السيد محمد باقر الشيرازي





32101 021971617

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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



نهاية الدراية

في شرح الكفاية



نهاية الدراية

في شرح الكفاية

تأليف

آية الله العظمى المحقق الكبير
الشيخ محمد حسين الإصفهاني

المتوفى سنة ١٣٦١ هـ

الجزء الثاني من

تحقيق

مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث

(Arab)

KBL

.6427

1987

JUZ' 5-6

الكتاب :	نهاية الدراية في شرح الكفاية
المؤلف :	الشيخ محمد حسين الأصفهاني، المتوفى سنة ١٣٦١ هـ
تحقيق ونشر:	مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث- قم المشرفة
الطبعة :	الأولى- ربيع الأول ١٤٠٨ هـ . ق
المطبعة :	المهدية- قم
الكمية :	٢٠٠٠ نسخة
السعر:	٢٥٠٠ ريال



32101 021971617



جميع الحقوق محفوظة ومسجلة
لمؤسسة آل البيت - عليهم السلام - لإحياء التراث

مؤسسة آل البيت - عليهم السلام - لإحياء التراث

قم - صفائية - ممتاز - پلاك ٧٣٧ - ص. ب ١٩٩٦ / ٣٧١٨٥ - هاتف ٢٣٤٥٦

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أولياء النعم سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

وبعد:

هذا هو المجلد الثالث من كتاب «نهاية الدراية في شرح الكفاية» للمحقق الكبير والأصولي الفذ، آية الله العظمى الشيخ محمد حسين الأصفهاني الغروي، في الاستصحاب، والتعادل والتراجع والاجتهاد والتقليد.

وسوف يصدر في القريب العاجل الجزء ان الأولان سائلين الله -جل وعلا- أن يوفقنا لطبع الكتب التي تُعنى بنشر تراث أهل البيت -عليهم السلام- ولرفد الحوزة العلمية بالفكر الثاقب والرأي السديد من ذلك التراث الضخم.

هذا ونشكر أصحاب السماحة حجج الاسلام السيد محمد الكاهاني والشيخ علي الطهراني (جاودان) والسيد علي أصغر الموسوي لما بذلوه من جهد في تصحيح وتحقيق هذا الجزء. فلله درهم وعليه أجرهم.

وما توفيقنا إلا بالله عليه توكلنا وإليه أنبنا.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الاستصحاب

(١) قوله قدس سره: وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم ... الخ^١ توضيح المقام إن إبقاء ما كان: تارة — ينسب إلى المكلف، فيراد منه الإبقاء العملي، كالتصديق العملي في باب الخبر، — وأخرى — ينسب إلى الشارع — مثلاً — بأحد لحاظين: إما يجعل الحكم المماثل في الزمان الثاني بعنوان أنه الحكم الموجود — في الزمان الأول — فهو إحداه لبتاً وإبقاء عنواناً.

وإما بالالزام بالبقاء العملي، فيكون إبقاء عملياً من الشارع تسيبياً، ولا يخفى عليك أن المراد من الحكم بالبقاء إذا كان هو الإلزام به — كما صرح به شيخنا العلامة (قدس سره) في تعليقه على الرسائل^٢ — وكما استظهره بعض الأجلة^٣ من كلام شيخه العلامة الأنصاري قدس سرهما.

فالمناسب: التعبير بالحكم بالبقاء، فإن الإبقاء والبقاء، وإن كانا متحدين بالذات إلا أن الذي هو عنوان فعل المكلف — الذي هو مورد الإلزام — أو فعل توليدي منه

(١) الكفاية ج ٢: ٢٧٣.

(٢) الحاشية على كتاب فرائد الأصول للمحقق الخراساني «قده»: ص ١٧٢.

(٣) الظاهر أنه المحقق الاشتياني «قده» في كتابه بحر الفوائد ويستفاد ذلك من مطاوي كلامه في تعريف

هو الإبقاء بلحاظ حيثية صدوره من المكلف، لا الإبقاء الذي هو من حيثيات الحكم وشؤونه.

وسيجيء ان شاء الله تعالى بيان احتمال آخر^١ في الحكم بالإبقاء بحيث لا يناسب إلا عنوان الإبقاء دون الإبقاء.

ثم إن المراد من إبقاء ما كان - سواء كان ما هو منسوب إلى المكلف أو إلى غيره - فيه المحذور من وجهين:

أحدهما - عدم الجهة الجامعة للاستصحاب، بحسب المباني الثلاثة: من الاخبار، وبناء العقلاء، وحكم العقل، وذلك لأن المراد:

إن كان إبقاء المكلف عملاً - فهو وإن صح جعله مورداً لالزام الشارع، أولبناء العقلاء - فرجع البحث إلى أن الإبقاء العملي هل مما ألزم به الشارع أو مما بني عليه العقلاء أم لا؟

إلا أنه ليس بهذا المعنى مورداً لحكم العقل، لأن الازدعان العقلي الظني إنما هو بإبقاء الحكم، لا بإبقاء الحكم عملاً من المكلف، وليس للعقل إلزام انشائي وشبهه حتى يصح إرادة موردية الإبقاء العملي للحكم العقلي.

وإن كان المراد الإبقاء الغير المنسوب إلى المكلف، فمن الواضح أنه لاجهة جامعة بين الإلزام الشرعي - الذي هو مصداق الإبقاء - أو متعلق بالإبقاء، والبناء العقلائي، والادراك العقلي.

ومع فرض الجامع بين الإلزام الشرعي والازدعان العقلي - نظراً إلى التعبير عن الازدعان العقلي بالحكم العقلي - فلا جامع بينهما وبين البناء العملي من العقلاء، إذ لا إلزام من العقلاء ولا إذعان منهم.

وتصحيحه - بارادة الإلزام الشرعي ابتداء أو امضاء، لما بني عليه العقلاء - كما عليه شيخنا الاستاذ قدس سره في تعليقه^٢ - لا يجدي؛ إذ البحث في الاستصحاب - من باب بناء العقلاء - راجع إلى البحث عن ثبوت البناء وعدمه، لا عن حجيته - شرعاً - بعد ثبوته.

فان بناء العقلاء إذا ثبت بشرائطه كان ممضى شرعاً كسائر الموارد.
مضافاً إلى ما ذكرنا في غير مقام: أنه لا إلزام من العقلاء باتباع الظاهر، أو الجري على

(١) في ما فاده «قده» في هذه التعليقة عند قوله: ويمكن أن يراد من الحكم... الخ.

(٢) ص ١٧١: ذيل قول الشيخ قده «وعند الاصوليين عرف بتعاريف».

وفق اليقين السابق — مثلاً — حتى يكون معنى إفضائه جعل الحكم المماثل على طبقه.
بل مجرد بنائهم على مؤاخذه من يخالف الظاهر، أو لا يجري على وفق اليقين السابق
مثلاً. فعنى إفضائه أن الشارع كذلك، فيصح المؤاخذه عنده كما تصح عند العقلاء.

ثانيها — عدم صحة توصيفه بالدليلية والحجية، على جميع المباني^١:
أما إذا أريد منه الإبقاء العملي المنسوب إلى المكلف، فواضح؛ لأنه ليس دليلاً على
شيء، ولا حجة عليه.

وأما إذا أريد منه الالتزام الشرعي، فانه مدلول الدليل، لا أنه دليل على نفسه، ولا
أنه حجة على نفسه، كسائر الأحكام التكليفية.

وأما تصحيحه — بارادة ثبوته وعدمه، من حجيته وعدمها، كالنزاع في حجية
المفاهيم^٢ فانه راجع إلى البحث عن ثبوتها وعدمه، لا إلى حجيتها في فرض ثبوتها
— فخذوش بأن النزاع في ثبوت كل شيء وعدمه لا يصح التعبير عنه بحجيتها وعدمها.
والمفاهيم حيث أنها في فرض ثبوتها من مصاديق الحجة، صح التعبير عن ثبوت الحجة
وعدمه بالحجية وعدمها، بخلاف ثبوت الحكم التكليفي الشرعي، فانه أجنبي عن الحجة
بالمرة.

بيانه: إن جعل الحكم المماثل^٣ في مورد الخبر ليس حجة على نفسه، ولا على غيره،
بل مصحح لحجية الخبر. فان جعل الحكم المماثل لمؤدى الخبر — بعنوان أنه الواصل
بالخبر — يصح انتزاع الموصلية من الخبر عنواناً، فهو — عنواناً — واسطة في إثبات الحكم
الواقعي، فان المفروض أنه أوصل مؤدى الخبر بجعل الحكم المماثل الواصل بنفسه،
وكذلك الأمر في الحجة بمعنى المنجزية.

فان الحكم الظاهري كالحكم الواقعي، لا ينجز نفسه، ولا غيره، بل الخبر منجز لمؤداه
شرعاً، فلا بد هناء أيضاً من فرض أمر آخر غير الالتزام الشرعي، حتى يكون هو الموصل
عنواناً، أو المنجز حقيقة.

وأما الاستصحاب — من باب بناء العقلاء — فليس عمل العقلاء على وفق
اليقين السابق حجة على عملهم، ولا على غيرهم، كما أن اتباعهم للظاهر ليس حجة
على إتيانهم للظاهر، ولا على اتباع غيرهم للظاهر، بل الظاهر — حيث انه مصحح

(١) أي على جميع المباني في الاستصحاب، وكذا في معنى الحجة.

(٢) كما في حاشية الفرائد للمحقق الخراساني «قده»: ص ١٧٢.

(٣) من أراد التوضيح، فليراجع مبحث حجية الظن: ج ٣: التعليق ٥٦.

عندهم للمواخذه على مخالفة ما يكون الظاهر كاشفاً نوعياً عنه — يوصف بالحجية، فلا بد هنا من فرض صحة مؤاخذتهم على ترك الجري على طبق الحالة السابقة:

إما لليقين السابق واقتضاء وثاقة اليقين لعدم رفع اليد عنه عندهم .
أو للظن بالبقاء واقتضائه عندهم للجري على وفقه .

فالمصحح للمواخذه ليس نفس إبقائهم عملاً، أو إبقاء المكلف، بل أحد الأمرين المزبورين، أو غيرهما مما سيأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى^١.

فعلم مما ذكرنا أن بناءهم عملاً، وإن كان ابقاء عملياً منهم، وهو المناسب للاستصحاب ومشتقاته المنسوبة إلى العامل، إلا أن الموصوف بالحجية غيره.

ومعنى حجية بنا العقلاء — شرعاً — أن ما بنى العقلاء على المواخذه بسببه — على فعل أو ترك — يصح المواخذه به عند الشارع .

فلم يبق من الاستصحاب بالمباني الثلاثة، إلا الإذعان العقلي الظني ببقاء الحكم، فإنه صالح لأن يكون منجزاً للحكم، إلا أن الاستصحاب بهذا المعنى لا يناسب مشتقاته المنسوبة إلى المكلف .

ويمكن أن يراد من الحكم — في قوله (قده)^٢ وفي كلام الشيخ الأعظم (قده) في الرسائل: (إن الاستصحاب هو الحكم ببقاء الحكم الخ...) ^٣ — ما هو المرسوم في التعبيرات من الحكم بقيام زيد، وهو كونه الرابط، فيرجع إلى أن الاستصحاب كون الحكم باقياً في نظر الشارع أو عند العقلاء، أو في نظر العقل ظناً — لظنه ببقائه — وهو المستند للحكم بالبقاء من الشارع، وللإبقاء العملي من العقلاء، فيندفع محذور الجامع^٤ ومحذور الدليلية^٥.

ولا يأبى كلامه (قده) عن ذلك حيث قال: (أما من جهة بناء العقلاء على ذلك^٦ أي على كونه، لا على الإلزام به .

وفيه: إن كونه باقياً في نظر الشارع ليس إلا منتزعاً من الإلزام ببقائه، فهو باق بحسب حكمه، لا بلحاظ أمر آخر، كما أن كونه باقياً — في نظر العقلاء — ليس إلا كونه

(١) يأتي في التعليقة: ٦ .

(٢) الكفاية ج ٢: ٢٧٣

(٣) الرسائل: ٣١٨ «في تعريف الاستصحاب» .

(٤) أي عدم الجامعية للإستصحاب بحسب المباني الثلاثة .

(٥) أي عدم صحة التوصيف بالدليلية .

(٦) الكفاية ج ٢: ٢٧٣ .

باقياً بحسب عملهم لأبقائهم له عملاً، وليس له بقاء عندهم مع قطع النظر عن ابقائهم له عملاً.

ومنه يظهر أن تفسير الحكم بالبقاء — باعتبار بقاءه عملاً شرعاً، أو من باب بناء العقلاء، واعتبار بقاءه ظناً من باب العقل — وإن صح جامعاً بالقاء قيد العمل في الأولين، وقيد الظن في الأخير^١ إلا أن اعتبار البقاء عملاً ليس إلا الإبقاء العملي، وهو غير صالح للتوصيف بالدليلية والحجية.

والتحقيق: إن الاستصحاب — كما يناسب المشتقات منه — هو الإبقاء العملي. والموصوف بالحجية بناء على الأخبار هو اليقين السابق:

إما بعنوان إبقاء الكاشف إن كان المراد من الحجية الوساطة في الإثبات، فإن إبقاء الكاشف التام المتعلق بالواقع إيصال للواقع — بقاء عنواناً — بإيصال الحكم المماثل لياً.

وإما بعنوان إبقاء المنجز السابق إن كان المراد من الحجية تنجيز الواقع، فاليقين السابق يكون منجزاً للمحكم حدوثاً عقلاً، وبقاء جعلاً.

وبناء على بناء العقلاء، فالموصوف بالحجية أحد أمور ثلاثة:

إما اليقين السابق لوثاقته، واقتضائه عدم رفع اليد عنه إلا بيقين مثله، فهو الباعث للعقلاء على إبقائهم عملاً.

وإما الظن اللاحق بالبقاء.

وإما مجرد الكون السابق؛ إهتماماً بالمقتضيات وتحفظاً على الأغراض الواقعية. فالوجود السابق لهذه الخصوصية حجة على الوجود الظاهري في اللاحق، لا من حيث وثاقة اليقين، ولا من حيث رعاية الظن بالبقاء، وإليه يرجع التعبد العقلاني — كما سيأتي إن شاء الله تعالى^٢.

وبناء على حكم العقل، فالموصوف بالحجية هو الظن بالبقاء، ويندفع محذور الجامع، ومحذور التوصيف بالحجية.

أما الأول — فبأن المراد هو الإبقاء العملي، والنزاع في أن المستند للإبقاء العملي، هل هو أمر مأخوذ من الشارع؟ أو من العقلاء؟ أو من العقل؟ لا أن نفس الاستصحاب مأخوذ من أحدهم لأن لا يكون له جامع.

(١) المراد من الأولين بقاءه عملاً شرعاً، أو من باب بناء العقلاء، ومن الأخير بقاءه ظناً من باب العقل.

(٢) يأتي في التعليق: ٥.

وأما الثاني — فبأن حجية اليقين السابق على الحكم في اللاحق، حيث أنها مستكشفة من ثبوت الإبقاء العملي تشريعاً — حيث أن الشارع أمر بإبقاء اليقين، الذي عرفت أن مرجعه إلى إبقاء الكاشف أو المنجز — فالتعبير عن حجية المنكشف بحجية الكاشف صحيح، معمول به عندهم .

وكذا بناء العقلاء — عملاً — على الإبقاء، فإنه كاشف عن بنائهم على حجية اليقين السابق، أو الظن اللاحق، أو الكون السابق.

ثم إن المراد من إبقاء ما كان: إن كان الإبقاء المنسوب إلى الشارع، فلا دلالة في العبارة على جعل الحكم الظاهري الاستصحابي، فإنه لو أبقى الشارع حكمه الموجود سابقاً في الزمان اللاحق — بعلته المتقتضية لحكم مستمر، أو بعلته أخرى مقتضية لاستمراره — لصدق عليه إبقاء ما كان، مع أنه حكم واقعي لظاهري، وإبقاؤه لعله كونه في السابق، وإن اقتضى كون الحكم في الزمان الثاني ظاهرياً، لأن الحكم الواقعي لا يكون وجوده في زمان واسطة في الثبوت لوجوده في زمان آخر، ولا واسطة في الإثبات، إلا أن تعلق الإبقاء بما كان لا يدل على عليته كونه^١، بل ولا إشعار فيه^٢ أيضاً؛ لأن الإبقاء لا بد وأن يتعلق بما كان، وليس أخذه كأخذ الوصف لغواً، لو لم يكن لأجل إفادة فائدة: من عليته، أو غيرها.

وإن كان المراد الإبقاء العملي من المكلف، فهو يدل على جعل الحكم الظاهري؛ إذ لو كان الحكم الواقعي مستمراً حقيقة لم يكن العمل به إبقاءً عملياً للحكم السابق، بل عمل بالحكم الموجود حقيقة في الزمان اللاحق، إلا أنه لا يدل على اعتبار اليقين في موضوع الاستصحاب، كما لا يدل على كون الحكم الاستصحابي الظاهري من الأصول العملية: لعدم أخذ الشك فيه .

أما الأول: فلأن اليقين بثبوت الحكم سابقاً، وإن كان منجزاً لحكمه، لكنه غير محقق لموضوعه، فدلالته على اعتبار اليقين — في تنجز الحكم الاستصحابي — غير دلالته على اعتباره في تحقق موضوعه. فمن الممكن أن ما ثبت، يجب إبقائه واقعاً، غاية الأمر أنه لا ينجز هذا إلا بعد الالتفات إلى موضوعه وحكمه .

وأما الثاني: فلأن لازم الإبقاء العملي وإن كان عدم اليقين بالحكم في الزمان

(١) «الكون» هنا تامة

(٢) كما عليه الشيخ «فده» في «الرسائل» ص ٣١٨، فإنه قائل بالشعار وتبعه المحقق العراقي «ره» في «نهاية الافكار» ص ٣.

الثاني، إلا أن هذا لازم أعم للحكم الظاهري على طبق الامارة، أو على وفق الأصل، وإنما الفارق بأخذ الشك في موضوعه وعدمه.

فعلم أن التعريف بالابقاء لا يخلو عن المحذور على أي حال.

وأما سائر تعاريف الأصحاب للإستصحاب فغير خالية عن المحذور أيضاً، فمنها ما عن الفاضل التوفي (ره): من أنه التمسك بثبوت ماثبت في وقت، أو حال على بقاءه... الخ^١.

وظاهره جعل الثبوت في السابق حجة، ودليلاً على ثبوته في اللاحق، لا الإبقاء تعويلاً على ثبوته، فلا يوافق التعريف المعروف من القوم، كما لا يناسب مشتقات الإستصحاب، كما أفاده شيخنا الاستاذ^٢ فإنه إنما يناسب ذلك إذا قيل: إنه التمسك بما ثبت، فإنه بمعنى إبقائه، وعدم الانفكاك عنه عملاً، لا التمسك بثبوته، فإنه بمعنى الاعتماد على ثبوته في إبقائه عملاً.

وغاية ما يمكن أن يوجه به التعريف المزبور، إنه من باب التعريف بالعلّة المسمى بمبدأ البرهان—في قبال التحديد بالمعلول—المسمى بنتيجة البرهان—والتحديد بهما معاً—المسمى بالحد التام الكامل—كتعريف الغضب بارادة الانتقام على الأول، وبغليان دم القلب على الثاني، وبغليان دم القلب لارادة الانتقام على الثالث.

ومنه يعلم أن تعريف الإستصحاب: (بإثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأول)، من القسم الثالث، وهو الحد التام.

وتعريفه (بأبقاء ما كان) فقط من قبيل الثاني.

وتعريفه (بكون الشيء متيقن الحصول في الزمان الأول) من قبيل الأول، لأنه بيان لمورد الإستصحاب، بل هو أولى—في دخوله في مبدأ البرهان—من تعريف الفاضل التوفي (ره).

لأنه في الحقيقة ليس تعريفاً للإستصحاب بعلته—وهو ثبوته في الزمان الأول—بل تعريف له بالاستدلال بعلته، الرجوع الى معلولية الإبقاء لثبوته.

(١) الرسائل: ٣١٩ «عند تعريف الأصحاب».

(٢) قال «قده» في تعليقه على الرسائل: ١٧٢: فان الإستصحاب، سواء جعل نفس الظن بالبقاء... كان به التمسك لانفسه، وإن كان لفظه بمشتقاته إنما يناسب ذلك.

ومنها ما عن التعضدي كما في الرسائل^١: إن معنى استصحاب الحال. أن الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه، وكلما كان كذلك فهو مضمون البقاء.

ولا يخفى عليك أن الاستصحاب عنده، حيث أنه الظن ببقاء الحكم مثلاً— والتفاوت بينه وبين كون الحكم مضمون البقاء اعتبارياً— فالقياس المزبور استدلال على الاستصحاب بلحاظ نتيجة البرهان، لا أن الصغرى أو الكبرى استصحاب عنده حتى يردد الأمر بينهما، فيقال^٢— على الأول— بتوافقه مع تعريف المحقق القمي «ره»: «بكون الشيء متيقن الحصول مشكوك البقاء»،— وعلى الثاني— بمطابقتها مع تعريف المشهور بارادة الحكم بالبقاء ظناً من الإبقاء— الذي عرف به الاستصحاب— في كلمات المشهور من الأصحاب.

ولا يمكن جعل الصغرى حدّاً من باب «مبدأ البرهان»، وجعل الكبرى من باب «نتيجة البرهان»، لأن مبدأ البرهان هو الحد الأوسط، وهو ثبوته الخاص، لا الصغرى.

ونتيجة البرهان محمول الكبرى، وهو الأكبر، لا الكبرى.

فإن الكبرى متضمنة للملازمة بين الثبوت وكونه مضموناً من حيث البقاء، لا أنها عين كونه مضمون البقاء، فلا الصغرى توافق كلام المحقق القمي «ره»، ولا الكبرى تطابق تعريف المشهور.

وأما ما عن شيخنا الاستاد «قده»^٣: من أن الكبرى هو الأذعان بأنه مضمون البقاء، والاستصحاب هو نفس الظن بالبقاء— وهو غير الايراد بان الاستصحاب ليس كون الحكم مضمون البقاء، بل نفس الظن ببقاء الحكم، لكي يندفع بأن التفاوت بين الظن والمضمون اعتباري—.

ففيه مسامحة من وجهين:

أحدهما— إن الكبرى هي الملازمة بين الثبوت وكون الحكم مضمون البقاء، لا كون الحكم مضمون البقاء، فانه الأكبر باعتبار، ونتيجة القياس باعتبار آخر.

(١) الرسائل: ٣١٨.

(٢) القائل هو الشيخ «ره» في رسائله في تعريف الاستصحاب: ص ٣١٨، وما ذكره المحقق القمي «ره» في المجلد الثاني من القوانين في تعريف الاستصحاب.

(٣) راجع تعليقه «ره». على فرائد الأصول: ص ١٧٢.

(٤) فإن المستفاد من الكبرى عند المحقق الخراساني «ره» هو الأذعان بان الحكم مضمون البقاء، وعند غيره هو كون الحكم مضمون البقاء، وإن اتفقا في أن الاستصحاب هو نفس الظن بالبقاء.

ثانيها - إن نتيجة البرهان، وإن كانت مما يدعن بها العقل، إلا أن الحكم والاذعان خارج عن مفاد القضية - موضوعاً ومحمولاً - وعن مفاد القياس - صغرى وكبرى ونتيجة - .

ثم إن الشيخ الأعظم «قده» في رسائله^١ رتب القياس على نحو آخر - بناء على كون الاستصحاب من الأدلة العقلية -، فقال «قده»: إن الحكم الشرعي الفلاني ثبت سابقاً، ولم يعلم ارتفاعه، وكلما كان كذلك فهو باق، فالصغرى شرعية، والكبرى عقلية ظنية... الخ.

وفيه أولاً - إن الأصغر شرعي، لا الصغرى .

وثانياً - إن المهم - عند القائلين بأنه من الأدلة العقلية - إثبات الظن ببقائه، لا إثبات بقاءه، حتى يجعل الظن جهة في الكبرى، فيراد أنه باق ظناً .
بل لا بد من جعل الكبرى، كما جعلها العضدي: «من أنه كلما كان كذلك، فهو مظنون البقاء»، فالكبرى عقلية قطعية؛ للتقطع بالملازمة بين الثبوت والظن بالبقاء. كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

(٢) قوله قدس سره: بل من قبيل شرح الاسم... الخ^٢

تكرر منه «قده» في الكتاب^٣ وغيره مساوقة التعريف اللفظي لشرح الاسم ومطلب (ما) الشارحة، ومقابلته مع الحد والرسم .

وقد تقدم منا في حاشية بحث مقدمة الواجب من مباحث الجزء الأول من الكتاب : إن مطلب (ما) الشارحة يقابل التعريف اللفظي، وأن الحد والرسم، تارة إسمي، وأخرى حقيقي .

وأنه لافرق بين مطلب (ما) الشارحة ومطلب (ما) الحقيقية، إلا بكون السؤال في الثاني بعد معرفة وجود المسؤل عن ماهيته، دون الأول، وأن الحدود الاسمية بعد معرفة أعيانها تنقلب حدوداً حقيقية، وأن التعريف اللفظي شأن اللغوي، لا الحكيم، فراجع .

(١) الرسائل: الأمر الثاني بعد تعريف الاستصحاب: ص ٣١٩ .

(٢) الكفاية ٢: ص ٢٧٤ .

(٣) الكفاية ١: ص ١٥١ في الواجب المشروط و ص ٣٣١ في العام والخاص وفي تعليقه المباركة على الرسائل:

ص ١٧٢ .

(٤) ج ١: التعليق ٢٤١ .

(٣) قوله قدس سره: إن البحث عن حجيته مسألة أصولية... الخ^١

قد تقدم الكلام — في نظائر المقام — في أوائل البحث عن حجية الخبر^٢، وفي أول البحث عن البراءة^٣ وقلنا: إن مفاد دليل الاعتبار — سواء كان جعل الحكم المماثل أو التنجيز والاعذار — يأبى عن دخول نتيجة البحث في مسائل علم الاصول، سواء كان فن الاصول ما يبحث فيه عن حال الأدلة، أو كان ما يبحث فيه عن القواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية، أو كان ذلك مع البحث عن ما ينتهي إليه أمر الفقيه في مقام العمل، بعد الفحص واليأس عن الدليل.

إذ على الأول يكون الحكم المماثل أو تنجيز الواقع مدلول السنة باعتبار، وسنة باعتبار آخر^٤.

وعلى أي حال لا بحث عن حال السنة ولو احققها، بل عن أصل ثبوتها أو ثبوت مدلولها.

وعلى الثاني ليس نتيجة البحث مما يقع في طريق استنباط الحكم، بل إما بنفسه حكم مستنبط^٥ أولاً بنفسه مستنبط، ولا ينتهي إلى حكم مستنبط.

وعلى الثالث^٦ وإن كان بالاضافة إلى مانحن فيه وسائر الأصول العملية مجدياً، حيث أن نتائجها مما ينتهي إليه أمر الفقيه، بعد الفحص واليأس عن الدليل، إلا أنه لا يجدي في الامارات الغير العلمية — دلالة وسنداً — حيث أنها هي الحجة على حكم العمل، لأنها المرجع بعد الفحص واليأس عن الحجة على حكم العمل. مع ما يرد عليه: من لزوم فرض غرض جامع بين الغرضين، لئلا يكون فن الأصول علمين^٧ وليس مثله في البين.

(١) الكفاية ٢: ٢٧٤.

(٢) ج ٣: التعليقة ٩١.

(٣) ج ٤: التعليقة ١.

(٤) أي باعتبار كون الخبر سنة أو كونه هو الحاكي عنها.

(٥) بناء على أن معنى الحجية جعل الحكم المماثل.

(٦) بناء على أن معنى الحجية هي التنجيز والاعذار.

(٧) وهو ما ذهب إليه صاحب الكفاية «قده» الكفاية: ج ١: ٩.

(٨) حيث أنه «ره» جعل المناط في وحدة العلم وتعدد، ووحدة الغرض وتعدد.

وقد بينا هناك^١ أن اختصاصها بالمجتهد^٢ ليس من حيث كونها من المقدمات المؤدية إلى استنباط الحكم، لتكون كاشفاً عن كون المسألة أصولية، بل من حيث ان خيرة تطبيقها على مصاديقها واحراز تحققها — الموقوف على الفحص — مختصة بالمجتهد، ومثله موجود في سائر القواعد الكلية الفقهية أيضاً.

وذكرنا هناك أن التفصي عن الاشكال — بالالتزام بتعميم الاستنباط — من أحد وجهين أو منها معاً:

إما بدعوى أن إيجاب تصديق العادل، وإيجاب إبقاء اليقين إيجاب كنائي عن جعل الحكم المماثل لما أخبر بوجوده العادل، ولما أيقن بوجوده المكلف. وهذا المقدار من التوسيط الناشيء عن التلازم بين الكنائي والحقيقي كاف في مرحلة الاستنباط فالبحث في الاصول عن هذا الملزوم الكنائي، وفي الفقه عن ذلك اللازم الحقيقي.

وإما بدعوى أن الاستنباط والاجتهاد بمعنى تحصيل الحجة على حكم العمل، لا بمعنى يؤدي إلى العلم بحكم العمل حتى يقال: لا علم بالحكم، بل مجرد ماينجزه شرعاً. فشان المسائل الاصولية: البحث عن الحجية ولو بمعنى المنجزية.

وشأن المسائل الفقهية: إثبات الحجة على التكاليف المتعلقة بأفعال المكلفين. وتوقف تحصيل الحجة على الفراغ عن الحجية في فن الأصول واضح.

ونزديك هنا: إن تعميم الاستنباط بالتقريب الأول، وإن كان مفيداً في مقام التوسيط، لكنه غير مفيد في مقام إثبات الحجية، إذ مجرد جعل الحكم المماثل لبتاً، أو جعل الحكم كنائياً لا يربط له بالحجية.

بل الحجية إما بمعنى الوساطة في الاثبات أو الوساطة في التنجز. وعليه فجعل الحكم المماثل لما أخبر بوجوده العادل — بعنوان أنه هو الحكم الواصل بالخبر — جعل موصلية الخبر ووساطته لا ثبات الواقع عنواناً.

فالواصل بالذات، وإن كان هو الحكم المماثل بنفس دليل الاعتبار، إلا أنه حيث كان بلسان أنه الواقع الواصل بالخبر، فالحكم الواقعي بالعرض يكون واصلاً، وإن لم يكن عنوان كنائي أيضاً.

فالمبحوث عنه في الأصول: وساطة الخبر لإثبات الواقع عنواناً، أو لتنجزه حقيقة،

(١) ج ١: ذيل تعريف علم الاصول التعليقة «١٣» وح ٤: اول البراءة: التعليقة ١.

(٢) كما ذهب اليه الشيخ الاعظم «فده» في رسائله: ص ٣٢٠: في الأمر الثالث بعد تعريف الاستصحاب.

والمبحوث عنه في الفقه: نفس حكم العمل الذي يكون بلحاظ الواقع واصلاً بعنواناً، وبلحاظ اللب والحقيقة يكون واصلاً، لوصول الحكم المماثل الحقيقي، أو المبحوث عنه هو حكم العمل، من حيث كونه قامت عليه حجة منجزة له.

فالحجية إذا كانت بمعنى الوساطة — في إثبات — صح إبقاء «الاستنباط» على مامر من كونه مؤدياً إلى العلم بالحكم، لأنه على هذا التقدير يؤدي إلى العلم بالحكم الواقعي عنواناً، وإلى العلم بالحكم الفعلي حقيقة.

وإذا كانت بمعنى المنجزية لزم التعميم بالتقريب الثاني.

(٤) قوله قدس سره: وليس مفادها حكم العمل بلا واسطة... الخ^١

هذا بناء على ما ذكرنا — من أن الحجية: هي الوساطة في إثبات الحكم الواقعي عنواناً، أو الوساطة في إثبات تنجزه حقيقة — واضح، لأنها — على أي حال — غير وجوب الصلاة التي أخبر به العادل، أو أيقن به المكلف.

إلا أنه انما يجدي من يجعل اليقين السابق حجة على الحكم في اللاحق، إما بعنوان البقاء الكاشف التام، أو بعنوان بقاء المنجز.

وأما من^٢ يجعل الاستصحاب إلزام الشارع بالبقاء، ويرى أن النزاع — في الحجية وعدمها — نزاع في ثبوت الإلزام المزبور وعدمه — كالنزاع في حجية المفاهيم — فلا يمكنه دعوى عدم تعلقه بالعمل بلا واسطة؛ لأن كلية عنوان نقض اليقين، أو إبقاء اليقين بالاضافة إلى مصاديق النقض والابقاء، وكلية الإلزام المتعلق بهما — فعلاً وتركاً — بالاضافة إلى وجوب الصلاة، وحرمة الفعل الكذائي، لا يحقق التوسيط، بل هو تطبيق محض.

فلا بد حينئذ في توجيهه من التشبث بالتوسيط الكنائي، الذي قدمناه^٣.

إلا أن الصحيح ما ذكرناه^٤ لعدم المصحح لانتزاع الحجية، إلا ما ذكرنا من جعل إيجاب الإبقاء بعنوان إبقاء الكاشف، أو إبقاء المنجز؛ ليفيد الوساطة في إثبات الحكم — عنواناً — أو الوساطة في تنجزه — حقيقة —.

(٥) قوله قدس سره: كيف وربما لا يكون مجرى الاستصحاب الاحكاماً أصولياً^٥

(١) الكفاية ٢: ٢٧٤.

(٢) كما عليه المحقق الخراساني «قدس سره» في تعليقه على الرسائل: ١٧٢.

(٣) و(٤) تقدم في التعليقة: ٣.

(٥) الكفاية ٢: ٢٧٤.

هذا الاينا في كون الحجية حكماً عملياً.

غاية الأمر ان المستصحب — في مثل وجوب الصلاة — حكم عملي متعلق بعنوان خاص، وفي مثل الحجية حكم عملي متعلق بعنوان عام.

والحكم المماثل المجعول في الاول وجوب الصلاة، وفي الثاني وجوب تصديق العادل أو وجوب ابقاء اليقين عملاً.

وتسمية بعض الاحكام العملية بالحكم الاصولي، لا تخرج الحكم عن كونه حكماً عملياً شرعياً، بعد وضوح ان حقيقة الحكم لا تخلومن تعلقها: إما بفعل الجارحة، أو بفعل الجانحة، والأول حكم عملي فرعي، والثاني حكم جنائي أصلي.

ويختص الثاني بباب العقائد، كاختصاص الأول بباب العمليات — سواء كان فعل الصلاة أو تصديق العادل عملاً — وهو إما عنوان لفعل الصلاة، أو عنوان توليدي منه.

وإنما سمي بعض الأحكام بالأصولية، لمجرد كون المحكوم بهذا الحكم هو المجتهد — عنواناً، لالتبأ — إذ ربما لا يكون له مساس به، كما نهينا عليه في أول مبحث البراءة وسيأتي إن شاء الله تعالى في مباحث الاجتهاد والتقليد^٢.

(٦) قوله قدس سره: وأما لو كان عبارة عن بناء العقلاء ... الخ^٣

قد عرفت سابقاً^٤ أن بناء العقلاء عملاً، وإن كان ابقاء عملياً منهم — ويناسب مشتقات الاستصحاب — إلا أن الموصوف بالحجية ما هو الباعث على بنائهم، وهو إما اليقين السابق، أو الكون السابق، أو الظن اللاحق.

فبناؤهم على المؤاخذة على ترك النيقن — بسبب أحد الامور المزبورة — هو المصحح لانتزاع الحجية. وإمضاء بناء العقلاء بمعنى اعتبار الحجية شرعاً لما بنى العقلاء على المؤاخذة بسببه، وأن ما هو المنجز عندهم منجز عند الشارع.

(١) ج ٤: التعليقة «١».

(٢) ج ٦: التعليقة «٦٤».

وملخص القول في الموردين بما يفيدنا في المقام: ان المقلد حيث انه لا يمكنه الاستنباط من الادلة — في المسألة الاصولية — ولا التطبيق على مصاديقه — في المسألة الفرعية — فالمتجهدينوب عنه فيما لم يكن للحكم مساس عملاً به، بل كان مختصاً بالمقلد — كاحكام الحيض — فالمتجهد هو الموضوع — عنواناً — والمقلد هو الموضوع — واقعاً — فجنئي الخبر الى المجتهد منزل منزلة مجيئه الى المقلد.

(٣) الكفاية ٢: ٢٧٧.

(٤) تقدم في التعليقة: ١.

فيجري البحث في كونه من المسائل الأصولية على أي حال؛ إذ بناء على أن علم الأصول «ما يبحث عن أحوال الأدلة الأربعة» ليس الموصوف بالحجية أحد الأدلة. وبناء على أن علم الأصول «ما يبحث فيه عن أحوال مطلق الحجية» فالبحث هنا عن ثبوتها لا عن لواحقها.

وبناء على أنه «ما يبحث فيه عن القواعد الممهدة لاستنباط الحكم» ليست الحجية — بمعنى المنجزية — مما ينتهي إلى حكم شرعي أصلاً.

فلا بد من دفع الاشكال بما ذكرناه^١ — بناء على اعتباره من باب الاخبار — فهو في الاشكال ودفعه كالسابق.

(٧) قوله قدس سره: أو الظن به الناشئ عن ملاحظة ثبوته ... الخ^٢

الكلام تارة في ثبوت هذا الظن وعدمه . واخرى في حجيته . وثالثة فيها معاً .

وعلى أي حال، فجعله من المسائل الاصولية لا يخلو عن الاشكال؛ إذ نفس هذا الظن، وان كان مصداق الدليل العقلي، المعداد من الأدلة الأربعة، إلا أن الكلام لا بد في ثبوت شيء له، لا في ثبوت نفسه.

وقد مر في البحث عن مقدمة الواجب^٣: أن جعل العقل من الأدلة — ليكون النزاع في ثبوت الادعاء له — غير صحيح؛ لأن المهم ليس ثبوت الادعاء للعقل، حتى يبحث عنه، بل المهم ثبوت ما أذعن به، من غير فرق بين الحكم العقلي النظري، أو العملي.

كما أن البحث — عن دليليته وحجيته — بحث عن وصفه المقوم له، فيرجع البحث إلى إثبات الموضوع بما هو موضوع. مضافاً إلى أن الحجية إما حكم مستنبط، أو ما لا ينتهي إلى حكم مستنبط.

ويمكن أن يقال — في دفع الاشكال عن الشق الثاني — بأن حجيته شرعاً غير مقومة لدليليته عقلاً، كما يندفع ما بعده بما مر من قبل، فراجع^٤.

وعن شيخنا العلامة — رفع الله مقامه — في تعليقه الأنيقة^٥، نقل إشكال في جعل

(١) تقدم في التعليقة: ١.

(٢) الكفاية ٢: ٢٧٧.

(٣) ج ١: التعليقة: ٢٢٤.

(٤) تقدم في التعليقة: ٣.

(٥) ص ١٧٣

«الظن بالبقاء» من الأدلة العقلية.

بيانه: إن القضية العقلية تمتاز عن القضية الشرعية بمحمولها، من حيث كونه امرأ واقعياً غير شرعي، وإلا فالمحمول الشرعي لا يخرج «القضية المتكفلة له» عن كونها قضية شرعية بالظن به.

ودفعه بأن الحكم العقلي — هنا — هو الظن بالملازمة بين الحدوث والبقاء، دون الظن بالحكم بقاء، والملازمة أمر واقعي، أدركه العقل، وإن كان طرفا هذه الملازمة شرعيتين، كالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، فهي من الأحكام العقلية الغير المستقلة — كسائر الملازمات الغير المستقلة — مما لا بد في التوصل بها إلى الحكم الشرعي من ضم خطاب شرعي.

أقول: الملازمة بين الحدوث والبقاء بذاتها مقطوع الانتفاء؛ إذ لا تلازم إلا بعلية أحدهما للآخر، أو بمعلوليتها لثالث. وليس وجود الشيء في زمان علة لوجوده في زمان آخر، وليس البقاء إلا استمرار الوجود الواحد لعله مقتضية للوجود الخاص المستمر، لا أنها موجودان معلولان لعله واحدة.

بل الملازمة: إما بين الحدوث وغلبة البقاء، أو بين الغلبة والظن بالبقاء، أو بين الحدوث والظن بالبقاء إما بالعرض، لمكان الغلبة المفيدة للظن به، أو بالذات، لترجح جانب البقاء بسبب ارتكاز الثبوت، كما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى^١.

ومن الواضح أن الملازمة بين الثبوت وغلبة البقاء — لمكان استقراء الموجودات — قطعية، وكذا الملازمة بين الغلبة والظن بالبقاء، فلم يبق ما يكون مظنوناً، إلا نفس بقاء الحكم.

فما هو أمر واقعي — وهي الملازمة بأحد الوجوه المزبورة — قطعي وما هو شرعي — وهو الحكم بقاء — ظني.

فالتحقيق في دفع الاشكال: إن القضية العقلية هي كون الحكم مظنون البقاء، لانفس الظن بالبقاء، وهي نتيجة القياس المزبور سابقاً: من أن الحكم مما ثبت، ولم يعلم ارتفاعه، وكل ما كان كذلك، فهو مظنون البقاء.

وكون الحكم مظنون البقاء هو مورد الازدعان العقلي، لانفس البقاء، ولأجل

(١) عند التعرض للدليل العقلي للاستصحاب: يأتي في التعليق: ١٢.

التفاوت بينهما — بنحو من الاعتبار — عبر عن «كون الحكم مظنون البقاء» بنفس الظن بالبقاء، وعليه فالقضية عقلية قطعية.

وتسميتها بالعقلي الغير المستقل؛ لتوقف الملازمة العقلية على خطاب شرعي هنا، وفي باب مقدمة الواجب — وشبهها — مجرد إصطلاح، وإلا فالضميمة التي يحتاج إليها في إثبات الحكم الشرعي هي حجية الظن لا ثبوت الحكم سابقاً، فانه محقق للموضوع، لا واسطة لا ثبات الحكم.

وكون الدليل العقلي — مما يتوصل به إلى الحكم الشرعي، — أعم مما يتوقف على ضميمة أخرى، كما فينا نحن فيه، أو مما لا يتوقف على ضميمة كما في مقدمة الواجب. فتدبر جيداً.

(٨) قوله قدس سره: الا من جهة الشك في بقاء موضوعه ... الخ^١

فان قلت: هذا في الحكم العقلي، والحكم الشرعي المستند إليه صحيح، حيث أن الاغراض عناوين للموضوعات في الأحكام العقلية، وكذا في الأحكام الشرعية، التي كانت بعين الملاك العقلي. وأما الحكم الشرعي الغير المستند إليه فلا.

أما أولاً — فلما سيجيء^٢ إن شاء الله تعالى أنه لا موجب لكون الغرض عنواناً لموضوعه.

وأما ثانياً — فلان الغرض، وإن كان عنواناً لموضوعه، إلا أنه ربما يكون الفعل تام المصلحة، لكن البعث إليه له مانع، فعلى فرض عنوانية المصلحة للموضوع يمكن تخلف الحكم عنه، لمانع عن توجيه البعث نحوه، فلا ملازمة بين الشك في بقاء الحكم، والشك في بقاء الموضوع بحده.

قلت: موضوع المصلحة، وان كان تاماً، إلا أن الموضوع للحكم — مع فرض المانع عن تعلق الحكم به — غير ثابت؛ إذ لا ينتزع الموضوعية عنه إلا بملاحظة تعلق الحكم به، فالشك في الحكم — بعد فرض عنوانية المصلحة لموضوعه — يلازم الشك في بقاء موضوعه بما هو موضوع له حقيقة.

وسيجيء إن شاء الله تعالى تنمة الكلام^٣.

(٩) قوله قدس سره: وأما الثاني فلان الحكم الشرعي المستكشف به الخ^٤

(١) الكفاية ٢: ٢٧٧.

(٢) و(٣) يأتي في التعليقة: ٩.

(٤) الكفاية ٢: ٢٧٨.

تحقيق الحال: إن الحكم العقلي على قسمين: حكم عقلي عملي، وحكم عقلي نظري.

وقد تكرر منا: إن الحكم العقلي العملي — في قبال العقلي النظري — مأخوذ من المقدمات المحمودة^١، والقضايا المشهورة المعدودة من الصناعات الخمس في علم الميزان. وقد أقنا البرهان على أنه غير داخل في القضايا البرهانية^٢ في أوائل مبحث القطع^٣ مجملاً، وفي مبحث دليل الانسداد^٤ مفصلاً.

وقد ذكرنا مراراً: أن العناوين المحكومة بالحسن والقبح بمعنى كون الفعل ممدوحاً، أو مذموماً: تارة ذاتية، وأخرى عرضية منتبهة إلى الذاتية.

والمراد بالأولى: ما كان بنفسه^٥، مع قطع النظر عن اندراجه تحت عنوان آخر محكوماً بالمدح، كعنوان العدل، أو بالذم كعنوان الظلم. والمراد بالثانية: ما كان — من حيث اندراجه تحت العنوان المحكوم بذاته — ممدوحاً أو مذموماً، وهي على قسمين:

تارة تكون مندرجة تحت العناوين الذاتية، لو خليت ونفسها — كالصدق والكذب — وإن أمكن مع انخفاض عنوانه أن يكون محكوماً بحكم آخر بعروض عنوان الظلم إذا كان الصدق مهلكاً للمؤمن، أو بعروض عنوان الاحسان إذا كان الكذب منجياً له. و«أخرى» لا تكون مندرجة تحت العناوين الذاتية لو خليت وطبعها كسائر العناوين العرضية المحضة — من المشي إلى السوق ونحوها —.

فالمراد من الحكم العقلي هو الحكم العقلاني — بمدح فاعل بعض الأفعال، وذم فاعل بعضها الآخر؛ لما فيه من المصلحة الموجبة لانحفاظ النظام، أو المفسدة العامة الموجبة لاختلال النظام وفساد النوع، وهي الموجبة لبناء العقلاء على المدح والذم، فانه أول

(١) راجع ج ٣: التعليق: ١٤٤.

(٢) أي البديهيات الست، وهي: الأوليات والمشاهدات والتجربيات والمتواترات والحديسيات والفطريات.

(٣) ج ٣: التعليق: ١٠.

(٤) ج ٣: التعليق: ١٤٤.

(٥) ليس المراد من الذاتي — هنا — ماهو المصطلح عليه في الكليات الخمس، لأن استحقاق المدح والذم ليس جنساً ولا فصلاً للعدل والظلم، وكذلك ليس المراد منه ماهو المصطلح عليه في البرهان — كالامكان بالقياس الى الانسان. بل المراد منه هو العرض الذاتي، بمعنى ان العدل والظلم بعنوانها محكومان بالحسن والقبح، من دون الاندراج تحت أي عنوان.

موجبات حفظ النظام وموانع اختلاله .

ومبنى الملازمة: إن الشارع من العقلاء، بل رئيسهم، وواهب العقل لهم، وهو منزه عن الاقتراحات الغير العقلائية، والاغراض النفسانية .

فهو أيضاً — بما هو عاقل — يحكم بالمدح والذم، ومدحه ثوابه، وذمه عقابه، كما عرفت تفصيل القول فيه في مبحث دليل الانسداد^١ .

وحيث أن المدح والذم من صفات الأفعال الاختيارية، لاستحالة تعلقها بغير الاختياري، فلا بد من أن يصدر العنوان المدوح، أو المذموم — بما هو — عن قصد وعمد، لا ذات المعنون فقط .

فلو صدر منه ضرب اليتيم بالاختيار، وترتب عليه الأدب — من دون أن يصدر منه بعنوان التأديب — لم يصدر منه التأديب المدوح .

ومن الواضح أن صدوره بعنوانه بالاختيار ليس إلا بكون الفعل — بما له من العنوان المدوح الملتفت إليه الذي لاوعاء له إلا وجدان فاعله — صادراً منه بالارادة المتعلقة به بعنوانه .

ومنه علم أن عنوان المضر — مثلاً — ليس بوجوده الواقعي محكوماً بالقبح، حتى يشك في صدقه على موضوع مفروض صدقه عليه سابقاً، بل بوجوده في وجدان العقل، وهو مقطوع الارتفاع مع عدم إحراز صدقه .

إذا عرفت ذلك فأعلم: إن تلك العناوين التي لاحسن لها، ولأقبح لها، إلا إذا صدرت بعنوانها بالاختيار: تارة — تكون عنواناً لفعل الشخص . وأخرى — تكون عنواناً لفعل الغير .

فإن كانت من عناوين فعل المكلف، فكما لامعنى للشك في نفس الحكم، كذلك لاشك في موضوعه الكلي، وكذا في انطباقه على الموضوع الخارجي .

وإن كانت من عناوين فعل الغير أمكن الشك في تطبيق الموضوع الكلي، دون نفسه؛ لأن صدوره بعنوانه بالاختيار متقوم باحرازه في وجدان فاعله، دون غيره، فاحتمال بقاء الموضوع تطبيقاً — لاحتمال صدوره بعنوانه بالاختيار منه — معقول، ولا مجال لاستصحاب حكمه .

نعم استصحاب موضوعه للتعبد بأثره الشرعي — لا للتعبد بحكمه العقلي، فإنه غير

قابل للتعبد. ولا للتعبد بملازمه شرعاً، إذ ليس التلازم شرعياً — معقول إذا ترتب على التعبد بأثره بالإضافة إلى المستصحب أثر شرعي.

ومما ذكرنا تبين أن القول «بعدم جريان الاستصحاب للشك في بقاء موضوعه» لا يصح إلا في هذا القسم وأما القسم الأول، فالحكم والموضوع مقطوع الارتفاع فيه، لأن الحاكم هو العقل، ولا يعقل الشك في حكمه؛ إذ فيه:

أولاً: ما عرفت من عدم الحكم للعقل إلا التعقل والإدراك، فلا محالة يكون ثبوت المدرك من غير ناحية العقل — الذي فعلية حكمه فعلية التعقل — بل من ناحية العقلاء، كما أثبتنا البرهان عليه في مباحث القطع والانسداد^١.

وثانياً: إذا كان المناط في حكم العقل عنواناً لموضوعه، ولأجله يشك في بقاء الموضوع، فكيف يتصور القطع بعدم حكم العقل؟ مع أن العلة والمعلول متلازمان — قطعاً، وظناً، وشكاً —.

فاذا كانت العلة مشكوكة، فلا محالة يكون المعلول مشكوكاً، لامقطعو العدم سواء أريد به حكم العقل أو حكم الشرع إذ المفروض أنه لاعلة له إلا ما هو العلة لحكم العقل.

فهو شاهد على ما ذكرنا: أن الاضرار — بعنوانه، الملتفت إليه، الصادر بالاختيار — هو المناط، والموضوع لحكم العقل بالذم، وهو بعينه موضوع حكم الشرع.

ومع عدم هذا العنوان — المتقوم عليه وموضوعيته بالالتفات، والقصد، والعمد إليه وجداناً — لا حكم بالذم عقلاً، ولا بالعقاب شرعاً، من دون انثلام قاعدة التلازم بين العلة والمعلول في جميع المراتب.

ومما ذكرنا اتضح أيضاً: أن انتفاء الحكم العقلي — المستلزم للحكم الشرعي — ليس من باب انتفاء الكاشف والواسطة في الإثبات فقط ليقال — كما في المتن — بأن انتفاء الكاشف لا يستدعي انتفاء المكشوف.

غاية الأمر أن العقل لا استقلال له إلا في تلك الحال، وهو لا يقتضي عدم المناط واقعاً، حتى يحكم بانتفاء الحكم شرعاً، وذلك لأن المناط — وهو الاضرار — ليس بوجوده الواقعي منوطاً ليعلم ويشك فيه تارة أخرى بل بوجوده في وعاء وجدان

(١) ج ٣: مبحث حجة القطع: عند بيان معنى وجوب العمل بالقطع عقلاً: التعليق: ١٠٦.

ومبحث الانسداد: عند بيان حقيقة الاحكام العقلية المتداولة في الكتب الكلامية والأصولية، التعليق: ١٤٤....

العقل.

فالمناطق مع عدم احرازه مقطوع بعدم، فالواسطة في الثبوت كالواسطة في الاثبات، وكما لا واسطة في الاثبات، كذلك لا واسطة في الثبوت، فان المدح والذم فعليته وتنجزه واحد، وما كان كذلك يستحيل أن يكون موضوعه الشيء بوجوده الواقعي، بل بوجوده في وجدان العقل.

هذا كله إذا اريد إبقاء الحكم الشرعي المستند إلى حكم العقل وملاكه.

وأما الحكم العقلي النظري، فختصر القول فيه:

إننا قد ذكرنا في بعض مباحث الانسداد^١: إن العقل ربما يدرك المصلحة القائمة بالفعل، فإذا أدرك عدم الفسدة الغالبة فيه، والممانعة عن البعث نحوه، فلا محالة يدرك معلولها، لاستحالة انفكاك المعلول عن علته التامة المحرزة على الفرض.

وهذه المصلحة المحرزة ربما تكون معلومة الحال — من حيث حدود ما يؤثر فيها — تفصيلاً، فلا محالة يوجب زوال بعضها زوال العلة التامة.

وربما تكون معلومة الحال على الاجمال، فع زوال بعض تلك الخصوصيات يشك في بقاء العلة التامة، فيشك في بقاء معلوله.

وحكم العقل النظري لو اتفق حصوله، فهو غالباً من النوع الثاني، فلا محالة يجري

الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند إلى مثل هذا الحكم العقلي.

ثم إنه ربما يُدعى التسوية بين الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي، والحكم الشرعي المستند إلى الدليل النقل^٢ نظراً إلى أنه لو كان الاعتبار بالموضوع الحقيقي الواقعي لم يجز الاستصحاب — على أي حال — ولو كان الاعتبار بالموضوع العرفي، لجرى الاستصحاب — على أي تقدير —.

وذلك؛ لأن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية، لتنزه ساحة الشارع عن الاغراض النفسانية، وهو مبنى الملازمة بين حكمي العقل والشرع، وهو الغرض من ابتناء الاشكال على القول بالملازمة — أي على مبنائها، لاعلى نفسها — .
وحينئذ فكما أنَّ حكم العقل بحسن شيء أو قبحه — لغرض التأديب أو الاضرار —

(١) ج ٣: التعليقة ١٤٤ ذيل استنباع حكم العقل النظري للحكم الشرعي المولوي.

(٢) كما عليه صاحب الكفاية «قده» في الكفاية «ج ٢: ٢٧٨» وفي تعليقه المباركة على الرسائل «١٧٧» وتبعه المحقق الخائري في درره ج ٢: ١٥٦. والمحقق الثاني «في فوائد الاصول: ج ٤: ١٦٥» «قدس سرهما».

راجع الى حسن التأديب بما هو تأديب، وقبح الاضرار بما هو اضرار، فكذلك إذا حكم الشارع بوجوب الصلاة لغرض الانتفاء عن الفحشاء، فهو مرید للنهائي عن الفحشاء — بما هو كذلك — إذ لا يتعلق الشوق بشيء إلا باعتبار ما فيه من الضر الملائم للطبع، وفي حكم الشارع وإرادته لا غرض إلا المصلحة أو المفسدة، فهو مرید للغرض بالحقيقة.

ويندفع بما أشرنا إليه سابقاً من أن موضوعية شيء للبعث — مثلاً — لاموقع لموضوعيته له حقيقة ودقة، إلا وقوعه في حيز البعث، ولم يقع في حيز البعث حقيقة إلا الصلاة.

مضافاً إلى أن الأغراض الشرعية غالباً مجهولة.

ويستحيل توجيه البعث — الذي هو عين جعل الداعي، والباعث إلى إرادة الفعل — نحو المعنون بعنوان مجهول، بحيث يجب صدوره بعنوانه بالاختيار.

وكذلك في مقام الارادة التشريعية؛ فان إرادة المعنون بعنوان قصدي مجهول — من المكلف — يستحيل انقداحها في نفس العاقل، فتوهم الفرق بين البعث والارادة فاسد.

وأما كفاية الموضوع العرفي — حتى في استصحاب الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي — فصحيحة في ما كان المانع (الشك في بقاء الموضوع) إذ ليس المراد من اعتبار نظر العرف أتباع نظرهم في تشخيص المفاهيم، حتى يتوهم أن نظرهم من هذه الجهة أجنبي عن موضوع الحكم العقلي، كيف والموضوع العرفي، في قبال الموضوع الدليلي — الذي ليس غير العرف مرجعاً لتشخيص مفهومه —.

مع أنهم لا يقولون باختصاصه بما ثبت بالادلة اللفظية، بل يقول من يقول به: حتى في الأدلة اللببية — من إجماع ونحوه —.

بل المراد بنظر العرف نظرهم من حيث ارتكاز المناسبات بين الحكم وموضوعه؛ فان العرف مع اعترافهم بأن الكلب اسم للحيوان، لا للجسم فقط، ومع ذلك يرون النجاسة من عوارض جسمه — بما هو — لا بما هو حيوان.

وحينئذ فيمكن أن يكون المرتكز في أذهانهم أن شرب هذا المائع هو المضر، وأنه القبيح عقلاً والحرام شرعاً.

ثم إنه لا فرق في ما ذكرنا — منعا وجوازاً — بين استصحاب الوجود، واستصحاب عدمه، اذا كانا مستندين الى القضية العقلية، التي مفادها حكم العقل العملي،

(١) ذيل قول الماتن «(ره)»: «الامن جهة الشك في بقاء موضوعه» تقدم في التعليقة: ٨.

كاستصحاب الوجوب والحرمة، المستندين الى حسن الفعل وقبحه، واستصحاب عدم الوجوب والحرمة، إذا استندا الى قبح تكليف غير المميز— إيجاباً وتحريماً .
كما لافرق— في الجواز— بين استصحاب الوجود، واستصحاب العدم، إذا استندا إلى القضية العقلية، التي مفادها حكم العقل النظري.

فالأول: كما إذا أدرك العقل وجود المصلحة، التي هي علة تامة في نظر الشارع لايجاب الفعل— مثلاً— فان العقل يذعن بالايجاب لمكان العلية والمعلولية، ولادخل له بمفاد حكم العقل العملي، فان ملاك الحسن والقبح العقلانيين هي المصالح العمومية الموجبة لانحفاظ النظام، والمفاسد العمومية الموجبة لاختلال النظام، لا المصالح الخصوصية التي تتفاوت بحسب أغراض المولى، كما أشرنا إليه عند مباحث هذه التعليقة مراراً.

والثاني: كما إذا أذعن العقل بعدم التكليف في الأزل بعدم علته، فان استصحاب التكليف— عند الشك في بقاء علته— واستصحاب عدم التكليف— عند الشك في بقاء عدم علته— على حاله لا مانع منه، إذ ليس وجود العلة، ولا عدمها عنواناً لمعلوله أو لعدم معلوله.

كيف ولاقيام هما بهما؟ حتى يكون عنواناً لهما، وليس نظير الحسن والقبح، الذي يقتضي الوجدان والبرهان كون الاغراض فيها عنواناً لموضوعها، ورجوع الحيثية التعليلية فيها إلى الحيثية التقييدية لموضوعها.

ومنه ظهر أن مايوهم الفرق بين الوجود والعدم، من كون الثاني على نحوين دون الأول، كما في كلام الشيخ الاعظم (قده) في الرسائل^١ ليس في محله. فراجع.

(١٠) قوله قدس سره: بنائهم على ذلك تعبداً... الخ^٢.

ربما يتخيل أن بناء العقلاء إنما هو من جهة القوة العاقلة الموجودة فيهم، وحكم العقل من دون إدراك الشيء— ولو ظننا— بالبقاء مما لا يعقل.

وهو توهم فاسد، إذ فيه أولاً: إن بناء العقلاء عملاً على الجري على طبق الحالة السابقة، لا دخل له بحكمهم بالبقاء بمعنى إذعانهم، فانه الذي لا يعقل إلا أن يكون قطعاً أوظناً، دون البناء العملي.

وثانياً: إن الباعث لهم على البناء العملي لا ينحصر في الظن بالبقاء، بل يمكن أن

(١) الرسائل: ٣٢٢: الامر السادس في تقسيم الاستصحاب.

(٢) الكفاية ٢: ٢٨٠.

تكون الحكمة الداعية لهم التحفظ على مقتضيات الواقعية، المتعلقة بها الأغراض العقلائية.

(١١) قوله قدس سره: وثانياً: سلمنا ذلك لكنه لم يعلم ان الشارع... الخ^١. لا يخفى عليك أن كلماته (قده) — في هذه المسألة في تعليقه المباركة، وفي مبحث خبر الواحد من الكتاب، وفي هامشه هناك، وفي هذا المبحث من الكتاب — مختلفة. ففي تعليقه^٢ قدم السيرة على العمومات، نظراً إلى استحالة رادعية العمومات عن السيرة.

وفي مبحث خبر الواحد^٣ أيضاً قدم السيرة مع الالتزام بالدور من الطرفين^٤ على وجه دون وجه^٥.

وفي هامش المبحث المزبور^٦ التزم بحجية الخبر، لاستصحاب حجيته الثابتة قبل نزول الآيات، بعد دوران الأمرين الردع والتخصيص.

وفي هذا الموضع قدم الآيات الناهية، وادعى كفايتها في الرادعية، وقد قدمنا شرطاً وافياً من الكلام في مبحث حجية الخبر^٧، وذكرنا أن اللازم — في حجية السيرة

(١) الكفاية ٢: ٢٨٠.

(٢) ص ٧١: في بيان الدليل الرابع على حجية الخبر الواحد.

(٣) الكفاية ٢: ٩٩.

(٤) من طرف ردع الآيات عن السيرة، وطرف تخصيصها بالسيرة.

(٥) اي على وجه كفاية عدم ثبوت الردع في حجية السيرة، دون وجه لزوم احراز عدم الردع.

(٦) قال «قده» في هامش الكفاية (قولنا «فافهم وتأمل» اشارة الى كون خبر الثقة متبعاً ولو قيل بسقوط كل من السيرة والاطلاق عن الاعتبار بسبب دوران الامر بين ردعها به وتقييدها، وذلك لاجل استصحاب حجيته الثابتة قبل نزول الآيتين.

فان قلت: لا مجال لاحتمال التقييد بها، فان دليل اعتبارها مغيبى بعدم الردع عنها ومعه لا تكون صالحة لتقييد الاطلاق مع صلاحيتها للردع عنها كما لا يخفى. قلت الدليل ليس إلا إمضاء الشارع لها ورضاه بها المستكشف بعدم ردعها في زمان مع امكانه وهو غير مغيبى.

نعم يمكن ان يكون له واقعا وفي علمه تعالى أمد خاص كحكمه الابتدائي، حيث انه ربما يكون له أمد فينسخ، فالردع في الحكم الماضي ليس إلا كالنسخ في الابتدائي، وذلك غير كونه بحسب الدليل مغيبى كما لا يخفى.

وبالجملة: ليس حال السيرة مع الآيات الناهية ألا كحال الخاص المقدم والعام المؤخر في دوران الأمرين التخصيص بالخاص أو النسخ بالعام ففيها يدور الأمر أيضاً بين التخصيص بالسيرة أو الردع بالآيات. فافهم) راجع حقائق الاصول: ج ٢: ١٣٩.

(٧) ج ٢: التعليقة: ١١٦.

العقلانية— مجرد عدم ثبوت الردع عنها من الشارع، ولا يجب إحراز الامضاء، وإثبات عدم الردع، حتى يجب البناء على عدم حجيتها بمجرد عدم العلم بالامضاء، أو الجهل بعدم الردع؛ لما ذكرنا هناك من أن الشارع— بما هو عاقل بل رئيس العقلاء— متحد المسلك معهم، إلا إذا أحرز اختلاف مسلكه معهم بما هو شارع.

ومجرد الردع الواقعي لا يكون كاشفاً عن اختلاف المسلك، ولا يوجب رفع اليد عن اتحاد مسلكه المعلوم منه— بما هو عاقل— لكل عاقل.

وذكرنا— أيضاً— ورود الدور من الطرفين، بناء على توقف حجية السيرة على إثبات عدم رادعية العمومات، فإن إثبات رادعية العمومات، كما يتوقف على عدم مخصصة السيرة، كذلك مخصصة السيرة تتوقف على إثبات عدم رادعية العمومات، فيتوقف رادعية العمومات على رادعيتها، ومخصصة السيرة على مخصصيتها.

كما أنه إذا قلنا بأن نفس عدم ثبوت الردع— ولولا استحالته لمكان الدور— كاف في حجية السيرة، فلنا أن نقول:

إن عدم ثبوت المخصص يكفي في الأخذ بالعمومات، فكأنه سيرة، ولا رادع، وعام ولا مخصص، وثبوت المتنافيين محال. ولعله وجه ذهابه (قده)— في الهامش من مبحث حجية الخبر— الى استصحاب حجية السيرة، بعد دوران الأمرين الردع والتخصيص؛ فانه وإن لم يلزم دور— بناء على كفاية عدم ثبوت الردع في حجية السيرة— لكنه يلزم منه ثبوت المتنافيين؛ لكفاية عدم ثبوت المخصص في العمل بالعام أيضاً، ولا يتوقف على إحراز عدم المخصص.

وذكرنا هناك أيضاً: إن معارضة السيرة مع العمومات من باب معارضة غير تام الاقتضاء مع تام الاقتضاء؛ لأن العام حجة ذاتية، وإنما تسقط— بمعارضة الخاص— عن الحجية الفعلية، دون الحجية الذاتية من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفهما، بخلاف السيرة، فإن أصل حجيتها متقومة بعدم الردع من الشارع. وإنما تقبل المعارضة مع حجة أخرى بعد الفراغ عن حجيتها بعدم الردع من الشارع.

وأجبنا هناك بوجهين:

أحدهما: إن هذه الكلية— وهو عدم قابلية غير تام الاقتضاء للمعارضة مع تام الاقتضاء— إنما تسلم إذا كان غير تام الاقتضاء في نفسه كذلك، لا بملاحظة تأثير تام الاقتضاء.

وما نحن فيه من قبيل الثاني؛ إذ لولا تأثير العام في الردع عن السيرة، لكان نفس عدم

ثبوت الردع كافيًا في تمامية اقتضاها، فعدم التمامية مستند إلى تأثيره في الردع.
فالعام على هذا الفرض يتوقف حجيته الفعلية على عدم المخصص توقف
المشروط على شرطه.

وتتوقف حجية السيرة على عدم الرادع الفعلي توقف المقتضي على مقومه،
فالسيرة مزيلة للشرط، والعام مزيل لما يتقوم به المقتضي.

ثانيها: إن التقريب المزبور لا يخلو عن خلط بين المقتضي في مقام الثبوت، والمقتضي
في مقام الاثبات؛ فان تمامية اقتضاء العام من حيث كشفه النوعي، من باب تمامية
المقتضي ثبوتًا، ومثله موجود في طرف السيرة؛ لوجود الحكمة المصححة لبنائهم على العمل
بالخبر، أو الجري على وفق الحالة السابقة، والشارع أيضاً — بما هو عاقل — متحد المسلك
معهم، فالعام والسيرة تام الاقتضاء ثبوتًا.

وأما تمامية اقتضاها إثباتًا، أو عدم التمامية: فجمل القول فيها:
إن دليل حجية الظهور العمومي أو الظهور مطلقاً، إن كان لفظياً — كدليل حجية
السند مثلاً — أمكن القول بأن مقتضى عمومه أو إطلاقه كون الظهور حجة ذاتية. وتقديم
الخاص عليه من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفها، كتقديم خبر الأعدل على خبر
العادل بقوله عليه السلام: خذ بأعدلها^١.

وكذا لو كان للعقلاء بناء ان — عمومًا وخصوصاً — أمكن أن يقال: إن البناء على
العمل بالعام يوجب التمامية، في مقام الاثبات، والبناء على الخاص يقيد البناء
العمومي، أو يقال: إن الشارع أمضى البناء العمومي هنا، ولم يعض البناء الخصوصي،
فيكون مقتضى العام — إثباتًا — تاماً بسبب الامضاء، دون البناء الخصوصي.

لكن المفروض أن دليل حجية الظهور ليس إلا بناء العقلاء، وليس من قبل الشارع
إلا الامضاء، ولا معنى للبناء العقلاني إلا العمل، وهو إما على طبق الظهور العمومي، ولو
كان في قبالة خاص، وهو خلف، وخلاف الواقع.

وأما على طبق ما ليس في قبالة خاص، فحينئذ لا مقتضي إثباتًا للعام الذي في قبالة
خاص، ولا موقع لامضائه شرعاً.

فكما يقال: لم يثبت إمضاء الشارع لبناء العقلاء على اتباع الخبر، أو على الجري على
الحالة السابقة، فهو غير تام الاقتضاء.

كذلك يقال: لا بناء من العقلاء على اتباع هذا الظهور العمومي، المنافي لبنائهم عملاً على اتباع الخبر، والجري على الحالة السابقة، فلا موقع لامضائه شرعاً، فكل من العام وما يقابله غير تام الاقتضاء من وجه.

وأما ما ذكرنا — في باب حجية الظاهر^١ الذي قام ظن معتبر عند العقلاء على خلافه — من أن النهي عن اتباع ذلك الظن شرعاً إذا كان مطلقاً كان أمراً باتباع الظاهر الذي يقابله بالالتزام العرفي، فيكون دليل الحجية ابتداء لا إمضاء فهو غير جارهناء؛ لأن النهي عن الخبر — مثلاً — بنفس هذا الظاهر، الذي لا بناء من العقلاء على اتباعه، ولا يعقل أن يكون هذا الظاهر أمراً باتباع نفسه.

وعليه فحيث لا بناء من العقلاء على اتباع هذا الظاهر، ولا حكم من الشارع باتباعه، لا إمضاء ولا ابتداء، فلا رادع من بناء العقلاء على العمل بالخبر، أو بمقتضى الحالة السابقة، فيكون هذا البناء تام الاقتضاء والعام غير تام. هذا ملخص ما ذكرناه في مبحث حجية الخبر الواحد^٢.

والتحقيق: إن عدم بناء العقلاء على العمل بالعام — الذي في قبالة الخبر مثلاً — ليس من جهة قصور فيه، بل هذا العام المتكفل للنهي عن اتباع كل ظن، كسائر العمومات، وليس من جهة ورود خاص في قبالة من قبل المولى، الذي التقي هذا الظهور العمومي إلى عبده، حتى يدخل في تلك الكلية المستفادة من عمل العقلاء بالعام الذي ليس في قبالة خاص.

بل من حيث أن المفروض بناؤهم على العمل بالخبر، لحكمة داعية لهم إلى اتباعه، فلا يعقل منهم — بما هم عقلاء — البناء المنافي لهذا البناء، سواء كان المنافي لهذا البناء ظهوراً عمومياً أو خصوصياً.

مع أن المنع عن اتباع الخبر بالخصوص ليس مورداً للاشكال — هنا، لوضوح تقديمه على البناء على العمل بالخبر، فيعلم منه أن عدم البناء على اتباعه — ولو كان بالخصوص — ليس بملاك تقديم الخاص على العام.

كما أنه لا ينبغي الارتباب في أن العقلاء — بما هم منقادون للشارع — لا فرق في نظرهم بين الردع بالعموم أو بالخصوص، بل بملاحظة لزوم انقياد العبد لمولاه وتقبيح خروجه عن زي الرقية، ورسم العبودية يحكمون بوجوب اتباع ما جعله المولى حجة على عبده، ولو

(١) ج ٣: التعليقة: ١١٦.

(٢) ج ٣: التعليقة: ٧٤.

لم يكن حجة عندهم، وكذلك بلزوم الارتداد عن ماردع عن أتباعه، وإن كان حجة عندهم.

وعليه فالرداع العمومي كالرداع الخصوصي متبع عندهم، ولو لمولى خاص بالنسبة إلى عبد مخصوص، ولا يكون مثله عندهم من العام الذي ورد في قبالة خاص. فلاك العموم والخصوص بعد الفراغ عن الحجية — في نفسه — من قِبَل مَنْ ورد عنه العام والخاص، وهو غير ملاك الردع الذي لا يتفاوت فيه العموم والخصوص.

وعليه فإذا كان العام مقارناً للسيرة، أو مقدماً عليها، فلا محالة لا تنعقد حجيتها شرعاً، لوجود ما يصلح للردع، دون ما يصلح للتخصيص.

وأما إذا كان العام متأخراً والسيرة متقدمة عليه، كما هو كذلك في جميع موارد السيرة العقلية؛ فإنها لا تختص بزمان دون زمان، ولا بملة ونحلة بالخصوص، فإما هو ملاك حجيتها شرعاً — وهو كونها ممضاة شرعاً بعدم الردع عنها، مع إمكان الردع — موجود في السيرة المتقدمة.

فيدور الأمر بين كونها مخصصة للعام المتأخر، بأن كان إمضاؤها وتقريرها إذا مصلحة بقول مطلق، أو كون العام المتأخر ناسخاً لها لكون إمضاؤها إذا مصلحة ينتهي أمدها بورود العام المتأخر، وشيوع التخصيص، وندرة النسخ يقوي جانب التخصيص.

فصح — حينئذ — دعوى أن السيرة تامة الاقتضاء، دون العام، لعدم بناء العقلاء على العمل به في قبال الخاص — على ما هو الصحيح في تقديم الخاص على العام — من كون الخاص أقوى ملاكاً، لا من حيث أنه أقوى الحجيتين.

نعم قد ذكرنا^١ — في مبحث حجية الخبر — أنه يصح تقديم السيرة إذا كان الردع ممكناً، ولم يردع.

وأما عدم الردع، مع عدم إمكان الردع، فلا يكشف عن كونها ممضاة عند الشارع. ولعل زمان نزول الآيات كان أول زمان يمكن فيه الردع عن مثل ما استقرت عليه سيرة العقلاء في كل ملة ونحلة، فإن الردع عن مثله في أوائل البعثة لا يخلو عن صعوبة.

وأما ما ذكرناه في مبحث حجية الخبر — إن السيرة متقومة بعدم الردع حدوثاً وبقاءً، فهي وإن كانت تامة الاقتضاء حدوثاً، إلا أنها غير تامة الاقتضاء بقاءً، فلا تراحم العام — فمدفوع بأن حجية السيرة غير متقومة بعدم ورود العام بذاته، حتى لا يكون فرق بين

الحدوث والبقاء، بل بعدم الردع من حيث كشفه عن اختلاف مسلك الشارع—بما هو شارع—عن مسلكه بما هو عاقل.

ومن البين أن الردع الواقعي غير كاشف عن اختلاف مسلكه بما هو شارع، بل الكاشف هو الردع الواصل.

فالعام لا يكشف عن الردع، الكاشف عن اختلاف المسلك من الأول.

وحيث أنه لم يصل الردع حقيقة قبل ورود العام، فلا محالة يقطع باتحاد المسلك، وإلا لكان ناقضاً لغرضه، فلم يبق إلا احتمال انتهاء أمد المصلحة المقتضية لامضاء السيرة بورود العام، وهو معنى ناسخية العام المتأخر، وحيث أنه بعنوان العموم، والخاص على الفرض حجة شرعاً، فيدور الأمر بين مخصوية السيرة وناسخية العام المتأخر، وليس الباب—حينئذ—باب الردع الكاشف عن اختلاف المسلك، فتدبره فإنه حقيق به.

ويؤيد تقديم السيرة على العمومات، ويؤكد: إن لسان النهي—عن اتباع الظن، وأنه لا يغني من الحق شيئاً—ليس لسان التعبد بأمر على خلاف الطريقة العقلانية، بل من باب إيكال الأمر إلى عقل المكلف، من حيث أن الظن بما هو ظن لا مسوغ للاعتماد عليه، والركون إليه. فلا نظر إلى ما استقرت عليه سيرة العقلاء—بما هم عقلاء—على اتباعه من حيث كونه خبر الثقة.

ولذا كان الرواة يسألون عن وثاقة الراوي؛ للفراغ عن لزوم اتباع روايته بعد فرض وثاقته، كما أن أخبار (لا تنقض اليقين) أيضاً كذلك،—كما سيأتي إن شاء الله تعالى—.

فإن تعليل الحكم بأمر تعدي لامعنى له، بل الظاهر تعليله بما هو المرتكز في أذهان العقلاء من التمسك باليقين لوثاقته.

وهذا المعنى مغايراً لما أفاده بعض أجلة العصري: من أن الظاهر من النهي عن العمل بغير العلم ما هو غير علم عندهم.

فانه من باب التمسك بانطباق مفهوم العلم على الظن الخبري بالنظر العرفي.

وما ذكرنا من باب أن النظر في هذه النواهي إلى الظن بما هو ظن، وإيكال الأمر إلى العقل الحاكم بأن الظن—بما هو ظن—لا يغني من الحق شيئاً.

(١) هو المحقق الحائري «قدسه» في درره «ج ٢: ٥٨» في مبحث حجية الخبر كما عليه الآخوند ملاعلي الناهاندي «قدسه» في كتابه «تشریح الأصول: في حجیة الخبر: ٢٦٥».

فنحن ندعي خروج ما استقرت عليه سيرة العقلاء بنحو التخصص، وهو يدعي انطباق المأمور باتباعه على الظن الخبري، الذي هو حجة قاطعة للعدر عندهم، وعدم صدق غير العلم من باب صدق نقيضه عليه بالنظر العرفي.

(١٢) قوله قدس سره: إن الثبوت في السابق موجب للظن... الخ^١.

قد عرفت سابقاً^٢ أن الثبوت في السابق — تارة — بنفسه ملازم للظن بالبقاء، — وأخرى — بواسطة غلبة البقاء المستلزمة للظن به.

والأول بملاحظة أن ارتكاز الثبوت — في الذهن — يرجع جانب الوجود على العدم في الزمان اللاحق، فإن الخروج من حاق الوسيط — بين الوجود والعدم — يكفي في رجحانه أدنى خصوصية مفقودة في الطرف الآخر.

وليس رجحان البقاء — ظناً — معلولاً لنفس الثبوت؛ لعدم السنخية بين الثبوت الخارج عن أفق النفس، مع الظن الواقع في أفق النفس، بل معلول لارتكاز الثبوت المسانخ للظن بالبقاء.

والثاني بملاحظة تصفح الموجودات، وملاحظة بقائها غالباً، والغلبة توجب الظن بلحوق المشكوك بالغالب، دون النادر.

وعن شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره)^٣ تسليم الغلبة، والمنع عن إفادتها للظن بالبقاء، نظراً إلى أنه لاجتماع رابط بين الموجودات، فإن بقاء كل منها ببقاء علته الخاصة به المفقودة في غيره.

والتحقيق: إن اعتبار الجامع الرابط — قطعياً أو ظنياً — إنما هو في الاستقراء التام والناقص، حيث انه الحكم على الكلي بشاهدة جزئية، فإن كانت المشاهدة لجميع الجزئيات أفادت العلم باستناد الحكم الى الجامع؛ لرجوعه إلى (القياس المقسم) باصطلاح الميزانيين^٤.

فيقال مثلاً: كل جسم إما جماد أو نبات أو حيوان، وكل جماد أو نبات أو حيوان متحيز، فكل جسم متحيز.

وإن كانت المشاهدة لأكثر الجزئيات، مع عدم العلم أو الظن بما يناقضه في غيرها

(١) الكفاية ٢: ٢٨١.

(٢) ج ٥: التعليقة: ٧.

(٣) الرسائل: ٣٣٩ (رداً على صاحب القوانين «قده»)

(٤) في منطق المنظومة: ٨٤ (يعطي اليقين التم إذ قياس — مقسم المرجع والاساس).

وإلا لقطع أو ظن بعدم الاستناد إلى الجامع، وإلا لما تخلف مع وجود الجامع - فلاحمة يفيد الظن بالجامع.

وهذا بخلاف الغلبة، فإنها لا تفيد الظن، من حيث الحكم على الكلي، بل من حيث تردد أمر المشكوك بين الدخول في الغالب، أو في النادر، فيظن بالأول لتقويه بالغالب، لا لأن الموجودة مقتضية للبقاء، ليكون حالها حال الاستقراء.

وبالجملية: لا يطلب في الغلبة الحكم على الكلي - ظناً - حتى يحتاج إلى الجامع، بل مجرد الظن بالدخول في جملة الأفراد الغالبة.

ولذا لا يضر القطع بوجود الأفراد النادرة - على خلاف الغالب - في الغلبة، دون الاستقراء.

(١٣) قوله قدس سره: منها صحيحة زرارة، قال: قلت له: الرجل ... الخ^١

قد رواه زرارة عن الباقر عليه السلام - كما في فوائد العلامة الطباطبائي (قده)^٢ ولا بأس بشرح فقرات الصحيحة.

منها: قوله (ينام وهو على وضوء) وحيث ان النوم لا يجامع الطهارة الحاصلة بالوضوء، فلذا يقال بأن المراد اشرافه على النوم أو إرادته.

وظاهر شيخنا الاستاد - في تعليقه الأنيقة^٣ - الاكتفاء في المقارنة بين الحال، والعامل في ذي الحال بمجرد الاتصال زماناً إما مطلقاً أو في خصوص المقام مما كان أحدهما رافعاً للآخر.

والظاهر أن مجرد الاتصال الزماني لا يكفي في المقارنة المعتبرة في الحال، وإلا لصح جعل أحد الضدين حالاً عن الآخر، مع أنه لا يصح: (قعد زيد قائماً) ولا (تحرك زيد ساكناً) بمجرد اتصال قيامه بقعوده أو حركته بسكونه.

كما أن ما ذكره النحاة - من اعتبار المقارنة الزمانية - غير صحيح، لصحة قولنا: اتضربني اليوم وقد أكرمتك بالأمس، بل اللازم الاقتران بوجه، ولو - لافي الزمان؛ بداهة صحة الحالية في الخارج عن أفق الزمان، فلا زمان للتلبس بالمبدأ فضلاً عن المقارنة الزمانية.

(١) الكفاية ٢: ٢٨٢.

(٢) الفائدة ٣٣: ص ١١٠، وفي الفصول في الدليل الرابع على الاستصحاب: ص ٣٧٠، وفي الخدائق ١: ١٤٣، واضمره في ٢: ٩٥، وكذا في الوسائل ١: ١ من ابواب نواقض الوضوء: ح ١.

(٣) ص ١٧٩.

والاقتران — تارة — في الوجود بلحاظ متن الواقع، كما في المثال، فان الغرض أن الضرب في اليوم، مع الاكرام في الامس مما ينبغي أن لايقعا معاً في دار الوجود، بلحاظ متن الواقع ومطلق الوجود.

وأخرى بلحاظ امتداد أحدهما إلى حال وجود الآخر، كما يقال (قعد زيد، وقد كان قائماً منذ يوم) فان الغرض ليس هو اقتران القيام بالقعود، بل اقتران امتداده بالقعود.

وأما ما ذكره في مقام تصحيح الاقتران في مثل قوله تعالى: (ادخلوها خالدين)^١ — من أن الحال مقدره للاحققة، والمراد دخولهم في حال تقدير الخلود لهم، لافي حال الخلود — فردود بأن الخلود لا يكون للدخول بمعنى حدوث الكون في الجنة.

وأما أصل الكون، فيوصف بالدوام والاستمرار، فالمعنى: كونوا فيها دائمين مستمرين، لا أن المعنى: ادخلوها مقدرراً لكم الخلود.

كما أن الحال المحكية — التي زادها على (المقارنة) و (المقدرة) بعض النحويين^٢ مثلاً لها بقولهم: (جاء زيد بالأمس راكباً) — ساقطة جداً؛ لمقارنة الركوب مع المجيء في الزمان الماضي وفي مثل (جاء زيد اليوم وهو راكب بالأمس) حيث كان زمان الحال ماضياً لزمان العامل، فلا يراد منه مقارنة المجيء مع الحكاية عن ركوبه، لأنه خلاف الظاهر جداً، بل الغرض مجرد الاقتران في مطلق الوجود.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن النوم حيث أنه له مراتب، وهو (نوم العين) و (نوم القلب والأذن) فترتبة الأولى تجامع كونه على طهارة، كما يمكن أن يكون الاشراف على النوم مصححاً لاسناده إليه في حال الطهارة، لأن النوم قد استعمل في الاشراف عليه، إلا أن كليهما خلاف الظاهر، إذ ظاهر السؤال عدم علم السائل بأن هذه المرتبة غير ناقضة للوضوء، حتى تكون الحالية بلحاظ اجتماع هذه المرتبة من النوم مع الطهارة، فليس ذلك مناطاً لاسناد النوم مقترناً بكونه على وضوء في نظر السائل.

كما أن قوله (ينام وهو على وضوء) لأجل السؤال عن ناقضية النوم، لاناقضية الاشراف عليه، والروايات الدالة — على استحباب النوم على الطهارة — إنما تدل على استحباب حقيقة النوم على الطهارة لا الاشراف عليه.

والتحقيق: إن المقارنة الزمانية غير مقومة للحالية، وإنما يعلم الاجتماع — بحسب

(١) الزمر: ٧٣.

(٢) كما عن ابن هشام في الباب الرابع من مغني اللبيب.

الزمان— من الخارج، وليست حقيقة الحالية إلا جعل أحد المضمونين قيماً للآخر بحسب فرض المتكلم. فقولك: (جاء زيد وهو راكب) أي: والمفروض أنه راكب.
وكذلك (ينام وهو على وضوء) أي: والمفروض أنه على وضوء من دون دخل للاتحاد الزماني بين المضمونين.

فالحالية عين الفرض والتقدير، لأن (التقدير) بنفسه حال حتى يقال: إن معنى (ادخلوها خالدين) ادخلوها مقدرًا لكم الخلود، ليكون قولهم (مقدرًا) حالاً عن الدخول، لا الخلود حالاً، بمعنى الفرض والتقدير، فإذا انسلخت الحالية عن الزمانية والوقئية، فلا موجب لاتحاد المضمونين زماناً أو الالتزام بكفاية الاتصال الزماني، ولا يضرنا— بعد وضوح الأمر— عدم مساعدة كلمات أهل الأدبية، فإنها غير مبتنية على أساس متين.

ومنها: (أوجب الخفقة والخفتان) ليس وجه السؤال كونها من النواقض— مستقلاً— مع القطع بعدم كونها من النوم الناقض، وإلا لما كان لقوله (ينام) ولتفصيل الامام— عليه السلام— بين مراتب النوم وجه.
وكذا ليس الوجه صدق مفهوم النوم عليها حقيقة، فإن السؤال عنه من الامام— عليه السلام— المعد لتبليغ الأحكام بعيد جداً.
وكذا ليس الوجه كونها من المبادئ، المنفكة عن النوم أو الغير المنفكة عنه، فإن اسناد إيجاب الوضوء إليها— حينئذ— اسناد إلى غير ما هو له، وهو مناف لظاهر الاسناد.

بل وجه السؤال: الشك في اندراجها في النوم الناقض، فالشبهة مفهومية حكومية، من حيث سعة الموضوع الكلي للحكم وضيقة.

ومنها: قوله (فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم) أي لا يحس به، وجه السؤال: إن عدم الاحساس حيث أنه لازم الفترة الحاصلة للحاستين— أي العين والاذن— المنوط بنومهما وجوب الوضوء، فلذا سأل عن أنه: مع عدم الاحساس هل يتحقق نوم الحاستين ليجب الوضوء أم لا؟ فالشبهة موضوعية.

وحيث أن عدم الاحساس لازم أعم لنوم الحاستين، حيث أنه كما يكون للفترة فيهما، كذلك لاشتغال الانسان بنفسه— كما هو كذلك غالباً عند نومه— بل ربما يشتد الخيال، فيرى ما يراه النائم مع أنه غير نائم.

فلذا أوكل الامام — عليه السلام — أمره إلى وجدانه و يقينه، بأنه نام .
 وأما دفع^١ كون الشبهة مفهومية حكيمية — كسابقتها — بأنه لو كان السؤال عن إندراج
 هذه المرتبة تحت النوم الناقض ؛ لكان المناسب أن يقول — عليه السلام — بأنه: (لاحتي
 يستيقن بأنه نوم)، لا: (بأنه نام)^{*}
 فيمكن الجواب عنه بأنه لرعاية المطابقة بين الجواب والسؤال، فان السائل حيث
 أسند عدم الاحساس إلى التائم بقوله: (وهو لا يعلم به) فلذا أسنده الامام عليه السلام
 — في مقام الجواب — إليه بقوله عليه السلام: لا، حتى يستيقن أنه نام .
 وسيأتي ان شاء الله تعالى شرح بقية فقرات الصحيحة في الحواشي المتعلقة بكلام
 المصنف (قده).

(١٤) قوله قدس سره: لا ريب في ظهور قوله — عليه السلام — وإلا فإنه الخ^٢
 توضيح المقام: إن محتملات قوله — عليه السلام —: (وإلا فإنه على يقين من
 وضوئه) أربعة:

أحدها — أن يكون مدخول الفاء علة للجزاء قامت مقامه .
 ثانيها — أن تكون الجملة الخبرية مأولة بالانشائية، ويراد منها الأمر بكونه على يقينه
 بالوضوء والثبات عليه، فتكون جزاء بنفسها .

ثالثها — أن تكون الجملة توطئة وتمهيدا للجزاء ويكون الجزاء قوله عليه السلام
 (ولا ينقض اليقين بالشك).

رابعها — أن تكون الجملة باقية على الخبرية، وتكون جزاء بنفسها .
 فنقول: أمّا الأول، فقد استظهره شيخنا الاستاد العلامة (قده) تبعاً للعلامة
 الأنصاري (قده) مستشهداً^٣ بكثرة وقوع العلة موقع الجزاء، كقوله تعالى «ومن كفر فإن
 الله غني عن العالمين»^٤ «ومن كفر فإن ربي غني كريم»^٥ «وإن تجهر بالقول فإنه يعلم
 السر»^٦ إلى غير ذلك .

(١) راجع تعليقة المحقق الخراساني «قده» ص ١٧٩ .

(٢) الكفاية ٢: ٢٨٢ .

(٣) الرسائل: ٣٢٩ .

(٤) آل عمران: ٩٧ .

(٥) النمل: ٤٠ .

(٦) طه: ٧ .

إلا أن حمل الجملة على ذلك إنما هو بعد عدم إمكان إرادة الجزاء، مضافاً إلى لزوم حمله على التأكيد؛ لأن الجزاء — وهو عدم وجوب الوضوء مع عدم اليقين بالنوم — قد استفيد سابقاً من قوله عليه السلام: (لا، حتى يستيقن انه نام).

وسيجيء^١ إن شاء الله تعالى: أن سنخ هذا التركيب — بملاحظة تلك الأمثلة المتقدمة — لا ظهوره في العلية لكثرة سوق مثله في إفادة الجزاء.

وأما الثاني فقد حكم^٢ الشيخ الأعظم (قده) بأنه تكلف، وجعله^٣ شيخنا الاستاد (قده) بعيداً إلى الغاية. مع أنه كسائر الموارد لا تكلف فيه. وليس بعيداً إلى الغاية.

وقد ذكرنا^٤ في محله أن إفادة البعث بالجملة الخبرية الحاكية عن وقوع المبعوث إليه بعنوان الكناية: إمّا اظهاراً للمقتضي باظهار مقتضاه نظراً إلى أن البعث علة لوجود المبعوث إليه خارجاً؛ لأنه بمعنى جعل الداعي، الذي به تنقذ الارادة في نفس المبعوث لتحرك عضلاته نحو المبعوث إليه، فالفعل المبعوث إليه موجود مباشر من المبعوث، وموجود تسببي من الباعث.

وأما بلحاظ أن المولى — لشدة طلبه للفعل — جعل وقوعه من العبد مفروغاً عنه، فأظهر شدة طلبه باظهار وجود مظلومه في الخارج. وبينها فرق تعرضنا له في موضعه.

ومن الواضح أن الأخبار عن الكون على يقينه بالوضوء — في مقام البعث إلى كونه باقياً على يقينه وثابتاً عليه — حقيقة إبقاء اليقين، وعدم رفع اليد عنه، وهو معنى معقول كسائر موارد الجملة الخبرية، المراد منها البعث إلى ما أخبر عن وقوعه.

نعم لا يتعين الحمل إلا إذا لم يمكن التحفظ على ظهوره في الحكاية الجدية، وإلا فالحكاية الكنائية محفوظة.

مضافاً إلى أن قوله عليه السلام: (ولا ينقض اليقين بالشك) يكون حينئذ تأكيداً للأمر بالكون على يقينه، نظير كون عدم وجوب الوضوء في الاحتمال الأول تأكيداً لما استفاد من قوله عليه السلام: (لا، حتى يستيقن انه نام). فتدبر.

وأما الثالث: فهو على قسمين:

أحدهما — أن يكون قوله عليه السلام: (فانه على يقين من وضوئه) من متممات

(١) في نفس هذه التعليقة في الرد على الاحتمال الرابع.

(٢) الرسائل: ٣٢٩.

(٣) الكفاية ٢: ٢٨٤.

(٤) ج ١: التعليقة: ١٦١.

الشرط، ومفاده — حينئذ — إن لم يستيقن بالنوم، وأيقن بالوضوء، فلا ينقض يقينه بالشك .

ثانيهما — أن يكون من متعلقات الجزاء، ومفاده — حينئذ — إن من لم يستيقن بالنوم، فحيث أنه على يقين من وضوئه، لا ينقض اليقين... الخ. نظير قوله: إذا جاءك زيد، فحيث أنه عالم بكرمه .

والأول منها منافي لتصدير المتمم للشرط بـ(الفاء)، ولعطف جزائه بـ(الواو). والثاني منها يناسب التصدير بالفاء، كما في نظيره من المثال، لكنه ينافيه عطف الجزاء بالواو.

وأما الرابع — فقد أفاد شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) في تعليقه الأنيقة^١ على الرسائل: إنه لا يصح جعله بنفسه جزاء لإبائه لفظه ومعناه، أما لفظه، فلأن كلمة (فانه) ظاهرة في التعليل، وأما معناه، فلأن اليقين في الحال بثبوت الوضوء سابقاً، غير مترتب على عدم اليقين بالنوم، لأنه ربما كان من قبل، ويتخلف عنه فيما بعد .

أقول: أما ظهور كلمة (فانه) في التعليل، فليس إليه سبيل، فانه إن كان من أجل

الفاء، فهي ترد على الجزاء، وإنما ترد على علته أيضاً لقيامها مقامه . وإن كان من أجل كلمة (إنّ) فهي لتحقيق مضمون الجملة، وإن كان من أجل المجموع، وظهور هذا التركيب، فقد ورد في القرآن خلافه كثيراً كقوله تعالى: «إن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم، فإن الإنسان كفور»^٢ و«فان يخرجوا منها فانا داخلون»^٣ «فاذا دخلتموه فانكم غالبون»^٤ «فان فعلت فانك إذا من الظالمين»^٥ .

ومنه ظهر ما في دعوى ظهور — سنخ — هذا التركيب في كونه علة قائمة مقام الجزاء . وأما حديث ترتب الجزاء على الشرط، فهو أمر توهمه جملة من النحاة خلافاً للمحققين منهم ولأهل الميزان، فانهم مطبقون على أن الجزاء لا يجب أن يكون مسبباً عن الشرط ومترتباً عليه في الوجود .

(١) ص ١٧٢ .

(٢) الشورى: ٤٨ .

(٣) و(٤) المائدة: ٢٢، ٢٣ .

(٥) يونس: ١٠٦ .

بل ربما يعكس الأمر كفولهم: إن كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة، وإن كان هذا ضاحكاً كان إنساناً.

بل قد مر في مبحث مفهوم الشرط^١ أنه لا حاجة إلى اللزوم أصلاً، بل يكفي الترتب بفرض العقل واعتباره في ظرف عقد القضية، كما سنوضحه في مثل مانحن فيه إن شاء الله تعالى.

وأما حديث التخلف، فانما يصح إذا كانت قضية كلية، متضمنة للملازمة بين عدم اليقين بالنوم واليقين بالوضوء، فانه يمكن أن لا يكون يقين بالوضوء أصلاً، مع عدم اليقين بالنوم، أو كان اليقين موجوداً سابقاً، وزال لاحقاً، لمكان الشك الساري، إلا أنه من الواضح أنه ليس فيما نحن فيه كذلك، بل حيث أن المفروض كونه على وضوء، والشك في النوم، فعدم اليقين لاحقاً بأحد الوجهين^٢ خلف. فالترتب وعدم التخلف بحسب الفرض ثابت.

والتحقيق: إن المفروض في صدر الصحيحة، حيث أنه النوم على الوضوء، فنزلة اليقين بالنوم من اليقين بالوضوء منزلة الراجع له بقاء. وترتب الشيء — حدوداً — على عدم مانعه، وترتب الشيء — بقاءً — على عدم رافعه مصحح للشرط والجزاء. والمفروض صحة اسناد نقض اليقين إلى اليقين بخلافه، أو إلى الشك فيه بلحاظ تجريد متعلق اليقين والشك عن الحدوث والبقاء. وإلا فلا يكون اليقين بعدم بقاء الشيء ناقضاً لليقين بحدوثه، ولا الشك في بقاءه ناقضاً لليقين بحدوثه.

وعليه ففاد قوله عليه السلام (وإلا فانه على يقين من وضوئه) هو أنه إن لم يستيقن بالنوم الناقض، فهو باق على يقينه بوضوئه، ولا موجب لانحلاله واضمحلاله إلا الشك، ولا ينقض اليقين بالشك.

فقوله عليه السلام: (والا فانه.. الخ) بمنزلة الصغرى، وقوله عليه السلام: (ولا ينقض اليقين) بمنزلة الكبرى.

وهذا أوجه الوجوه الأربعة؛ لأن ظاهر الجملة الشرطية كون الواقع بعد الشرط جزءاً لاعلة له، وظاهر الجملة الخبرية كونها بعنوان الحكاية جداً لا بعنوان البعث والزجر، فالتوطئة والعلية والانشائية خلاف الظاهر.

(١) ج ٢: التعليقة (١٤٥)

(٢) من عدم اليقين بالوضوء أصلاً أو صدقه بقاءً للشك الساري.

ثم إن المعقول من الاحتمالات ثلاثة، وهي ماعدا التوطئة، والتمهيد للجزاء، وهذه الاحتمالات كلها مشتركة في ارتباط الجملة الشرطية بالكلية التي بعدها. إما لكون عنوان اليقين بالوضوء — المقتضي لعدم وجوب الوضوء — يندرج تحت العنوان الكلي، المحكوم بجمرة النقص أو وجوب الابقاء^١، وإما لكون الأمر — بالمضي على يقينه بالوضوء — يندرج تحت الحكم الكلي بالمضي على اليقين^٢، وإما لكون اليقين بالوضوء صغرى لتلك الكلية، التي هي بمنزلة الكبرى^٣، وعليه فالكلية تابعة للجملة سعة وضيقاً. فان قلنا: بخصوصية الوضوء المقوم لصفة اليقين، فلا محالة يكون العنوان المقتضي للحكم هو عنوان اليقين بالوضوء بالغاء الخصوصيات المفردة لافراد اليقين بالوضوء، لا لخصوصية نفس الوضوء.

وكذا إن قلنا بأنها مقومة للأمر بالمضي على اليقين بالوضوء، فان الجامع لأفراد الأمر بالمضي على اليقين بالوضوء أيضاً يتقوم بخصوصية اليقين بالوضوء. وكذا إن قلنا بأن الجملة جزء بنفسها، فان حد الوسط هو اليقين بالوضوء بخصوصه، فلا بد من تكرره بالكبرى.

كما أنه لو قلنا بالغاء خصوصية الوضوء كانت العلة نفس عنوان اليقين، وكان موضوع الأمر بالمضي نفس اليقين، وكان حد الوسط نفس عنوان اليقين، فلا محالة يتسع عنوان العلة، وعنوان موضوع الأمر بالمضي، وعنوان حد الوسط. وإذا لم يمكن إثبات الخصوصية، ولا إلغاءها، وتردد أمرها بين الموردية والمقومية، فان قلنا بأن القدر المتيقن — في مقام التخاطب — يمنع عن انعقاد الاطلاق، فلا يمكن إثبات الاستغراق في الجنس، وان لم نقل بذلك، فع تمامية مقدمات الحكمة يمكن إثبات الاطلاق والاستغراق.

ومما ذكرنا تبين أن إثبات كون اللام للإشارة إلى الجنس لا معنى له مع استظهار الخصوصية — كما هو الأصل في ذكر القيد — لما عرفت من تبعية الكلية للجملة الشرطية. كما أن كون اللام للعهد لا يضر مع الغاء الخصوصية، فان المعهود — حينئذ — نفس اليقين — بما هو يقين — لا بما هو يقين بالوضوء.

(١) بناء على كون الجملة علة للجزاء وهو الاحتمال الأول.

(٢) بناء على كون الجملة مأولة بالانشائية وهو الاحتمال الثاني.

(٣) بناء على كون الجملة جزء بنفسها وهو الاحتمال الرابع.

نعم بناء على الاجمال، وعدم مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب يفيد كون اللام للإشارة إلى الجنس؛ فانه حينئذ يثبت الاستغراق بضميمة الحكمة. وسيأتي^١ إن شاء الله تعالى بقية الكلام.

(١٥) قوله قدس سره: فانه ينافيه ظهور التعليل في كونه... الخ^٢.

لا يخفى عليك أن معنى التعليل — هنا — إدراج المورد تحت عنوان كلي محكوم بحكم مفروغ عنه — إما شرعاً أو عند العقلاء — والموضوع حيث أنه مقتض لحكمه باعتبار ما فيه من الغاية المترتبة عليه، فلذا يوصف بالعلية بالعرض، والاقتضاء بنحو اقتضاء الغاية الداعية، لابنحو اقتضاء السبب الفاعلي.

ومن الواضح: إنه لولا الفراغ عن ذلك الحكم المترتب على الموضوع الكلي المندرج تحته الموضوع المأخوذ بنحو العلة — لم يكن معنى للتعليل به. ومن البين هنا: أن هذه الكلية ليست مفروغاً عنها شرعاً، بل عند العقلاء؛ لوثاقة اليقين، المقتضية للتمسك به في قبال الشك، ومن المعلوم عدم دخل متعلق اليقين في وثاقة اليقين.

وأخذ الخصوصية بوجب التخص في التعبدية، ويخرج المورد عن فرض اندراجه تحت عنوان مفروغ عن حكمه عند العقلاء، والمفروض عدم الحكم على هذا العنوان قبلاً — شرعاً — ليكون الغرض من التعليل به إدراجه تحت ذلك العنوان.

والتحقيق: إن الغرض من التعليل، إن كان مجرد إدراج المورد تحت عنوان كلي، فلا يجب ثبوت الحكم له قبلاً، أو عقلاً، بل يمكن اثبات الحكم للعنوان الكلي بنفس هذا البيان، كما إذا اريد إيجاب (إكرام العالم) فيفيد بقوله: (إكرم زيدا لأنه عالم).

وإن كان الغرض تقريب الحكم التعبدي بما يقربه إلى أفهام عامة الناس، فلا محالة لا يصح التعليل إلا بما ارتكز في أذهان العقلاء من وثاقة اليقين المقتضية للتمسك به، من دون دخالة متعلقه في وثاقته.

(١٦) قوله قدس سره: مع أن الظاهر أنه للجنس... الخ^٣.

قد ذكرنا في محله^٤: إن اللام لمجرد الإشارة إلى مدخوله، والجنسية إنما تستفاد من

(١) التعليقة: ١٦.

(٢) الكفاية ٢: ٢٨٤.

(٣) الكفاية ٢: ٢٨٤.

(٤) ج ٢: التعليقة: ٢١٩.

وضع الألفاظ بازاء الطبائع المهملة، وإفادة الاستغراق أو العهد — ذكراً أو ذهنياً بدال آخر.

نعم حيث أن اللام للإشارة إلى مدخوله، والمفروض أن مدخوله الجنس، فيكون قابلاً لإفادة الاستغراق — بضميمة مقدمات الحكمة، وهي إنما تتم إذا لم يكن في الكلام دلالة على خصوصية في الطبيعي، أو إذا لم يكن متيقن في مقام المحاورة، بحيث لا يلزم من عدم بيانه بدال نقض الغرض، لكونه مبيناً بذاته في مقام البيان.

(١٧) قوله قدس سره: وسبق فانه على يقين ... الخ^١

قد عرفت سابقاً: إرتباط الكلية بالجملة الشرطية، فمع حفظ الخصوصية — في الجملة الشرطية — لا يمكن الاطلاق في الكلية، وأما ملائمة العهد مع الجنس من حيث الإرادة الاستعمالية — بنحو تعدد الذال والمدلول — فلا يجدي، لتنافي الخصوصية مع إرادة الاطلاق في الكلية، من حيث الإرادة الجدية.

نعم لو لم يكن إرتباط بين الكلية والجملة الشرطية؛ لأمكن إثبات الاطلاق في الكلية، مع حفظ الخصوصية في الشرطية، لكنه ليس كذلك قطعاً، لما مرّ من إرتباط إحداهما بالآخرى.

(١٨) قوله قدس سره: أن يكون من وضوئه متعلقاً بالظرف ... الخ^٢

مراده (قده) من الظرف هو الكون المقدر المعبر عنه عند اهل الادبية بالظرف المستقر، في قبال المذكور المعبر عنه بالظرف اللغو. وليس الغرض (كان التامة)، لأنه إنما يقدر مثلها إذا صح السكوت عليها، كما في قولهم: زيد في الدار، أي كائن فيها، ولا يصح (كان من ظرف وضوئه)، بل الغرض (كان الناقصة)، لكنه لا من حيث كونها رابطة للوضوء بالشخص، فانه لا يجدي بل لا تساعده العبارة. ولا من حيث كونها رابطة لليقين بالوضوء، فانه خلاف ما هو المقصود من إطلاق اليقين، مع أنه لا حاجة إليه مع صلاحية اليقين لتعلق الوضوء به.

بل الغرض تعلق الوضوء بالكون على اليقين، والاستقرار عليه، فما هو متعلق حرف الاستعلاء متعلق لقوله عليه السلام (من وضوئه).

وحاصل المعنى: إنه مستقر على اليقين، من حيث وضوئه، فالاستقرار على اليقين هو

(١) الكفاية ٢: ٢٨٤.

(٢) الكفاية ٢: ٢٨٤.

متعلق حرف الابتداء، كما أنه بنفسه متعلق حرف الاستعلاء.

ولا يجب أن يكون مدخول حرف الابتداء مبدأً ومنشأً لمتعلقه، حتى يقال: إن الاستقرار على اليقين لا ينشأ من الوضوء، بل كلمة (من) — كما أشرنا إليه في أواخر البراءة^١ — مجرد اقتطاع متعلقه عن مدخوله. والمبدئية والمنشأية والتبعيض وأشباه ذلك يستفاد من الخارج.

ومما يشهد لعدم تعلق هذه الكلمة باليقين: إن مادة اليقين تتعدى بـ (الباء) لا بـ (من)، فيقال: أيقن به، واستيقن به، ومتيقن به، بل سنخ هذا التركيب يتعدى بـ (من) دائماً فيقال على سلامة من دينه، وعلى بصيرة من أمره، وفي ريب مما أنزلناه، مع أن البصيرة تتعدى بـ (الباء)، والريب يتعدى بـ (في)، والسلامة وإن كانت تتعدى بـ (من) لكنه بالاضافة إلى ما يسلم منه من الآفات والعيوب ونحوها، لا بالاضافة إلى الموصوف بالسلامة، والدين مما يوصف بأنه سالم لا بالسلامة منه.

فيظهر أن كلمة (من) ليست واسطة في تعدي اليقين والبصيرة والريب والسلامة بمدخولها، بل متعلقة بالاستقرار على اليقين والبصيرة والسلامة ونحوها. فيراد: كون الشخص على اليقين من حيث الوضوء، وعلى السلامة من حيث الدين وهكذا.

وعليه فاليقين بحسب فرض الكلام، لم يتعلق بشيء حتى يتخصص به، وإن كان في الواقع متعلقاً به، كما هو كذلك في جميع الصفات الاضافية، فانها تعلقية. ويمكن أن يقال — بناء على تعلق (من وضوئه) باليقين: — ان تغيير الاسلوب فيه، وفي أمثاله — حيث أن بعضها يتعدى بـ (الباء) وبعضها بـ (في) وبعضها بغيرهما — لأجل أن لحاظ المبدئية، والمنشأية في المدخول يوجب تمحض اليقين، وعدم تعلقه بشيء يخصه، فان تعلق الشيء بمبدئه غير تعلق الفعل بفعوله، فلعل إعمال هذه النكتة لتجريد اليقين عن الخصوصية ليرتب عليه الكلية.

بل يمكن أن يقال بمبدئية الوضوء — فيما نحن فيه — لليقين حقيقة لا تنزيلاً، لأن الأمور الخارجية القائمة — بغير المتيقن — لا يقين بها إلا بأسباب مؤدية إليه، من الابصار في المبصرات، والاستماع في المسموعات، أو التواتر وغيره^٢ في جملة منها. بخلاف الامور القائمة بشخص المتيقن، فان ما يقوم بنفسه المجردة — من الصفات

(١) ج ٤: التعليق: ١١٥ مبحث تعذر الجزء والشرط.

(٢) كالخبر المحفوف بالقرينة.

والمملكات — وجوده الواقعي عين وجوده العلمي، ومايقوم ببدنه — من قيامه وعوده وصلاته ووضوئه — يوجب صدوره عن شعور وجود اليقين به في نفسه، فهو على يقين من وضوئه حيث أنه تَوْضُأً، لا بسبب آخر.

(١٩) قوله قدس سره: حسن اسناد النقض وهو ضد الإبرام... الخ^١
 هكذا ذكره جملة من الأعلام^٢ والظاهر أن النقض نقيض الإبرام، وتقابلها ليس بنحو التضاد، ولا بنحو السلب والإيجاب، بل بنحو العدم والملكية، فهو عدم الإبرام عما من شأنه أن يكون مبرماً.

فما ليس من شأنه الإبرام لا منقوض ولا مبرم، مع أن الشيء لا يخرج عن طرفي السلب والإيجاب، فيعلم منه أن تقابلها ليس بنحو السلب والإيجاب.
 كما أنه ليس هناك صفتان ثبوتيتان تتعاقبان على موضوع واحد، ليكون التقابل بينهما بنحو التضاد.

بل الإبرام هيئة خاصة في الحبل أو الغزل — مثلاً — كما سيجيء إن شاء الله تعالى بيانها، وليس النقض إلا زوال تلك الهيئة.

وتوهم: إن نقض الغزل بمعنى فتوره، وهو هيئة ثبوتية. مدفوع بأن الفتور بمعنى يساوق الضعف — المقابل للقوة تقريباً — والقوة والاتقان والاحكام لازم الإبرام، كما أن الفتور لازم زوال الإبرام — أحياناً — لأنه عينه، وليس نقض الغزل إلا عوده على ما كان. من عدم الإبرام.

ثم إن النقض، وإن كان عدم الإبرام في ما كان من شأنه الإبرام، لكنه عدم خاص، يساوق الرفع، فهو عدم ما كان مبرماً بالفعل، فالحبل، أو الغزل في نفسه لا مبرم ولا منقوض.

وحيث عرفت أن النقض ليس ضد الإبرام، تعرف أنه لا يشترط فيه بقاء المادة أي الموضوع — حيث أنه لا بد في الضدين من موضوع واحد يتعاقبان عليه.
 وأما في العدم والملكية، فلا يشترط بقاء الموضوع، بل إذا كانت الصفة الوجودية عرضية منتزعة من خارج مقام الذات — ككون الحبل مبرماً — فبقاء الموضوع شرط.
 وإن كانت ذاتية للموضوع، ومنتزعة عن مقام ذاته، فلا محالة يكون زوالها بزوال

(١) الكفاية ٢: ٢٨٥.

(٢) كالمحقق الآشتياني «قده»، في بحر الفوائد: ج ٣: ص ٤٣، والمحقق الشيخ هادي الطهراني «قده» في محجة

العلماء: ص ٢٢٨، والمحقق الحائري «قده» في درر الأصول: ج ٢: ص ١٦١.

الموضوع — كإبرام اليقين والعهد والعقد واليمين —.

وقد نص بعض أكابر فن الحكمة^١: بعدم لزوم بقاء الموضوع فيماعد المتضادين من المتقابلين، بل بعدم لزوم الوحدة الشخصية — موضوعاً — فيها، كما في المتضايين. ويشهد بذلك أن الذاتيات ولوازمها متقابلات مع سلوها ونقائضها، مع أن سلوها مساوقة لعدم الذات، وكذا العقد والحل متقابلان بتقابل العدم والملكة، وهما واردان على العهد والقرار المعاملي من الطرفين.

فارتباط أحد الإلتزامين بالآخر معنى العقدية، وزوال الارتباط معنى انحلال أحد العهدين والإلتزامين عن الآخر، وإن كان زواله مساوياً لزوال الإلتزام المعاملي من الطرفين.

ومما ذكرنا تبين فساد توهم^٢ أن الناقض لا بد أن يكون مجامعاً مع المنقوض، حتى ينتقضه ويرفع إبرامه.

وجه الفساد: أن المتقابلين — بأي نحو كانا — لا يعقل أن يكون أحدهما موضوعاً للآخر؛ إذ المقابل لا يقبل المقابل، بل العقد والحل واردان على العهدين ومتبادلان فيها، وكذا الإبرام والنقض على الحبل والغزل.

ثم إن الإبرام والنقض، هل هما بمعنى الهيئة الاتصالية ورفعها؟ — كما عن شيخنا العلامة الأنصاري (قده)^٣ — أو بمعنى الاتقان والاحكام وعدمه، أو بمعنى هيئة التماسك والاستمسك ورفعها — تقريباً — والظاهر هو الأخير، إذ لا دخل للاتصال المقابل للانفصال بالإبرام المقابل للنقض.

فإن النقض هو انحلال ماللشيء من هيئة الالتئام، ولعل المراد به الاتصال المقابل للانحلال — مسامحة — كما أن الاتقان والاحكام يصدق فيما لا يصدق فيه الإبرام، فيعلم منه أن الاتقان لازم أعم للإبرام.

ومن الواضح أن هيئة التماسك لا يكون إلا في مركب ذي أجزاء، فيكون متماسكاً — تارة — ومتماسخاً ومنحلاً — أخرى — وعليه، فلا يصدق الإبرام والنقض إلا في المركبات الحقيقية والاعتبارية، حقيقة.

(١) صدر المتألمين في الأسفار: ج ٢: ص ١٢٤، ١٢٥.

(٢) كما عن المحقق الشيخ هادي الطهراني في حجة العلماء: مبحث الاستصحاب: ٢٢٨.

(٣) الرسائل، ص ٣٣٦ «عند بيان اختصاص الاخبار بالشك في الرفع». والمعنى الثاني هو المستفاد من المتن.

وأما في البسائط — كاليقين واليمين والعهد والعقد — فلا بد من تنزيلها منزلة المركب، ولا محالة يكون بلحاظ بعض لوازم المركب الموصوف بالإبرام، فيدور الأمرين أن يكون إبرام اليقين بلحاظ وثاقته واثقانه وإحكامه، وكل أمر مبرم محكم، أو بلحاظ ارتباط بعض اجزاء المبرم ببعض، ولليقين واليمين ارتباط بمتعلقهما، وكذا العهد والعقد. فعلى الأول يكون نسبة النقص إلى الشك في قوله عليه السلام (ولكن ينقض الشك باليقين)^١ مجرد الجناس اللفظي^٢، إذ لا وثاقة له حتى ينتقض.

وعلى الثاني يكون نسبة النقص إليه بالحقيقة، لارتباط الشك بالمشكوك على حد ارتباط اليقين بالمتيقن، ولعله بهذه العناية يضاف إلى العدم ويقال: إن الوجود ناقض العدم، وإن السلب والايجاب نقيضان، فكأن الماهية مربوطة ومقرونة بالعدم، والا فلا وثاقة للعدم.

لا يقال: اليقين والشك، والوجود والعدم، وإن كانا في حد ذاتها كذلك، بمعنى أن الوثاقة مما يوصف بها اليقين، دون الشك، والوجود دون العدم، لكنه ربما يحتج بها خصوصية، يوصف الشك بالاثقان، واليقين بعدمه أو يوصف العدم بالاحكام، والوجود بعدمه.

فاليقين — مثلاً — لضعف مقتضيه، وزواله بأدنى شبهة — يوصف بعدم كونه وثيقاً، والشك — لاستقراره بحيث لا يزول — بكونه محكماً مبرماً، وكذا الوجود — لضعفه — يوصف بأنه كالعدم غير مبرم، والعدم — لتوقف الامكان الاستعدادي فيه على معدات كثيرة تقرب المعدوم إلى الوجود — يوصف بأنه مبرم محكم.

لأننا نقول: على فرض تسليمه لا يجدي؛ إذ الوجود — مطلقاً — ناقض العدم. والشك — مطلقاً — ينتقض باليقين، فيعلم منه: أن مصحح إسناد النقص إليها ليس مالا ثبوت له إلا أحياناً.

ولا يخفى عليك أن اليقين — حيث أنه حالة جزمية — وإن كان وثيقاً محكماً، والشك

(١) في الصحيحة الثالثة لزيارة «الوسائل ٥ : ١٠ من ابواب الخلل: ص ٣٢١ ح ٣».

(٢) الجناس بين اللفظين — وهو تشابههما في اللفظ دون المعنى — على قسمين: تام وناقص. والتام منه هو إن يتفقا في انواع الحروف واعدادها وهيئتها وترتيبها. فان كانا من نوع واحد — كفعلين مثلاً — يسمى مائلاً.

واما فيما نحن فيه فالجناس يكون بين النقص المستند الى اليقين والنقص المستند الى الشك، وهو من القسم التام المائل، حيث انها متحدان لفظاً ومفترقان معنى، إذ الأول نقض ما فيه الوثاقة، والثاني نقض مالا وثاقة فيه، فلا يكون نسبة النقص اليه حقيقة.

حيث أنه عين التزلزل والتردد، فهو عين الوهن، وعدم الوثاقة، إلا أن وثاقة اليقين ليست مصححة لاسناد النقض، بل باعثة على الأمر بالتمسك به في قبال الشك .
كما أن وهن الشك، وعدم وثاقته ليس منافياً لاسناد النقض إليه، بل باعثة على النهي عن التمسك به في قبال اليقين .

ومنه تعرف أن عدم كون الشك مبرماً - بمعنى عدم كونه وثيقاً - يمنع عن اسناد النقض المقابل للإبرام بهذا المعنى، ولا يمنع عن إسناد النقض المساوق للانحلال المقابل للارتباط .
مع أنه يصدق على الشك أنه غير وثيق، وأنه موهون . وتقابل الوثاقة والوهن - الذي معناه عدم الوثاقة - بنحو تقابل العدم والملكية .

ولا يقتضي كون الشك - بما هو - قابلاً للوثاقة، إذ التقابل بهذا النحو لا يستدعي قابلية الشيء شخصاً، بل تارة شخصاً وأخرى نوعاً، وثالثة جنساً كالعمى في العقب، فإن نوع العقب لا يكون إلا أعمى، وإنما الملكية والقابلية بلحاظ جنس الحيوان، فكذلك الشك، فإنه عين الوهن والتزلزل، لكنه باعتبار نوع الإدراك أو جنس الإدراك القابل للوثاقة - بصيرورته نوعاً أو صنفاً يسمى باليقين - يوصف الشك بالعدم المقابل للملكة^١ .
(٢٠) قوله قدس سره: مع ركاكة مثل نقضت الحجر من مكانه ... الخ^٢ .

يمكن أن يقال: إن كون الحجر في المكان عرض قائم به - من مقولة الأين - فله وجود وعدم، والمفروض أن صدق النقيض والناقض عليها شائع، فجعل الحجر في المكان إيجاد لتلك المقولة، ورفعها عنه إعدام لها، سواء لوحظ الوجود والعدم بالاضافة إلى نفس المقولة - وهما وجودها وعدمها المحمولي - أو لوحظا بالاضافة إلى ثبوتها للحجر - وهما وجودها الرابط وعدمه - فرفع الكون في المكان نقيض وجودها المحمولي، ورفع الحجر عن المكان نقيض وجودها الرابط، فلا مانع من إطلاق (نقضت الحجر عن مكانه) بهذا الاعتبار، لا باعتبار أنه له مقتضي البقاء فتدبر .

(٢١) قوله قدس سره: نعم لكنه حيث لا انتقاض لليقين ... الخ^٣

حاصله: إن اليقين - باعتبار إبرامه لوثاقته، أو لارتباطه - وإن كان قابلاً لاسناد النقض إليه، إلا أن هذا المعنى غير محقق في باب الاستصحاب؛ لأن اليقين متعلق فيه

(١) يعني: إن اليقين والشك صنفان من نوع الإدراك أو نوعان من جنسه، وحيث أن الإدراك باعتبار اليقين يصير قابلاً للوثاقة، فالشك باعتبار قابلية نوعه أو جنسه يوصف بالعدم المقابل للملكة .

(٢) الكفاية ٢: ٢٨٥ .

(٣) الكفاية ٢: ٢٨٦ .

تنزيل الأخبار على قاعدة المقتضي والمانع وقاعدة اليقين، والشك في الرفع ٥١
بالحدوث، والشك بالبقاء، وحيث لا يقين بالبقاء، فليس رفع اليد عن البقاء نقضاً
لليقين، حيث لا يقين به، بل مجرد قطع^١ البقاء عن الحدوث.
بل المناسب لحل اليقين تنزيل الأخبار على أحد معان ثلاثة:
١- إما قاعدة اليقين ٢- وإما قاعدة المقتضي والمانع ٣- وإما الاستصحاب في
خصوص الشك في الرفع.

بيانه: إن اليقين في (قاعدة اليقين) حيث تعلق بالحدوث. والشك أيضاً متعلق به.
فعدم ترتيب آثار الحدوث حلّ لليقين به المقتضي لترتيب الأثر عليه.
وأما قاعدة (المقتضي والمانع) فتقرئها بوجهين:

أحدهما - ماعن بعض أجله العصر: وهو إن المقتضي لمكان اقتضائه لشيء نزل
منزلة الأمر المبرم، فتفكيكه وأخذ مقتضاه منه حلّ للمقتضي.
وهذا الوجه يناسب ما إذا نسب النقض إلى المتيقن أيضاً، كما أنه يناسب إسناده
إلى اليقين باعتبار أن اليقين بالمقتضي يقين بمقتضاه في مرتبة ذات المقتضي، فعدم
ترتيب مقتضاه بالشك حلّ لليقين بمقتضاه في مرتبة اليقين بمقتضيه.

ثانيهما - ما عن بعض المدققين من أهل العصر^٢: وهو أن العلم بالمقتضي، وإن كان
علماً به فقط، لكنه حيث كان محكوماً عند العقلاء بترتيب مقتضاه عليه - عند الشك في
مانعه - فلا جرم يكون المكلف على يقين وبصيرة من أمره، فن هذه الجهة يكون علمه
بالمقتضي يقيناً مبرماً، يصح اسناد النقض إليه. وجعل عدم ترتيب مقتضاه عليه نقضاً
وحلاً له، ومثل هذا اليقين يجتمع مع الشك، كما هو مقتضى نقض شيء بشيء، حيث
أنه يجب اجتماع الناقض والمنقوض ليكون^٣ لا براه.

هذا ملخص كلامه باسقاط ما ليس له كثير دخل في مراده.

وأما الاستصحاب في خصوص الشك في الرفع، فتقرئ به بوجهين:

أحدهما - ماعن شيخنا الاستاذ (قده) كما في الكتاب^٤ تلويحاً وفي تعليقه المباركة؛
تصريحاً - وهو: إن المتيقن حيث أنه من شأنه البقاء، فاليقين تعلق بأصله حقيقة وبقائه
إعتباراً، نظير ثبوت المقبول بثبوت القابل؛ فان ثبوت القابل - بالذات - ثبوت للمقبول

(١) أي الانفصال.

(٢) هو الشيخ هادي الطهراني «قده» في كتابه «محة العلماء»: ٢٢٩.

(٣) الكفاية ٢: ٢٨٦.

(٤) ص ١٩٠.

بالعرض، فاليقين بالقابل — بالذات — يقين بالمقبول بالعرض.
وعليه فذلك اليقين السابق — بالحدوث — يقين ببقائه لقابليته للبقاء، فهو باعتبار
الحدوث حقيقي ذاتي، وباعتبار البقاء اعتباري عرضي، وليس مثله موجوداً مع الشك
في المقتضي.

ثانيها — ما عن بعض أجلة العصر (ره)^١: وهو تقدير اليقين بالبقاء في ظرف الشك،
لا في ظرف اليقين بالحدوث، كما في الأول.

وحاصله: إن وجود المقتضي للبقاء كما يصحح تقدير البقاء وفرضه بفرض
المقتضي، فذلك اليقين بالمقتضي يصحح فرض اليقين بمقتضاه بقاء، بخلاف ما إذا لم
يكن هناك مقتض يصحح تقدير اليقين بالبقاء، حتى يكون الشك في البقاء حلاً لليقين.
والتحقيق: إنه لا موجب لتنزيل الأخبار على ما ذكر:

أما على قاعدة اليقين، فمثل هذه الصحيحة — المفروض فيها الشك في الطهارة
الفعلية لأجل الشك في النوم — غير قابل للتنزيل على قاعدة اليقين.

وسيجيء^٢ — إن شاء الله تعالى — الكلام في غيرها مما يتوهم دلالة عليها مع دفعه.
وأما على قاعدة (المقتضي والمانع) بالتقريب الأول، ففيه:

أولاً: إن الحيثية — التي بها يكون المقتضي بمنزلة الأمر المبرم — حيثية إقتضائه،
لا ترتب مقتضاه عليه، فان مجرد ترتب شيء على سببه لا يكون إبراماً له، حتى يكون عدم
ترتبه حلاً ونقضاً له.

ومن البين أن وجود الرفع أو المانع يكون حائلاً بين المقتضي ومقتضاه، لا بين
المقتضي واقتضائه، بل المقتضي على اقتضائه، ولو مع وجود مانعه أو رفعه، فلا زوال
لابرامه حتى يتحقق النقص.

وثانياً — إن التفكير بين المقتضي ومقتضاه لا يوجب صدق النقص، ولذا لا يكون
إطفاء السراج نقضاً له، ولا إطفاء النار، أو إيجاد المانع عن إحراقه نقضاً للنار، ولا رفع
الحجر عن مكانه نقضاً لثقله الطبيعي، المقتضي لبقائه في مركزه، ولا إيجاد المانع عن
سقوط الحجر على الأرض نقضاً لثقله الطبيعي، المقتضي لميله إلى مركزه.

نعم ربما يكون بعض المقتضيات — من حيث كونها أموراً إرتباطية في نفسها، أو مما
يتروكب معها الثبات والاستقرار — يصدق النقص بالاضافة إليها بلحاظ تلك الحيثية،

(١) هو المحقق الهمداني «قوه» الفوائد الرضوية: ١٥١، ١٦٤.

(٢) في ذيل الصحيحة الثانية لزراعة وفي ذيل رواية الخصال التعليق: ٣٣، ٢٥.

دفع التنزيل على قاعدة المقتضى والمانع، وقاعدة اليقين، والشك في الرفع..... ٥٣

لا بلحاظ حيثية اقتضائه أو ترتب المقتضى عليه.

فثل العقد، وإن كان مقتضياً للملك — مثلاً — إلا أن نقضه باعتبار حله البديل لارتباطه، ومثل اليقين، وإن فرض اقتضاؤه لشيء إلا أن نقضه باعتبار ارتباطه الذاتي بمتعلقه أو بلحاظ ثباته وثاقته.

ومثل نقض الصلاة بالضحك ونحوه، لا باعتبار اقتضائها لمصلحتها، بل بلحاظ ما فرضه الشارع من هيئة اتصالية استمرارية بين أجزائها.

وأما مثل نقض الوضوء، فكناية عن نقض الطهارة المستمرة — التي لا يرفعها أي شيء، بل أمور خاصة — لا بلحاظ عدم ترتب أثره عليه؛ لأن الوضوء أفعال غير قارة، غير موجودة فعلاً حتى ينحل بنفسه أو ينحل مقتضاه عنه، فإن المعدوم لا ينحل، ولا ينحل منه شيء.

نعم لا مضايقة عن صدق النقض — فيما إذا كانت العلة التامة لشيء موجودة، فتبدل عدم مانعه بالوجود، فانه بمنزلة انحلال العلة — بما هي علة مرتبط بها المعلول فعلاً، ولذا لا نقول بصدق النقض المساقق للانحلال فيما إذا كان المانع موجوداً من الأول.

وأما التقريب الثاني من قاعدة (المقتضى والمانع) ففيه:

إن ظاهر هذه الصحيحة كغيرها — من فرض اليقين والشك وصدق النقض، ليكون صغرى للكبرى العقلية الارتكازية — فلا بد من انخفاض الصغرى، مع قطع النظر عن الكبرى، ولا يعقل كون الكبرى مقومة ومحقة لصغرها، فعدم نقض اليقين بالشك مما بنى عليه العقلاء، لأن العلم بالوضوء بيقين بالطهارة بملاحظة بناء العقلاء. وبالجملة: ليس هناك قاعدة أخرى مفروغ عنها، غير هذه الكلية المذكورة في الرواية حتى يكون معنى (لا ينبغي نقض اليقين بالشك)^١ هو: أنه لا ينبغي العدول عن طريقة العقلاء.

وأما حديث لزوم اجتماع الناقض والمنقوض، فقد مرّ ما فيه. فراجع^٢.

وأما تنزيل الأخبار على الاستصحاب في خصوص الشك في الرفع:

فالتقريب الأول، وإن امتاز عن الثاني بالدقة والمتانة؛ إذ يرد على التقريب الثاني أنه غير صحيح ثبوتاً واثباتاً.

(١) الصحيحة الثانية لزراعة: الوسائل ج ٢: الباب ٤١ من ابواب النجاسات: ص ١٠٦١: الحديث ١

(٢) تقدم في التعليقة: ١٩.

اما ثبوتاً: فبأن المراد من مقتضى البقاء كون الشيء من شأنه البقاء، لا أن هناك مقتضياً يترشح منه الشيء، ليكون ثبوته بالذات ثبوتاً له بالعرض حتى يكون اليقين به يقيناً بمقتضاه تقديرأ و عرضاً.

فان السواد مثلاً مما إذا وجد يبقى إلى أن يزيله مزيل، لا أن هناك مقتضياً خارجياً يترشح منه السواد، ليجرى فيه التوهم المزبور، والمفروض أن مامن شأنه البقاء مشكوك الثبوت فعلاً فليس هناك ثابت بالذات كي يكون هناك ثابت بالعرض، بخلاف تقدير الثبوت واليقين في ظرف اليقين بالحدوث، فان الحادث في ظرف ثبوته كان من شأنه البقاء.

وأما إثباتاً: فان الظاهر من قوله عليه السلام (ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين) هو اليقين المذكور بقوله عليه السلام (وإفانه على يقين من وضوئه)^١ أو (لانك كنت على يقين من طهارتك)^٢، لا اليقين المقدر، فيعلم منه أن النقض باعتبار اليقين المذكور لا اليقين المقدر.

ومن الواضح: إن اليقين المتعلق بالبقاء في ظرف تعلقه بالحدوث هو اليقين المذكور، لأنه مضاف إلى الحدوث—بالذات— وإلى البقاء بالعرض.

فالتقريب الأول سالم عما يرد على التقريب الثاني إلا أنه يرد عليها معاً: إن اعتبار النقض في الاستصحاب غير اعتبار النقض في قاعدة اليقين—بمعنى أن اللازم في الاستصحاب وحدة المتعلق من جميع الجهات الا من حيث الزمان— حدوثاً وبقاء— دون قاعدة اليقين فانه واحد حتى من هذه الجهة.

فاعتبار تعلق اليقين بالبقاء يوجب دخول النقض في النقض المعتبر في قاعدة اليقين دون الاستصحاب، فهو قول باعتباره قاعدة اليقين، غاية الأمر بنحو تعم اليقين بالحقيقة أو بالاعتبار.

وحيث عرفت أنه لا موجب لتنزيل الاخبار على ما ذكر، بل عدم صحة تنزيلها عليه، فاعلم أن الاشكال في تنزيل الأخبار على الاستصحاب بقول مطلق من جهات: إحداهما: أن نقض اليقين عبارة عن نقض المتيقن، ومالم يكن من شأنه البقاء لاحتل له مجازاً، فلا يصدق النقض إلا في مورد الشك في الراجع.

(١) الصحيحة الأولى «الوسائل»، ج ١، الباب ١ من ابواب نواقض الوضوء: ص ١٧٤: الحديث ١.

(٢) الصحيحة الثانية «الوسائل» ج ٢: الباب ٤١ من ابواب التجاسات: ص ١٠٦١: الحديث ١.

وتندفع بأنها إما ترد إذا اريد من نقض اليقين نقض المتيقن بنحو التجوز في الكلمة أو بنحو الاضمار، فان عنوان النقض يتعلق — حينئذ — بالمتيقن، ولا بد من أن يكون له إبرام ليكون له نقض، وأما إذا كان نقض اليقين بنحو الكناية عن عدم ترتيب آثار البقاء، فلا يرد المحذور، إذ المكنى عنه ليس إلا المعنى واللّب، وليس فيه عنوان النقض المقضي لما ذكر، وعنوان النقض في مرحلة الاسناد الكلامي، قد نسب الى مايناسب النقض بعنوانه إما لوثاقته أو لارتباطه.

ثانيها: إنا سلمنا أن وثاقة اليقين أو ارتباطه بمتعلقه يصحح إسناد النقض إليه، إلا أن الاستصحاب متقوم باليقين بالحدوث، والشك في البقاء، ولا يكون الشك في البقاء ناقضاً لليقين بالحدوث، إذ ليس الشك في شيء حلاً لليقين بشيء آخر، إلا بعناية موحودة في مورد الشك في الرفع دون غيره.

ولا بد من تصحيح مرحلة الاسناد الكلامي، حتى يعقل أن يكون كناية عن ترتيب آثار البقاء.

ويندفع بأنه لم يؤخذ — في مرحلة الاسناد الكلامي — حدوث وبقاء، ولأسبق ولحوق زمانيان في متعلق اليقين والشك، حتى يمنع عن صحة الاسناد، إلا بعناية مخصوصة بمورد الشك في الرفع.

ثالثها: إن نقض اليقين بالشك — بعنوان الكناية — يقتضي أن ما يكون^١ هو المراد الجدي، وحيث لا إهمال في الواقع، فالمراد الجدي: إما ترتب آثار المتيقن حدوثاً — كما هو مفاد قاعدة اليقين — أو ترتيب آثار المتيقن بقاء فيما كان من شأنه البقاء — كما هو مفاد الاستصحاب في مورد الشك في الرفع بخصوصه — أو ترتيب آثار البقاء مطلقاً، ولو لم يكن من شأنه البقاء — كما هو مفاد الاستصحاب بقول مطلق —

فلا بد أن يراد أحد هذه اللوازم معيناً، ومن الواضح: أن ترتيب آثار المتيقن حدوثاً لازم إبقاء اليقين بالحدوث عملاً، وعدمه نقض لليقين به عملاً، وترتيب آثار البقاء فيما من شأنه البقاء لازم إبقاء اليقين بالبقاء عملاً بالعناية، وعدمه نقض عملي لليقين. بخلاف ترتيب آثار البقاء فيما ليس من شأنه البقاء، فانه ليس لازماً لإبقاء اليقين، حيث لا أساس لليقين بالبقاء، ولا مسامحة، كما أن عدمه ليس نقضاً لليقين حيث لا يقين حتى ينحل، فلا يمكن أن يكون نقض اليقين بالشك كناية عنه، حيث لا ملازمة حتى

(١) «يكون» هنا تامة.

تصح الكناية.

وتندفع بأن إيراد المعنى الكنائي إن كان للانتقال إلى أحد الامور الثلاثة بخصوصياتها وتعييناتها، فالإيراد وارد؛ إذ لا ملازمة، إلا بين المعنى الكنائي، والاول والثاني، دون الثالث.

وإن لم يكن إيراد المعنى الكنائي — الذي لم يؤخذ فيه عنوان الحدوث والبقاء — إلا للانتقال إلى ما يلازمه بذاته، لابتعناات اليقين والشك، فلا محالة يكون اللازم هي الجهة الجامعة، القابلة لأحد التعينات المذكورة في المعنى عنه، فان بقاء اليقين بشيء يقتضي الجري على وفقه، وعدمه يقتضي عدمه، فيكون كناية عن ترتيب آثار المتيقن، من دون تعيينه بالحدوث والبقاء، إما بالخصوص أو مطلقاً على حد عدم تعين المزوم بشيء.

وحيث أن المراد الجدي لا يعقل إلا متعيناً — بنحو من أنحاء التعين — فلا محالة يقيد الجهة الجامعة بالنهي عن نقض اليقين، وتعيينها بدال آخر، كالمقارنات الكلامية النافية لقاعدة اليقين، وكاطلاق متعلق اليقين والشك — من حيث كونه من شأنه البقاء — النافي لارادة الاستصحاب في خصوص الشك في الرفع.

ومما ذكرنا أخيراً يظهر أن ماهو لازم المعنى الكنائي متساوي النسبة إلى مافيه مقتضي البقاء، وماليس فيه، ومايتفاوت فيه الأمر ليس بماهو لازماً للمعنى الكنائي، حتى يقال: ^١ (إن بعض اللوازم أنسب من بعض وأقرب) ليجاب ^٢ (بأن الأقربية إعتبارية؛ لابتنائها على اعتبارات تعلق اليقين بالبقاء).

نعم ماذكر من الأقربية إنما تتحقق إذا أريد من اليقين المتيقن، — وحينئذ — يصح أن يقال: إن المتيقن تارة من شأنه البقاء، فكأنه له إبرام. واخرى ليس من شأنه البقاء، فلا إبرام له حقيقة ولا اعتباراً، فنقض المتيقن يناسب الأول، دون الثاني. وحينئذ يصح أن يجاب عنه: بأن أقربية ما من شأنه البقاء إعتبارية، لاعرفية، فتدبر جيداً.

(٢٢) قوله قدس سره: وأما الهيئة، فلا محالة تكون المراد منها... الخ ^٣

بيانه أن اليقين بالحدوث في الاستصحاب باق، فطلب إبقائه — بعنوان النهي عن نقضه حقيقة — طلب الحاصل، وطلب إيجاد اليقين بالبقاء ليس طلباً لأبقاء اليقين،

(١) القائل هو الشيخ «قده» في الرسائل: ٣٣٦.

(٢) هو المحقق الخراساني «قده» في الكفاية: ٢: ٢٨٦.

(٣) الكفاية: ٢: ٢٨٦.

حتى يكون تركه نقضاً منياً عنه .

وأما في قاعدة اليقين فطلب إبقاء اليقين — حقيقة — طلب إعادة المدوم، وطلب إيجاد اليقين بالحدوث — بعد زواله — ليس من طلب الإبقاء، ولا تركه نقضاً .
وأما نقض المتيقن، فالاحكام الشرعية، وجملة من الموضوعات الخارجية، خارجة عن تحت الاختيار، فطلب إبقائها — حقيقة — طلب أمر غير مقدور .
وأما بعض الموضوعات الداخلة تحت الاختيار — كإبقاء الطهارة والحدث — فحيث أن الفرض كونها مشكوكة، فهي واقعاً إما باقية أو زائلة، فطلبها على الأول طلب الحاصل، وعلى الثاني طلب إعادة المدوم . وطلب إيجادها ابتداء على الأول طلب المثليين، وعلى الثاني طلب الجمع بين النقيضين، مع أنه — على أي تقدير — ليس من طلب الإبقاء الذي تركه نقض .

فلا بد من صرف النهي عن نقض اليقين، أو المتيقن — الظاهر في النقض الحقيقي — إلى النقض العملي، الذي سيأتي — إن شاء الله تعالى — توضيحه .

ومما ذكرنا تبين أن عدم إمكان إرادة النقض الحقيقي ليس في جميع الصور بملاك واحد، وهو عدم كونه اختيارياً، كما هو ظاهر العبارة^١ .

ثم إن النهي عن نقض اليقين بالشك ؛ حيث أنه — كما سيجيء إن شاء الله تعالى — يرجع الى التعبد بالمتيقن أو بآثاره، فهل هو بعنوان الكناية؟ أو بالتجاوز في كلمة اليقين بارادة المتيقن؟ أو بالاضمار: بأن يراد باليقين ما كان منه على يقين؟ أو بالتجاوز في الاسناد،^٢ لأن النقض المنهي عنه، حقه أن يسند إلى المتيقن، فاسند إلى اليقين به لتعلقه به؟

والظاهر أن إرجاع نقض اليقين^٣ الى التعبد بالمتيقن أو بآثاره بنحو الكناية — دون غيره من الوجوه — أوجه، لوجوه:

منها أن الكناية — كما هو المعروف — أبلغ من سائر أنحاء التجوز.

ومنها حفظ المقابلة بين الناقض والمنقوض أي صفة اليقين والشك في التصرف الكنائي، بخلاف إرادة المتيقن، فإنه لا مقابلة بين المتيقن والشك، ولا معنى لناقضية

(١) وكذلك ظاهر عبارة الشيخ «قده»، الرسائل: ٣٣٦.

(٢) كما ذهب اليه المحقق الآشيباني «قده» في كتابه «بحر الفوائد» ص ٤٤ من الاستصحاب.

(٣) أي إرجاع النهي عن نقض اليقين.

المشكوك ، لأن المشكوك في الاستصحاب هو البقاء، ولا يعقل ناقضية بقاء الشيء للشيء.

وليس مفاد الاخبار قاعدة المقتضى والمانع، حتى يكون النوم المشكوك ناقضاً للوضوء المتيقن، لتكون المقابلة بين المتيقن والمشكوك محفوظة، بل الشك في النوم منشأ الشك في بقاء الطهارة المتيقنة، بناء على تنزيل الأخبار على الاستصحاب، وليس هذا الشك بنفسه ركناً من ركني الاستصحاب ليكون ناقضاً.

ومنها أن ظاهر الصحيحة وغيرها — من حيث التعليل بوجود اليقين، ومن حيث التعبير بـ (لا ينبغي) — أن وثاقة اليقين هي المقتضية للتمسك به، في قبال الشك الذي هو عين الوهن والترنزل.

ومنها — ظهور الاسناد — في الاسناد إلى ما هوله — فانه محفوظ في التصرف الكناثي، بل لا بد من إسناد النقض في المعنى الكناثي اليه، كما سيظهر — إن شاء الله تعالى — وجهه^١.

ومنها^٢ — إن التصرف الكناثي ليس فيه إلا مخالفة الظاهر من وجه واحد، فان الظاهر — من الكلام — مطابقة الارادة الاستعمالية للارادة الجدية. والكناية تقتضي مخالفة الارادة الاستعمالية للارادة الجدية.

بخلاف التصرف بسائر الوجوه، فانه مضافاً إلى مخالفة الظاهر فيها — بالتجاوز في الكلمة، أو بالاضمار أو في الاسناد — لا بد فيها من مخالفة أخرى للظاهر، فان الظاهر من نقض المتيقن نقضه حقيقة، فصرفه إلى نقضه عملاً تصرف آخر، ولا حاجة إلى هذا التصرف الآخر في التصرف الكناثي؛ لأن المفروض أن النهي عن نقض اليقين غير مراد جدّاً، بل استعمالاً فقط، فليس فيه إرادة جدية، حتى يقال: إرادة المعنى الحقيقي محال، بل مجرد التوطئة، للانتقال من المعنى الحقيقي — المراد بالارادة الاستعمالية — إلى مراد جدي ليس فيه عنوان النقض.

والانتقال من المحال إلى الممكن، بل إلى الواجب غير محال، كما في قوله تعالى: «الرحمن على العرش استوى»^٣ — فان استواءه على العرش محال، واستيلاؤه واجب لاحاطته الوجوديه بكل موجود — بناء على كونه كناية عن الاستيلاء.

(١) اواخر التعليقة: ٢٤ .

(٢) في النسخة زيادة «وهنا» .

(٣) طه: الآية ٥ .

والسر فيما ذكرنا: أن الملازمة المعتبرة بين المعنيين — المصححة للانتقال — هي الملازمة بين المعنيين بذاتها، لا الملازمة الخارجية بحسب المورد، حتى يتوهم استحالتها.

(٢٣) قوله قدس سره: فلا يكاد يجدي التصرف ... الخ^١.

فيه يعرّض على الشيخ الأعظم (قده) في الرسائل^٢ كما صرح (قده) به في تعليقه المباركة^٣ إلا أن كلامه (قده) في الرسائل مسوق لمطلب آخر، لا في مقام تخصيص استحالة النقض الحقيقي باليقين.

توضيحه: إن الشيخ (قده) — بعد ما ذكر أن النقض بالاضافة إلى مامن شأنه البقاء أقرب إلى معناه الحقيقي من إرادة رفع اليد عن الشيء مطلقاً — ذكر توهم لزوم إرادة المتيقن من اليقين على المعنى الأول دون الثاني، لأن المتيقن يختلف من حيث كونه من شأنه البقاء تارة، وعدم كونه كذلك أخرى بخلاف اليقين، فإنه لا اختصاص له بشيء^٤.

فدفعه بأن التصرف في اليقين بإرادة المتيقن لازم على أي تقدير؛ لاستحالة التكليف بابقائه، لعدم كونه اختيارياً.

وغرضه (قده) إن صرف اليقين عن ظاهره غير مستند إلى تعلقه بما من شأنه البقاء، حتى يكون صرف ظهور اليقين مانعاً عن إرادة النقض بالمعنى الأول، لأن استحالة التكليف بالابقاء الغير الاختياري، وترك النقض الغير الاختياري مختصة بما إذا تعلق النقض باليقين. فتدبر.

(٢٤) قوله: لا يقال لا محيص عنه فإن النهي عن النقض بحسب العمل الخ^٥

توضيحه: إن مرجع النهي عن النقض إلى التعبد وجعل الحكم، والتعبد بنفس صفة اليقين لا معنى له، والتعبد بحكمه وجعل الحكم المماثل لحكمه — غير مراد؛ فإنه وإن فرض ترتب حكم عليه شرعاً، كما فيما إذا كان اليقين موضوعياً، إلا أن مورد الأخبار التعبد بالطهارة المتيقنة، وحيث أن مفاد حرمة نقض اليقين التعبد بالمتيقن أو بحكمه^٥، فلا بد من صرف اليقين عن ظاهره بإرادة المتيقن منه.

(١) الكفاية ٢: ٢٨٧.

(٢) الرسائل: ٣٣٦. عند بيان حقيقة النقض.

(٣) ص ١٨٨.

(٤) الكفاية ٢: ٢٨٧.

(٥) كما في الاستصحاب الموضوعي.

وأجاب (قده) — في الكتاب — كما عن غير واحد من الأجلة تبعاً لبعض الأساطين (قدست اسرارهم) بما محصله:

إن اليقين لم يلاحظ بنحو الموضوعية وبالاستقلال، بل بنحو الطريقية والمرآية، والآلية؛ لسرابة الآلية، والمرآية من اليقين الخارجي إلى المفهوم الكلي الفاني فيه. فلا محالة إذا رتب عليه — بما هو طريق ومرآة — حكم، فقد رتب على ذي الطريق، والمرئي بالذات، فلاحاجة إلى التصرف في اليقين بارادة المتيقن منه بنحو من أنحاء التجوز.

أقول: تحقيق المقام يقتضي التكلم في اليقين مفهوماً ومصداقاً، فنقول: مفهوم اليقين كسائر المفاهيم: تارة — يلاحظ بما هو مفهوم من المفاهيم، فيرتب عليه ما يناسبه في مرحلة المفهومية. وأخرى — يلاحظ فانياً في مطابقه — وهو اليقين بالحمل الشايح — فيرتب عليه ما يناسبه، من كونه كيفية نفسانية وأشباهاها.

ففي مرحلة الحكم عليه: تارة ملحوظ بالاستقلال، كما في الأول وأخرى ملحوظ بالتبع، وبنحو المرآية لمطابقه، كما في الثاني. وليس مفهوم اليقين من وجوه متعلق صفة اليقين — كعنوان المتيقن — حتى يمكن لحاظه فانياً في متعلقه. بخلاف مفهوم المتيقن، فانه: تارة يلاحظ بما هو مفهوم عنواني، وأخرى بما هو فاني في معنونه.

وأما المصدر المبني للفاعل، أو المبني للمفعول، فلا دخل له بصدق المصدر على ما يصدق عليه عنوان الفاعل منه، والمفعول منه، بل المراد الضرب بمعنى الضاربية، أو المضروبية، وإطلاق اليقين وارادة المتيقنية لا إرادة المتيقن.

وأما اتحاد المبدأ والمشتق، وصدق أحدهما على ما يصدق عليه الآخر، فورده ما إذا كان العنوان الاشتقائي منتزعاً من مرتبة ذات شيء، فانه لا يعقل إلا: إذا كان المبدأ في مرتبة الذات، فلا محالة يصدق المبدأ على ما يصدق عليه المشتق، كصدق مفهوم الوجود والموجود على حقيقة الوجود، وكصدق مفهوم البياض والأبيض على حقيقة البياض، وكصدق العلم والمعلوم على جميع الموجودات الامكانية؛ لحضورها بارتباطه الوجودي الذاتي للمبدأ، فهي معلومات له تعالى بالعلم الفعلي الوجودي، دون الذاتي. وهي أيضاً من مراتب علمه الفعلي لحضورها بنفس ذواتها وهوياتها له تعالى — إلى غير ذلك من الموارد.

(١) منهم المحقق الحائري «قده» في درره «ج ٢: ١٦٢» قال: هذا «أي القول بالطريقية» مما افاده سيدنا الاستاد «طاب ثراه» — أي المحقق الفشاركي الاصفهاني — نقلاً عن سيد مشايخنا الميرزا الشيرازي «قده».

ومن هذا القبيل إطلاق الصنع على المصنوع، والخلق على المخلوق والابجاد والوجود على الوجود لاتحاد الكل — ذاتا — واختلافها — اعتبارا — ومن الواضح أن اليقين بالبطهارة ليس في مرتبة ذات الطهارة، حتى يتصور اتحاد اليقين والمتين. هذا كله حال مفهوم اليقين.

وأما مصداقه — الذي هو يقين بالحمل الشايع — فالكلام فيه تارة في كونه ملحوظاً بالاستقلال وملحوظاً بالتبع، و أخرى في كونه بنفسه آلة وطريقاً ومرآة، و ثالثة في سراية الحكم المرتب عليه بما هو آلة وطريق إلى متعلقه.

أما الأول — فحيث أن حقيقة اليقين عين حضور الشيء للنفس، بحضور خاص، فهو حاضر بذاته للنفس، لا بحضور آخر يزيد على نفس ذاته، فهو خارج عن مقسم اللحاظ الآلي والاستقلالي.

وأما الثاني — فنحث أن حقيقة اليقين عين حضور الشيء، لامابه حضوره، وعين وصوله، لامابه وصوله، وعين رؤية الشيء لامابه يرى، فلا معنى لكونه بحقيقته طريقاً إلى متعلقه ومرآة له وآلة لحضوره.

وهذا مع كونه معلوماً بالوجدان مما يساعده البرهان أيضاً؛ لأن كونه آلة لا يخلو من أن يكون آلة؛ إما لذات متعلقه أو لوجوده الذهني أو لوجوده الخارجي.

ولا معنى لكون القطع آلة للطبيعة المهملة، والماهية من حيث هي، لأن الماهية واجدة بوجدان ماهوي لذاتها وذاتياتها، ولا يعقل آلية قطع لوجود متعلقه ذهنياً، فانه عين وجوده الذهني فكيف يكون الشيء آلة لنفسه؟ ولا يعقل أن يكون آلة لوجود متعلقه خارجاً بأن تكون حيثية تعلقه بمتعلقه حيثية آليته لوجوده الخارجي، بل وجود كل شيء — خارجاً — له أسباب تناسبه هي مبادئ وجوده، وعلل حصوله ولا ينافي أن يكون علوم بعض المبادئ العالية علة للموجودات السافلة، لأنها علوم فعلية، لانفعالية، والكلام في الثانية.

وأما الثالث — فسلمنا كون القطع بوجوده الخارجي آلة وطريقاً ومرآة لمتعلقه، إلا أنه لو فرض ترتب حكم عليه في تلك الحال لترتب على متعلقه؛ إذ ما هو كالمعنى الحرفي لا يعقل أن يحكم به وعليه، إذ لا يعقل أن يكون طرفاً، وأما في غير تلك الحال، فلا بد أن يلاحظ بالاستقلال، وفناء مفهومه فيه يوجب ترتب الحكم على المنفي فيه، وهي حقيقة اليقين، ولا يعقل أن تكون في تلك الحال حقيقة اليقين فانية في متعلقه، حتى يترتب الحكم على متعلقه؛ إذ المنفي فيه — في حال فناء شيء فيه — لا يعقل أن يكون فانياً أيضاً

في شيء آخر، حتى يترتب الحكم على ذلك الآخر. نعم هنا يصح إرادة الآلية والاستقلالية بمعنى آخر، وهو كون قضية حرمة نقض اليقين كناية عن التعبد بالمتيقن، والقضية الكنائية فنطرة إلى المكنى عنه، وتوطئة للانتقال منها إليه، في قبال القضية الحقيقية المرادة بالاصالة والمقصودة بالاستقلال. وعبارة الكتاب — كعبارة التعليقة — قابلة للانطباق عليه، إلا أن تعليقه — بسراية الآلية من اليقين الخارجي إلى اليقين المفهومي — يوهم ما ذكرناه أولاً؛ إذ لا يتوقف كونه كنايةً على سراية الآلية من مطابق اليقين إلى مفهوم؛ فانه يناسب ترتب حكم اليقين على المتيقن، لا للانتقال من الحكم المرتب على اليقين إلى الحكم المرتب على المتيقن؛ إذ اليقين الذي له حكم بنفسه، واليقين الذي لاحكم له — بل لمتعلقه — يكون في القضية المتكفلة للتعبد باليقين ملحوظاً بالاستقلال، من دون فئانه في متعلقه تارة وعدم فئانه فيه أخرى بل القضية على الأول حقيقية، وعلى الثاني كنائية. وتحقيق حال كون قضية (لا تنقض اليقين) كناية عن التعبد بالمتيقن أو بحكمه يتم بالبحث عن أمور مهمة:

منها — إن أخبار الاستصحاب بناء على افادتها للحجية إما تفيد منجزية اليقين السابق — شرعاً — للحكم في اللاحق، فيكون اليقين واسطة في تنجز الواقع حقيقة.

وإما تفيد جعل الحكم المماثل للمتيقن أو لحكمه بعنوان إبقاء الكاشف، فيكون اليقين واسطة لاثبات الحكم في اللاحق عنواناً، ومفادها كنائي على أي تقدير، لكن النقض والابقاء حقيقي عنواناً على الأول وعملي حقيقة على الثاني.

توضيحه: إنه بناء على جعل المنجزية، لا تكليف عملي من الشارع، ليراد النقض العملي والابقاء العملي، بل هناك النهي عن النقض الحقيقي بحسب العنوان، وجعل اليقين منجزاً إثباتاً بحسب اللب، أي يظهر منجزية اليقين السابق بعنوان الأمر ببقاء المنجز حقيقة؛ للتلازم بين بقاء ذات المنجز ومنجزيته.

وبناء على جعل الحكم المماثل يراد منه حكم عملي، بحيث يكون العمل ملزوماً لبقاء اليقين أو المتيقن عملاً، فيأمر ببقاء اليقين عملاً، للانتقال إلى الأمر — حقيقة — بالعمل الملزوم لهذا العنوان.

لكنه بعنوان إبقاء الكاشف، لافادة وساطة اليقين السابق لاثبات الحكم الواقعي عنواناً، حيث لاحكم حقيقي، إلا الحكم المماثل و الواسطة في اثباته نفس هذه

الاجبار، واليقين السابق ليست واسطة إلا لإثبات متعلقه عنواناً.
ومنها— إن التلازم المحقق لكنائية حرمة نقض اليقين، هل هوبين فعل صلاة الجمعة— مثلاً— وابقاء وجوبها المتيقن عملاً؟ أو بين الفعل المزبور وابقاء اليقين بوجوبها عملاً؟ وربما أمكن توهم أن جعل الوجوب بلسان بقاء الوجوب أسبب من جعل الوجوب بلسان بقاء اليقين بالوجوب، فإن الثاني يكون التلازم فيه بواسطة أن بقاء الكاشف يلزم بقاء المنكشف، دون الأول.

ويندفع بأن الملازمة ليست بين جعل الحكم المماثل، وبقاء مماثله، بل بين فعل صلاة الجمعة، وعنوان ابقاء اليقين بالذات، وبين الأمر الحقيقي والأمر التمهيدي العنواني بالتبع.

ومن الواضح أن الوجوب المتيقن، له من الاقتضاء لفعل صلاة الجمعة مثلاً [نحو] ، ولنفس اليقين به نحو آخر من الاقتضاء، فإن اقتضاء الإيجاب للفعل اقتضاء تشريعي، واقتضاء اليقين بالوجوب— لما تعلق به— اقتضاء خارجي، فالأول باعث تشريعي، والثاني باعث تكويني.

وعليه ففعل الصلاة— بعد زوال اليقين السابق— إظهار لبقاء الوجوب، حيث لا مقتضي تشريعاً له سواه، كما أنه إظهار لبقاء اليقين به، حيث لا مقتضي خارجياً غيره. ومنه يتضح أن الفعل قابل لأن يكون إبقاء عملياً لليقين بالوجوب، ولأن يكون إبقاء عملياً للوجوب المتيقن، وبعد قبوله لكلا الأمرين، لا موجب لصرف نقض اليقين عملاً إلى نقض اليقين عملاً. مع أنه هناك شواهد على ارادة الانتقال من حرمة نقض اليقين عملاً، لامن حرمة نقض اليقين عملاً. فمن الشواهد— ما قد مناه أنفاً— من أن الأخبار إذا كانت متكفلة للحجية— فلا محالة— إما يراد منها الوساطة في التنجز، وليس هو إلا اليقين السابق، دون الكون السابق. وإما يراد منها الوساطة في الإثبات عنواناً، وليس إلا اليقين السابق.

إذ الكون السابق ليس بقاؤه عنواناً واسطة في إثبات بقاءه، وليس مفاد الأخبار إلا حرمة النقض، فلا يناسب وساطة الكون السابق عنواناً لبقائه.
وبعبارة أخرى يصح التعبد بالحكم المماثل بلسان ابقاء الوساطة في إثباته عنواناً، وهو اليقين السابق.

وأما الكون السابق، فلم يكن واسطة في إثبات نفسه حتى يصح التعبد بمماثله بلسان ابقاء الوساطة في إثباته.

ويشهد له أيضاً ما قدمناه من المقابلة بين الناقض والمتقوض، ونقض اليقين عملاً
تتحفظ به المقابلة، دون نقض المتيقن عملاً.

ويشهد له أيضاً ما قدمناه من أن وثاقة اليقين هي المقتضية للتمسك به كناية عن
العمل، دون نفس المتيقن، كما قربناه سابقاً.

ويشهد له أيضاً إن جعل الحكم المماثل، وإن كان في ظرف الشك، إلا أنه بلسان
الابقاء وترك النقض.

ومن الواضح: إن استمرار اليقين إلى حصول اليقين بخلافه، أو إلى حصول الشك
في نفسه أمر معقول. فصح التعبد بالحكم بلسان ابقاء اليقين وعدم حله بالشك، بخلاف
الواقع، فانه — حدوداً وبقاءً — لا يعقل أن يكون منوطاً باليقين والشك، حتى يؤمر ببقاء
الواقع، وعدم نقضه بالشك. فتدبر جيداً.

ومنها: إن الفعل الذي جعل له حكم مماثل، هل هو مصداق ابقاء اليقين، وتركه
نقض له؟ وكذا بالاضافة إلى المتيقن؟ أو ملزوم للابقاء والنقض، بحيث إذا كان مصداقاً
لعنوان الابقاء صح الأمر بالفعل حقيقة بهذا العنوان؟

ومثله الكلام في تصديق العادل، هل هو عنوان للفعل أو لازمه؟ فعلى المصدقية،
فالعنوان والفعل عنوان ومعنون، وعلى التلازم لازم وملزوم، والكناية إنما تكون على
الثاني، دون الأول.

توضيحه: إن الابقاء العملي ليس إلا إظهار بقاء الوجوب أو اليقين به بالعمل،
وكذلك التصديق العملي إظهار صدق العادل بالعمل.

فإن قلنا باتحاد الفعل التوليدى مع المتولد منه - كالأحراق مع الالتقاء في النار
— صح دعوى أن عنوان إظهار الصدق وإظهار البقاء صادق على العمل. وإن قلنا
بعدمه لما صح ذلك.

وقد أشرنا إلى وجهه مراراً، لأن الإيجاد والوجود متحدان بالذات، مختلفان
بالاعتبار، فالإظهار والظهور متحدان بالذات، مع أن ظهور البقاء وظهور الصدق غير
متحد مع الفعل، بل موجودان متباينان، ويلزمه عدم اتحاد الإظهار مع الفعل، بل الفعل
مابه الظهور، والإظهار، لا عينها — كما لا يخفى — إلا أنك عرفت سابقاً أن قضية
(لا تنتقض)، إذا كانت كناية؛ لا موجب لجعل النقض عملياً، بل يمكن جعله حقيقياً
عنواناً.

بيانه: إن الإيجاب — كما عرفت — له اقتضاء تشريعي للفعل، واليقين بالوجوب له

اقتضاء تكوييني للفعل، والفعل من مقتضيات الايجاب — بمعنى — ومن مقتضيات اليقين — بمعنى آخر — فله الكاشفية عن أحد المقتضيين.

والفرق بين الوجهين: إن الأول أمر باللازم للانتقال إلى الأمر بملزومه، والثاني أمر بالملزوم للانتقال إلى الأمر بلازمه، فيمكن أن يجعل النهي — عن نقض اليقين — نهياً عن التنقض العملي، وهو الترك الكاشف عن عدم اليقين الباعث للعمل.

ويمكن أن يجعل النهي — عن نقض اليقين — نهياً عن حلّه حقيقة في مقام النهي عن ترك مقتضاه؛ إذ مع حلّه لامقتضي للعمل، وحيث أن النهي عن النقص كناية، لم يتعلق به إرادة جدية، فليس طلب ترك نقضه الحقيقي — عنواناً وكناية وتوطئة للانتقال إلى حرمة ترك مقتضاه — طلب أمر محال جداً. ومع هذا، فصرف النقص الظاهر في الحقيقي إلى النقص العملي بلا موجب، فتدبر جيداً.

ومنها: إنه هل اليقين المأخوذ في موضوع الحكم، كاليقين الذي هو طريق إلى الحكم، أو إلى موضوعه، من حيث شمول أخبار الباب له؟ أم يختص بالثاني؟

فنقول: أما إذا أريد نقض اليقين بعنوان الكناية، فقد عرفت أن وجه التلازم اقتضاء اليقين للباعثية للعمل، فيكون العمل من مقتضيات اليقين، فيكون ابقاءً عملياً لليقين، وتركه نقضاً عملياً له.

واليقين المأخوذ في الموضوع مقوم لموضوع الحكم لا باعثية له للجري على وفقه خارجاً، ليكون كاليقين الذي هو طريق إلى الحكم بلا واسطة أو بواسطة تعلقه بموضوع الحكم.

وأما إذا أريد نقض المتيقن، فالتلازم لأجل اقتضاء المتيقن تشريعاً للعمل، إما بلا واسطة كالحكم، أو بواسطة كالموضوع، فانه يقتضي الحكم لما فيه من الفائدة الباعثة على جعله.

فربما يتوهم: أن هذا المعنى من الاقتضاء لا ينافي جزئية اليقين لموضوع الحكم، فيكون المتيقن الذي يجب ابقائه أعم من أن يكون متقوماً باليقين أولاً. فيكون الجري على مقتضى الحكم الذي هو باقتضاء موضوعه ابقاءً للحكم لموضوعه عملاً.

ويندفع بالفرق بين هذا الموضوع، وسائر الموضوعات، فان بقاءها، وبقاء حكمها مشكوك بعد تيقنها، فيكون الجري على وفقها ابقاءً، وتركه نقضاً لهما عملاً بالشك، بخلاف الموضوع المتقوم باليقين، فان الموضوع التام بعد زوال اليقين وتبدله بالشك مقطوع الارتفاع، فليس رفع اليد — عن الحكم عملاً — نقضاً له بالشك، بل باليقين بزوال موضوعه التام.

وأما إجراء الاستصحاب — في الجزء الآخر — بلحاظ الأثر التعليلي المرتب عليه، عند انضمام ما نزل بمنزلة اليقين بالواقع — فعلاً — إليه، ففيه كلام قد تعرضنا له في مباحث القطع، فراجع^١.

ومنها: إن حرمة نقض اليقين في نفسها، هل تعم الشبهة الحكمية والموضوعية؟ أم يختص بالأولى؟ أم يختص بالثانية بلحاظ موردها؟

ولا يخفى عليك أن نقض اليقين، وإن كان أعم مما إذا تعلق اليقين بالحكم أو بالموضوع، والموضوع وإن كان قابلاً للتنزيل كالحكم، إلا أن نقض اليقين بالحكم اسناد له إلى ماهوله، فإن الفعل مما يكون ابقاء عملاً لليقين بوجه، وللمتيقن بوجه آخر. وإسناد نقض اليقين إلى الموضوع اسناد إلى غير ماهوله، لأن اليقين بالموضوع لا باعثية له بنفسه، بل بلحاظ انبعاث اليقين بحكمه منه، والموضوع المتيقن لا اقتضاء تشريعي له، بل لحكمه.

والجمع بين الاسنادين في كلام واحد، وإن كان معقولاً — كما بيناه في أوائل البراءة عند التعرض لجديث الرفع^٢ — لكنه مخالف للظاهر؛ إذ الظاهر من الاسناد الكلامي كونه إلى ماهوله.

وقبول الموضوع للتنزيل — بلحاظ التعبد بحكمه — لا يجدي في دفع هذا المحذور. كما أن دعوى — إنه من قبيل الاختلاف في المحققات والمصاديق، مع وحدة المفهوم والمعنى، نظراً إلى أن المعنى عنه جعل الحكم المماثل، وإن كان بحسب المصادق تارة جعل الحكم المماثل للمتيقن، وأخرى جعل الحكم المماثل لحكم المتيقن — لا يجدي أيضاً في حفظ ظهور (لا تنقض اليقين) من حيث اسناد النقض إلى ماهوله، والا كان لازمه جعل الحكم المماثل لخصوص المتيقن؛ لأن ملزومه نقض اليقين بالحكم عملاً، فإنه الموافق لظهور الاسناد إلى ماهوله.

كما أن جعل اللازم والملزوم خصوص جعل الحكم المماثل للحكم المتيقن، مع تعميم اليقين بالحكم — من حيث انبعاثه عن اليقين بالموضوع وعدمه — لا يجدي؛ إذ التنزيل في الحكم مع الشك في موضوعه، من دون تنزيل في موضوعه، لا معنى له. فالتحقيق: إن هذه المحاذير إنما ترد إذا أريد نقض اليقين، أو المتيقن عملاً من المعنى

(١) ج ٣: التعليقة: ٢٥: ذيل قول الماتن «قده» «وما ذكرنا في الحاشية في وجه تصحيح لحاظ واحد الخ» و

التعليقة: ٢٦.

(٢) ج ٤: التعليقة: ١٢: ذيل قول الماتن «قده» «فإن ما لم يعلم من التكليف مط الخ».

الكنائي، فإنه ينقسم إلى ماهوله وغير ماهوله.

وأما إذا أريد منه نقض اليقين حقيقة — عنواناً — لانقض اليقين عملاً حقيقة، فحلّ اليقين بالحكم أو بالموضوع حقيقة ملزوم لعدم الفعل.

فيصح جعل الحكم المائل لمتعلق اليقين أو لحكمه بالنهي عن نقض اليقين بالحكم، أو بالموضوع حقيقة — عنواناً وتوطئة — من دون مخالفة للظهور بوجه؛ لأن النقض الحقيقي يتعلق بالحكم وبالموضوع معاً، وليس كالنقض العملي المختص بالحكم.

فالمعنى الكنائي معنى واحد يعم الحكم والموضوع، من دون محذور في الاسناد — ثبوتاً وإثباتاً — وهو بدلالة الاقتضاء يقتضي في كل مورد لازماً يناسبه.

فحلّ اليقين بالحكم لازمه رفع اليد عنه، وحلّ اليقين بالموضوع، لازمه رفع اليد عن حكمه، والمجموع — حقيقة — هو الحكم المائل، إما لنفس المتيقن أو لحكمه.

(٢٥) قوله قدس سره: فإنه لو كان المراد منه اليقين الحاصل ... الخ

لا يخفى عليك: أن قوله في السؤال (فنظرت فلم أر شيئاً)^٢ إن كان مجرد عدم الرؤية، وعدم اليقين بالنجاسة، فهو محقق للشك الذي هو أحد ركني الاستصحاب، وإن كان كناية عن اليقين بعدم الاصابة — كما هو المتعارف في مقام بيان عدم شيء قابل للرؤية التعبير بعدم الرؤية — فهو محقق لليقين الذي هو أحد ركني قاعدة (اليقين)، لكنها تتوقف على الشك الذي يصح معه التعبد الظاهري، وهو موقوف على أن يراد من قول السائل (فرايت فيه) رؤية نجاسة بعد الصلاة، لا رؤية تلك النجاسة التي ظن باصابتها وتفحص عنها.

وحيث أن النجاسة المرئية — يحتمل أن تكون تلك النجاسة التي أيقن بعدمها، وأن تكون نجاسة أخرى أصابته بعد الصلاة، فيتحقق به الشك الذي هو أحد ركني قاعدة اليقين.

وأما إذا كان المراد من قوله (فرايت فيه) — كما هو الظاهر — رؤية تلك النجاسة، فلا شك حتى يكون مجال لقاعدة اليقين.

ومما ذكرنا تبين أن فرض إرادة قاعدة اليقين مساوق لفرض عدم الاشكال الآتي، من كون الاعادة نقضاً لليقين باليقين، وفرض إرادة الاستصحاب يجامع الاشكال

(١) الكفاية ٢: ٢٩٠.

(٢) الصحيحة الثانية: الوسائل ٢: ص ١٠٦١ الباب ٤١ من ابواب النجاسات: الحديث ١.

وعدمه، لأن حمل عدم الرؤية على ظاهره—من عدم اليقين—يكفي في إرادة الاستصحاب. وحينئذ، فإن كان المراد من قوله (فرايت فيه) رؤية تلك النجاسة المفروضة ورد إشكال الاعادة.

وان كان المراد رؤية نجاسة ما، لم يرد الاشكال المزبور، إلا أن الظاهر منه أيضاً، حيث كان رؤية تلك النجاسة، كان المورد متعيناً في الاستصحاب، والاشكال مخصوصاً به.

(٢٦) قوله: ولا يكاد يمكن التفصي عن هذا الاشكال إلا بأن يقال... الخ^١ تحقيق الحال يقتضي بيان الاحتمالات لما هو شرط أو مانع، من الطهارة والنجاسة في باب الصلاة:

أحدها: أن تكون الطهارة الواقعية شرطاً واقعياً، والطهارة التعبدية الظاهرية شرطاً فعلياً بمعنى أن الطهارة التي أخبرت بها البينة، أو الطهارة المتيقنة سابقاً المشكوكة لاحقاً، أو الطهارة المشكوكة جعلت لها الشرطية فعلاً، كجعل الشرطية واقعياً للطهارة الواقعية. فالصلاة المقرونة باحدى الطهارتين مقرونة بالشرط حقيقة، وعليه فلا ينكشف فقد الشرط بوقوع الصلاة في النجاسة الواقعية. وفيه أولاً: إنه لا ريب في صحة صلاة من اعتقد الطهارة، وكان في الواقع نجساً، فانه لا طهارة واقعية ولا تعبدية.

وثانياً: إن شرطية الطهارة التعبدية—بقاعدة الطهارة—لاباس بها، لأن مفاد (كل شيء طاهر)^٢ جعل الطهارة، وجعلها جعل أحكامها التكليفية والوضعية ومنها الشرطية، فالتعبد بها تعبد بشرطيتها، بخلاف التعبد بدليل الامارة، أو بدليل الاستصحاب، فان مفاد الأول تعبد بوجود الشرط، فيفيد التعبد بآثار وجود الشرط، كجواز الدخول في الصلاة، وبعد انكشاف النجاسة ينقطع التعبد.

ومفاد الثاني تعبد ببقاء الشرط الموجود، فيفيد التعبد ببقاء آثار الشرط الموجود، فحاله حال دليل الامارة.

ولذا لاشبهة في إعادة الصلاة بعد انكشاف فقد سائر الشرائط، مع التعبد بوجودها، أو ببقائها قبل انكشاف فقدها.

(١) الكفاية ٢: ٢٩٠.

(٢) الوسائل ج ٢: الباب ٣٧ من ابواب النجاسات: ص ١٠٥٤: الحديث ٤.

ويمكن أن يقال: إن دليل الامارة — بناء على الظرفية المحضة — كذلك، وأما بناء على الموضوعية، فيمكن أن يكون المأتي به في هذا الحال مشتملاً على مقدار من المصلحة، لا يبقى معه مجال لاستيفاء الباقي بالاعادة، أو القضاء، فعدم وجودها غير كاشف عن وجدان الشرط، وجعل الشرطية.

ويمكن أن يكون المأتي به — من حيث تعنون ما اقترن به بعنوان أنه أخبر به العادل، أو مما أيقن به سابقاً — ذا مصلحة يساوق مصلحة المقترن بالشرط الواقعي، فيستحق جعله شرطاً في هذه الحال.

وعليه فاستكشاف الشرطية للطهارة التعبدية — من دليل الامارة أو دليل الاستصحاب بقريئة عدم وجوب الاعادة، والتعليل بوجود الشرط، لا بعدم امكان استيفاء مصلحته بالاعادة — معقول وإن لم نقل بالاجزاء، ولا بعدم جعل الشرطية في سائر موارد الامارات والاستصحابات.

ثانيها: أن تكون الطهارة الواقعية شرطاً واقعياً، واحراز الطهارة التعبدية شرطاً ظاهرياً فعلياً. وحينئذ لا إعادة، فان انكشاف خلاف الطهارة التعبدية لا يلزم انكشاف وقوع الصلاة بلا شرط، فان إحرازها ليس له انكشاف الخلاف.

وفيه أولاً: ما ذكرناه من النقض بصحة صلاة من اعتقد الطهارة، مع أنه لا طهارة واقعية، ولا إحراز للطهارة التعبدية.

وثانياً: أن كون الطهارة المشكوكة — في موارد الامارة، والاستصحاب، وقاعدة الطهارة — تعبدية ليست إلا بمعنى الحكم عليها بما يماثل حكم الطهارة الواقعية، وذلك الحكم الذي به تصير الطهارة تعبدية: إما الشرطية، وإما حكم آخر من جواز الدخول معها في الصلاة.

فان اريد الأول، فحيث أن المفروض إن إحراز الطهارة التعبدية شرط، فالاحراز مقوم لما هو موضوع الشرطية، ولا يعقل شرطية إحراز الطهارة المجعولة لها، وللاحراز الشرطية، كما ذكرناه في مبحث أخذ القطع بالواقع التعبدية في موضوع ذلك الحكم التعبدية، فراجع ٢.

ولافرق بين ما إذا ثبتت شرطية الاحراز أيضاً بدليل الاستصحاب، أو بدليل آخر،

(١) الظاهر زيادة كلمة «عدم»

(٢) ج ٣: التعليق: ٢٧ ذيل قول الماتن «فده» «لايكاد يمكن ان يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس الحكم الخ».

لأن المحال لا يقع بدليل أو بدليلين.

وإن أريد الثاني بمعنى أن الصلاة— المقرونة بما يجوز معه الدخول فيها—مقرونة بشرطها حقيقة. فالتعبد بجواز الدخول يحقق جزء موضوع الشرط، وإحرازه جزء الآخر. فيه: إن شرطية الاحراز المتعلق بالطهارة التعبدية:

إن كانت مجعولة بدليل الاستصحاب، فمن الواضح أن قوله (عليه السلام)— (لا تنقض) هنا بحسب الانطباق على المورد—إما يفيد التعبد بجواز الدخول، أو بالشرطية، ولا معنى لأن يتكفل لتعبدين طويلين.

وإن كانت بدليل آخر، فلا محالة ليست الشرطية المجعولة شرطية ظاهرية تعبدية؛ إذ ليست شرطية إحراز الطهارة التعبدية مورد حكاية العادل، أو مورد اليقين والشك، أو مورد قاعدة أخرى؛ لتدل أدلتها على التعبد بشرطيته فعلاً ظاهراً.

بل لا بد من أن يكون ذلك الدليل متكفلاً لشرطية الاحراز واقعاً،—على حد شرطية الطهارة الواقعية واقعاً—

ويرد عليه حينئذ بعد عدم الجامع بينها: إن مقتضى شرطية الطهارة الواقعية، من دون تقييد بإحرازها بقائها على الشرطية عند عدم إحرازها، الذي هو موقع التعبد بها، الذي يتعلق به الاحراز المقوم لموضوع الشرطية،—فلا محالة—تكون الصلاة المأتي بها مع إحراز الطهارة التعبدية فاقدة لشرط واقعي آخر عند فقد الطهارة الواقعية.

والمفروض أن كليهما شرط واقعي، لأن أحدهما واقعي والآخر فعلي ظاهري، ولا يعقل التخيير بين الطهارة الواقعية، وإحراز الطهارة التعبدية؛ لأن مفروض الكلام في هذا الاحتمال إطلاق شرطية الطهارة الواقعية لصورتها إحرازها وعدمه، ومع اجتماع شرطيتها في صورة عدم إحراز الطهارة الواقعية، كيف يعقل التخيير بينهما في الشرطية؟!

ثالثها: أن يكون إحراز الطهارة الواقعية وجداناً شرطاً واقعياً، وإحراز الطهارة الواقعية تعبداً شرطاً ظاهرياً فعلياً، فيندفع النقض المتقدم، لكون نفس إحرازها وجداناً شرطاً واقعياً.

لكنه يرد عليه النقض بما إذا اعتقد النجاسة، وصلى بحيث تحقق منه قصد القربة للغفلة عن مانعيتها؛ لاعن أصلها، وكان في الواقع طاهراً، فإن صلاته لاقتراها بجميع شرائطها صحيحة، مع أنه لم يحرز الطهارة—وجداناً ولا تعبداً—

مضافاً إلى أنه لا دليل على التعبد بالاحراز، ليكون الاحراز تعبدياً، بل الأدلة متكفلة للتعبد بالطهارة، وإحراز التعبد بها وجداني لا تعبدية. فالتعبد بالاحراز إنما

يتحقق إذا كان دليل الامارة متكفلاً لتنزيل الامارة منزلة العلم، لا تنزيل مؤداها منزلة الواقع.

وكذا تنزيل اليقين السابق — في الاستصحاب — بنفسه منزلة اليقين بالفعل، لا تنزيل المتيقن منزلة الواقع، مع أنه ليس في مورد قاعدة الطهارة شيء ينزل منزلة العلم، حتى يكون من باب جعل — إحراز الطهارة الواقعية تعبداً — شرطاً فعلياً، بل ليس فيها إلا التعبد بالطهارة.

مضافاً إلى أن شرطية — الاحراز التعبدي — تقتضي تعبدية الاحراز، مع قطع النظر عن الشرطية. فان كانت تعبدية بنفس الشرطية؛ لزم أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه كما مر^١.

وإن كانت تعبدية بحكم آخر — من جواز الدخول في الصلاة ونحوه — فان كان التعبد بالشرطية، والحكم الآخر بنفس دليل الامارة، أو الاستصحاب، فقد مرّ أن شيئاً منها لا يتكفل تعبدين طوليين.

وان كان التعبد بدليل آخر، فلا محالة ليس مفاده الشرطية الظاهرية الفعلية، إذ ليست الشرطية مورداً لشيء من الامارات والأصول والقواعد — كما مر — بل لابد من أن يكون شرطية الاحراز التعبدي واقعية — كشرطية الاحراز الوجداني —

وحيث أن تعبدية الاحراز غير متقيدة بعدم التمكن من الاحراز الوجداني، فعند عدم الاحراز الوجداني يكون الاحراز التعبدي شرطاً واقعياً، مع بقاء الاحراز الوجداني — المتمكن منه — على شرطية.

ولامعنى للتخيير بين الاحرازين؛ للزوم تقييد شرطية الاحراز التعبدي بعدم التمكن من الاحراز الوجداني، لابعدم الاحراز بنفسه، مع أنه خلاف ظاهر أدلة الامارات والأصول، أو الالتزام بشرطية الاحراز الوجداني إذا اتفق حصوله، وهو غير معقول في شرط الواجب المفروض تحصيله، وإنما هو شأن شرط الوجوب.

فاتضح أن شرطية الاحراز التعبدي بجميع وجوهه، كشرطية إحراز الطهارة التعبدية غير صحيحة. فتدبر.

رابعها: أن تكون النجاسة المعلومة — ولو سابقاً — عند الالتفات إليها مانعة عن الصلاة، فالتقوض المتقدمة^٢ كلها مندفعة؛ فانه إما لانجاسة واقعياً، أو لاعلم بها، إلا أن

(١) في الاشكال على الاحتمال الثاني.

(٢) في الاحتمال الاوّل والثاني والثالث.

مقتضاه عدم المانع بعدم العلم، فلا موقع للتعبد بعدمها بالامارات أو الأصول والقواعد؛ للقطع بعدم المانع، وإن كانت النجاسة موجودة واقعاً.

وتعميم الاحراز للاحراز التعبدي، أو لاحراز النجاسة التعبدي، فيه جميع المحاذير المتقدمة في تعميم إحراز الطهارة المعمولة شرطاً فراجع^١.

خامسها: أن تكون النجاسة — التي لم تقم الحجة على عدمها — مانعة واقعاً بتعميم الحجة إلى العقلية والشرعية، فيكون الحجة ما يكون معذراً — عقلاً أو شرعاً — لا بمعنى الوساطة في إثباتها أو نفيها تعبداً، فإنه يوجب خروج العلم بعدم النجاسة؛ فإنه لا وساطة له في نفيها تعبداً، مع ان التعبد بعدمها — في موارد البينة على عدمها، أو استصحاب عدمها — مع عدم المانعية لها واقعاً لا معنى له.

ولا يعقل مانعيها واقعاً، لولا التعبد بعدم مانعيها فعلاً ظاهراً، بخلاف ما إذا كانت الحجية بمعنى المعذرية — عقلاً أو شرعاً — فإنه لولا المعذر العقلي، أو الشرعي، لها المانعية الواقعية.

ومع وجود المعذرا مانعية لها واقعاً، فالمعذر دافع للمانعية لارافع لها، وجعل المعذر شرعاً أيضاً لدفع المانعية؛ لأن لا يقع المصلي — مثلاً — في كلفة المانع لولا المعذر، لالرفع مانعيها ظاهراً أو واقعاً.

والذي يوافق الاخبار، وفتاوي علمائنا الأخيار هذا الوجه الأخير. وليست الطهارة الواردة في الروايات والكلمات إلا عدم النجاسة، فإن النجاسة هي القذارة المنفرة شرعاً واقعاً، كما أنها عرفاً كذلك، فالطهارة ليست إلا الخلو عنها، وليست هي — كالطهارة من الحدث — أمراً وجودياً، وحالة معنوية نورانية، والنجاسة إذا كانت مانعة فعدمها شرط. ولهذا — تارة — يقال: بأن النجاسة مانعة، — وأخرى — يقال: إن الطهارة شرط.

إذا عرفت ما ذكرناه — من المحتملات — تعرف ما في ما افاده شيخنا (قدس سره) في مقام دفع الاشكال عن التعليل^٢ بجعل الشرط إحراز الطهارة التعبدي، دون نفس الطهارة التعبدي، نظراً إلى انكشاف خلافها في الثاني، دون الاول.

فانك قد عرفت — في بيان الاحتمال الثاني المتقدم تفصيلاً — أن شرطية إحراز الطهارة التعبدي بجميع وجوهه غير صحيحة.

(١) الى الاحتمال الثالث.

(٢) الكفاية ٢: ٢٩٠.

مضافاً إلى أن الظاهر من التعبد بالطهارة هو التعبد بأحكامها، لا التعبد بأحرازها، فيناسبه التعبد بشرطيتها بنفسها، دون التعبد بشرطيتها على تقدير إحرازها. وبالجملة: إذا كانت الطهارة المتيقنة سابقاً المشكوكة لاحقاً شرطاً كان التعليل حسناً، فإن قوله عليه السلام: (لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت) ^١ تعليل بوجود ذات الشرط.

وقوله عليه السلام: (فليس ينبغي لك ... الخ) ^٢ بيان لجعل الشرطية، يجعل عدم وجوب الاعادة من باب جعل الملزوم يجعل لازمه، فإن لازم كون الصلاة مقترنة بشرطها عدم لزوم الاعادة، فلا مصداق لنقض اليقين بالطهارة — بعد اليقين بوقوع الصلاة في النجاسة — إلا الاعادة، وهي نقض لليقين بوجود الشرط بالشك واعتناء به، وعدم الاعتناء بشرطية. بخلاف ما إذا كان إحراز الطهارة التعبدية شرطاً، فإنه إن أريد جعل شرطية بنفس قوله عليه السلام: (وليس ينبغي لك) فهو — على فرض معقوليته — خلاف الظاهر.

فإن الظاهر عدم لزوم الاعادة بجعل الشرطية لما تعبد به، وهي الطهارة الخاصة المجعولة صغرى لتلك الكبرى، لا أمر آخر. وإن أريد تحقيق الصغرى — لتندرج تحت كبرى مجعولة بدليل خارج — كان حاله حال تعليل عدم لزوم الاعادة باقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء — في الاشكال الذي أورده عليه —.

إلا أن ظاهره — كما يشهد له ما أفاده (قده) فيما بعد — هو الشق الأول، فلا يرد عليه ما ذكرناه على الشق الثاني، كما أورده عليه بعض أجلة العصر ^٣.

هذا كله بناء على شرطية الطهارة التعبدية بالمعنى المزبور. وأما بناء على ما اخترناه — من كون النجاسة الواقعية لولا المَعذر عنها مانعة عن الصلاة — فالتعليل بيان للمعذر بذاته، بقوله عليه السلام: (لأنك كنت على يقين من طهارتك) أي اليقين بعدم النجاسة سابقاً، ولمعذريته المجعولة بقوله عليه السلام: (فليس ينبغي لك). فالصلاة — حيث أنها غير مقترنة بالمانع، لاقترائها بالمعذر الدافع لمانعية النجاسة — صحيحة، لا إعادة لها.

(١) و(٢) الصحيحة الثانية، الوسائل ج ٢: الباب ٤١ من ابواب النجاسات: الحديث ١.

(٣) المحقق الخائري «قده» في درره ٢: ١٦٣.

فهو أيضاً من باب جعل الملزوم — وهي المذرية — يجعل لازماً — وهو عدم لزوم الاعادة — والمذرية كالمنجزية شرعاً من الاعتبارات المجعولة، وليست المذرية هنا من حيث العقوبة حتى يقال:

إن عدم العقوبة، لا ينافي اقتران الصلاة بالمانع الواقعي، بل المذرية هنا من حيث الكلفة الوضعية، فترجع إلى أنه لا تبعة من حيث الوضع، مع وجود اليقين السابق بعدم النجاسة، ولو كانت بوجودها الواقعي مانعة، كانت تبعتها وضعاً على حالها. فتدبره، فانه حقيق به.

(٢٧) قوله قدس سره: إن الطهارة، وإن لم تكن شرطاً فعلاً... الخ^١ حاصله: كفاية كونها شرطاً اقتضائياً طبعياً في التعبد بها، من دون حاجة إلى جعل الشرطية لها فعلاً، كما كانت في غير هذه الحال؛ إذ المفروض كون إحراز ما هو شرط اقتضائي تعبداً، شرطاً فعلياً.

والتحقيق: إن مقتضي التعبد الاستصحابي لباً جعل الحكم المماثل — إما تكليفاً أو وضعاً — وعليه فالحكم الاقتضائي: إما أن يراد منه الحكم الثابت بثبوت مقتضيه، أو يراد منه الحكم المجعول لذات الموضوع، مع قطع النظر عن عروض عارض.

فإن أريد الأول، فلا حكم واقعي في هذه الحال، بل مجرد وجود المقتضي له، فلامعنى للتعبد بمماثله، كما أن مقتضيه واقعي، لا جعلي، حتى يتعبد بمماثله.

وإن أريد الثاني، فذات الموضوع، وإن كان لها حكم إنشائي مجعول، لكن المفروض عدم شموله لصورة عروض هذا العارض، فلا حكم واقعي في هذه الصورة للطهارة الواقعية، حتى يتعبد بمماثله فيها.

ومع قطع النظر عن الحكم لا يعقل التعبد الاستصحابي، ولا غيره مما يكون لبه جعل الحكم المماثل، فأية فائدة في كون الطهارة محكومة بحكم اقتضائي؟!!

ولا يمكن الالتزام بشرطية الطهارة الواقعية واقعاً، وعدم فعليتها في هذه الصورة، بل الفعلي غيرها، وهو إحراز الطهارة التعبدية، فإن الجهل بها، وإن كان مانعاً عن فعليتها، إلا أنه بعد ارتفاع الجهل تصير الشرطية فعلية، وإن كان المصلي واجداً لشرط آخر في هذه الحال.

وحديث الاجزاء — وتدارك المصلحة الواقعية باقتران الصلاة بشرطها الفعلي —

لا يتوقف على جعل إحراز الطهارة التعبدية شرطاً، بل لو كانت بنفسها أيضاً شرطاً؛ لكن في التدارك، كما مر في الحاشية المتقدمة.

بل لا بد لمن يسلك هذا المسلك من تقييد شرطية الطهارة الواقعية بغير صورة الجهل، والإلتزام بأن الصلاة واجدة لما هو شرطها، لا فاقدة له ومتدركة بشيء.

(٢٨) قوله قدس سره: مع كفاية كونها من قيود الشرط... الخ^١

حاصله كفاية التعبد بجزء الموضوع، مع وجود الجزء الآخر قهراً، ومرجه إلى جعل الشرطية — فعلاً — للطهارة المتيقنة سابقاً المشكوكة لاحقاً، لا من باب التعبد بتمام الموضوع، ليكون خلفاً، بل من باب التعبد بجزئه، لوجود جزئه الآخر، بقريئة تعليل عدم الاعادة به.

وقد مر الجواب عنه في الحاشية المتقدمة^٢:

فإن إحراز الطهارة المتعبد بها راجع إلى إحراز الطهارة المجعولة شرطاً، مع أن الاحراز مقوم لموضوع الشرطية، فيلزم أخذ الاحراز المتأخر عن الشرطية في موضوع الشرطية — كما فصلنا القول في نظيره في مباحث القطع^٣.

وأما تنزيل إحراز الطهارة سابقاً منزلة إحراز الطهارة بالفعل، فهو وإن كان خالياً عن هذا المحذور، لكنه خلاف مبناه (قده) من جعل الطهارة بنفسها شرطاً واقعياً في غير هذه الحال.

مضافاً إلى ما فيه من وجوه الاشكال، كما تقدم في الحاشية السابقة^٤ فراجع.

(٢٩) قوله قدس سره: نعم ولكن التعليل إنما هو بلحاظ حال... الخ^٥

فانه حال جريان الاستصحاب، فيناسبه التعليل بما هو المناسب لهذه الحال، ومن الواضح أن عدم الاعادة قبل انكشاف الخلاف للبناء على وجود الشرط واقعياً لا بمجرد الأصل، فانه المناسب لمقام انكشاف الخلاف.

(١) الكفاية ٢: ٢٩٢.

(٢) التعليقة: ٢٦ ذيل قول المصنف: «ولا يكاد يمكن التفصي...» عند الاحتمال الثاني والثالث.

(٣) ج ٣: التعليقة: ٢٧ ذيل قول الماتن «قده» «لا يكاد يمكن ان يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس الحكم

«الخ».

(٤) التعليقة: ٢٦ عند الاحتمال الثالث.

(٥) الكفاية ٢: ٢٩٣.

مع أن موقع جريان الاستصحاب، حيث أنه قبل الدخول في الصلاة، فلاجل التنبيه — على حجية الاستصحاب — حسن التعليل بكونه على طهارة تعبداً، لا بكونه محرزاً لها.

اقول للطهارة المستصحية آثاراً وأحكام:

منها: جواز الدخول في الصلاة، فان الامتناع عن الدخول اعتناء بالشك في وجودها، ولا يجوز نقض اليقين بوجودها بالشك في وجودها.

ومنها: عدم وجوب إعادة الصلاة قبل انكشاف وقوعها في النجاسة، إذ هي أيضاً اعتناء بالشك، ففقتضى حرمة نقض اليقين بالشك عدم الاعادة، لأنها نقض لليقين بالشك.

ومنها: عدم وجوب الاعادة بعد انكشاف الخلاف، وحيث أن هذه الحال موقع انقطاع التعبد، فليست الاعادة في هذه الحال مصداقاً لنقض اليقين بالشك من أول جريان الاستصحاب.

فالتعبد الاستصحابي من الأول لم يكن مقتضياً لعدم الاعادة في هذه الحال، فالتعليل لعدم الوجوب الغير المجامع لفساد الصلاة، بما يناسب عدم الوجوب، المجامع لفساد الصلاة — غير صحيح^١ والتنبيه على حجية الاستصحاب لا يصحح تعليل الشيء بما ليس علة له، بل لغيره، مع أن التعليل لو كان باحراز الطهارة التعبدية قبل الصلاة، لكان دالاً على حجية الاستصحاب أيضاً حيث لا إحراز للطهارة التعبدية، إلا مع حجية الاستصحاب.

وبالجملة: لا يحسن التعليل لعدم لزوم إعادة المشروط إلا بوجود شرطه، لا بالبناء على وجود شرطه الواقعي الاقتضائي، مع انكشاف عدمه. وما يمكن ان يقال في حسن التعليل وجوه:

(١) توضيحه: إن عدم وجوب الاعادة — الذي لا يجامع لفساد الصلاة — هو ما إذا كان الشرط إحراز الطهارة، وذلك لأن الشرط موجود سواء انكشف الخلاف أم لا . وأما عدم وجوب الاعادة — الذي يجامع لفسادها — هو ما إذا كان الشرط نفس الطهارة التعبدية، فانه إذا انكشف الخلاف تبين أن الصلاة غير واجدة لشرطها، فكانت فاسدة، فالتعليل لإثبات عدم وجوب الاعادة على النحو الأول بكلام يناسب عدم وجوب الاعادة على النحو الثاني غير صحيح . وسيأتي تفصيله منه «فده» في ذيل كلام الماتن «فده»: «لا يكاد يصح التعليل...» التعليقة: ٣٠.

منها: إن إحراز الطهارة السابقة— حيث كان منزلاً منزلة إحرازها بالفعل— صح التعليل بقوله عليه السلام (لأنك كنت على يقين)^١ كما هو ظاهر الصحة، فالعلة كونه على يقين، لا كونه متطهراً.

إلا أنه مبني على كون الشرط الواقعي إحراز الطهارة وجداناً، لانفسها. وأيضاً يبتنى على كون قضية (لا تنقض) مسوقة لترتيب آثار اليقين لا المتيقن— كما هو مبني شيخنا^٢ قدس سره وغيره—.

ومنها— إن القضية المزبورة، وإن كان مفادها: لأنك كنت على طهارة، إلا أن الشرط— في هذه الحال— إذا كان إحراز الطهارة، فالطهارة— التي هي جزء الموضوع— هي الطهارة العنوانية المقومة لصفة اليقين، لا الطهارة الخارجية، وإلا لوجب الاعادة. ومن الواضح: إن الطهارة— العنوانية المقومة لصفة اليقين— لا يتخلف عنها، ولا يعقل أن يكون لها انكشاف الخلاف.

وبالجملة: الشرط مطلقاً هي الطهارة، غاية الأمر إن الشرط الواقعي هي الطهارة، التي لها مطابق في الخارج، والشرط الفعلي في حال الجهل هي الطهارة، وإن لم يكن لها مطابق في الخارج. ومقوم الاحراز هي الطهارة التي لا تتوقف على وجودها الخارجي، لأن المعلوم بالذات مقوم لصفة العلم لا المعلوم بالعرض.

وفيه إن طبيعي الطهارة، وإن كان محفوظاً في الذهن والعين، إلا أن الظاهر من قوله عليه السلام (لأنك كنت على يقين من طهارتك)^٣ لحاظ الطهارة فانية في مطابقتها الخارجي، وإبقاء مثلها مورد التعبد، لا إبقاء طبيعي الطهارة، وعنوانها المقوم للاحراز حتى لا يكون فرق بين شرطية إحراز الطهارة والطهارة العنوانية.

ومنها— إن الطهارة حيث أنها إذا وجدت لا تزول إلا برفع، فلها اقتضاء البقاء، والطهارة الثابتة اقتضاء عين الطهارة التي هي شرط واقعاً؛ فنزل الشارع الطهارة الاقتضائية منزلة الطهارة الواقعية الفعلية، واعطاها حكمها وهي الشرطية.

ومن المعلوم إن الطهارة الاقتضائية لا تزول برفعها، بل الزائل هي الفعلية، فصح تعليل عدم وجوب الاعادة، لمكان وجود الطهارة الاقتضائية التي هي شرط في هذه الحال بلسان وجود الطهارة الفعلية التي هي شرط واقعاً، حيث أن الأولى عين الثانية.

(١) و(٣) في الصحيحة الثانية: الوسائل ٢: ص ١٠٦١ .

(٢) راجع الكفاية ٢: ٢٨٧ وتعليقه المباركة على الرسائل عند بيان حقيقة «لا تنقض»: ١٨٨، تبعاً لاستاذ

المحقق الميرزا الشيرازي «قده».

وبناء على هذا لاجابة إلى جعل الاحراز شرطاً، بل نفس الطهارة الثابتة اقتضاء شرط.

وفيه ما قدمناه في بعض الحواشي المتقدمة: إن اقتضاء الطهارة للبقاء، ليس بمعنى كون نفسها سبباً لبقاء نفسها على حد سببية المقتضي لمقتضاه، حتى يقال: إن ثبوت المقتضي ثبوت مقتضاه—ولومع ثبوت المانع، أو الرافع عن تأثيره حدوداً أو بقاء—لتكون للطهارة هنا ثبوت اقتضاء، بل معناه إن الطهارة مسببة شرعاً عن سبب يقتضي طهارة مستمرة إلى أن يجيء سبب أقوى، فيزيلها، ويمنع عن تأثير سببها في بقائها.

فمع وجود الرافع في الواقع، لا طهارة حقيقة، وليس لها سبب موجود، ليكون الطهارة باقية ببقاء سببها اقتضاءً، بل ذلك الوضوء التدريجي المنصرم، كان سبباً لطهارة مستمرة إلى أن يحدث حدث رافع لها.

فليس هنا أمر ثابت بالذات، ليكون للطهارة ثبوت عرضي على حد ثبوت المقتضي بثبوت المقتضي، حتى يعطي لهذا النحو من الثبوت حكم الثبوت بالذات، ويصح التعبير عن أحدهما بالآخر، وقد قدمنا صحة التعليل بناء على شرطية الطهارة التعبدية، ولو في خصوص المقام، وبناء على مانعية النجاسة لولا المذرع عنها وضعاً. فراجع^١.

(٣٠) قوله قدس سره: لا يكاد يصح التعليل لوقيل باقتضاء... الخ^٢

تحقيق المقام: إن حسن التعليل—بناء على اقتضاء التعبد الاستصحابي للأجزاء—إما مع الالتزام بكون الاعادة بعد الانكشاف نقضاً. ولو بالواسطة، وإما لأمعه، بل مجرد منافاة لزوم الاعادة، مع حرمة نقض اليقين بالشك، فالمخذور على الأول: هي الناقضية، وعلى الثاني: هو الخلف.

فنقول: أما على الأول، فوجه الاشكال في صحة التعليل: إن النقص العملي فعل ما ينافي المتيقن، أو أثره، أي ما ينافي ما هو مورد اليقين والشك، أو ما ينافي أثر مورد اليقين والشك، وإلا ليس كل مناف لحكم مصداقاً للنقض، وليس مورد اليقين والشك إلا الطهارة، وليس أثرها—بناء على عدم جعل الشرطية لها في هذه الحال—الإجواز الدخول في الصلاة.

ومن الواضح: إن الامتناع من الدخول فيها مناف لجواز الدخول، فيكون مصداقاً

(١) تقدم في التعليق: ٢٦ ذيل قول الماتن «قده»: (ولا يكاد يمكن النصفي عن هذا الاشكال...).

(٢) الكفاية ٢: ٢٩٣.

للقض، كما أن الاعادة— قبل الانكشاف— مناف للبناء على وجود الطهارة، والمعاملة مع المشكوك معاملة المتيقن.

بخلاف الاعادة— بعد الانكشاف وانقطاع التعبد— فانه غير مناف لجواز الدخول، ولا للبناء على الطهارة— قبل الانكشاف— وليس عدم وجوب الاعادة على الفرض مورد اليقين والشك، ولا من آثاره، حتى يكون فعل الاعادة نقضاً لليقين بالشك.

فان قلت: الاعادة، وان لم تكن نقضاً لمورد اليقين والشك، ولا لأثره بلا واسطة، إلا أنها نقض له مع الواسطة، فان الأمر الظاهري بالصلاة— مع الطهارة المشكوك— مقتض لا يجادها، وهي علة لحصول مصلحتها، المساوقة للمصلحة الواقعية، القائمة بالصلاة المقرونة بالطهارة الواقعية، وحصول مصلحة الواقع علة لسقوط الأمر، المنبعث عنها واقعاً، وسقوطه علة لعدم لزوم الاعادة.

فالاعادة نقض لهذا المقتضي الأخير بلا واسطة، ونقض لأثر مورد اليقين والشك مع الواسطة، ولا فرق في النقض المنهي عنه بين نقض اليقين بلا واسطة أو معها.

قلت: ليس ترتب هذه المقتضيات على الطهارة— المتيقنة سابقاً، المشكوك— لاحقاً— ترتب الحكم على موضوعه، إلا نفس الأمر الظاهري الاستصحابي، المترتب على مورد اليقين والشك.

وليس النقض العملي المنهي عنه بلا واسطة، أو معها، إلا فعل ما ينافي الأثر الشرعي، المتقضي للجري على وفقه عملاً، المانع عن نقضه عملاً، فلو كانت المقتضيات المترتبة على الطهارة شرعية، كان لها الجري العملي على وفقها، والنقض العملي لها، دون ما إذا لم تكن شرعية، أو لم يكن ترتبها شرعياً، وقد عرفت أنه ليس مجرد كون شيء منافياً لشيء نقضاً عملياً له.

وأما تسليم كون الاعادة نقضاً لكنها مع الواسطة، والظاهر من النقض ما كان بلا واسطة، كما عن بعض الأجلة (قده)^١ فدفوع بأن الواسطة إذا كانت واسطة في العروض صح دعوى كونه خلاف الظاهر؛ لأن الاسناد فيه إلى غير ما هو له، وأما إذا كانت واسطة في الثبوت— كما قربناه— فلا مخالفة للظهور لانحفاظه بالاسناد إلى ما هو له حقيقة.

فالعمدة ما ذكرناه من عدم كون الاعادة نقضاً. فتدبر.

(١) هو المحقق الآشتياني «قده» في الجزء الثالث من شرحه على الرسائل: ٢٨.

ولا يخفى عليك أن ترتب المقتضيات المزبورة على مورد اليقين والشك، إذا كان كافيًا في صدق النقض، فلا وجه للإيراد عليه: بأن كون الإعادة نقضاً إنما هو بملاحظة الأمر الظاهري واقتضائه للأجزاء، فكيف يكون النقض، مع قطع النظر عنه محققاً، حتى يكون النهي عنه في قوة عدم إيجاب الإعادة—والحال إن الحكم لا يحقق موضوع نفسه— وجه عدم وروده: إن من كان متطهراً واقعاً يجوز له الدخول في الصلاة، وتلك الصلاة علة لحصول ملاكها الباعث على الأمر، وحصوله علة لسقوطه.

وحينئذ، فلا يجب الإعادة، فكما أن الامتناع في نفسه نقض كذلك الإعادة، والتعبد بالطهارة أمر بالصلاة معها، وموجب لعدم الإعادة، لكون الامتناع عن الدخول نقضاً، ولكون الإعادة بعد حصول الملاك نقضاً.

وأما إشكال عدم كون إيجاب الإعادة، وعدم إيجابها من الآثار الشرعية المترتبة على الطهارة، فهو وارد على أي حال. وسيأتي إن شاء الله تعالى الجواب عنه. هذا كله بناء على أن مفاد التعليل كون الإعادة نقضاً.

وأما على الثاني—وهو كون وجوبها خلفاً لمنافاته لحزمة نقض اليقين بالشك الراجعة لبأ إلى الأمر بالصلاة مع الطهارة المشكوكة المقتضي للأجزاء، وعدم وجوب الإعادة— فتقريبه: إن قوله عليه السلام: (لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت) تارة—من باب تعليل صحة الصلاة، وعدم لزوم الإعادة بوجود شرطها، بتحقيق موضوعها في السابق، وجعل الشرطية لها في حال الشك فيها.

وأخرى—من باب التوطئة لتحقيق الأمر الظاهري الاستصحابي المقتضي للأجزاء، حتى يكون وجوب الإعادة منفياً بمنافاته للأمر الظاهري المقتضي للأجزاء، إلا أن كون الإعادة داخلية تحت عنوان النقض المنهي عنه، لمكان وجود الشرط، وجعل الشرطية له بقاء، هو الظاهر، لأن الظاهر كفاية كبرى حرمة نقض اليقين في عدم وجوب الإعادة. بخلاف منافاة وجوب الإعادة للأمر بالصلاة، مع الطهارة الكذائية، فإنه لا ينافيه بالذات، بل يتبع اقتضائه للأجزاء، والملازمة غير ظاهرة، ولا مفروغ عنها، حتى يكفي في مقام نفي وجوب الإعادة بمجرد وجود الأمر الظاهري.

ومما ذكرنا يتضح فساد القياس بمثل قوله (الخمر حرام لأنه مسكر) بدعوى أنه لا يستقيم التعليل به إلا بملاحظة كبرى كلية، وهي: إن كل مسكر حرام، فالكبرى الكلية

في منصوص العلة دائماً مطوية، فكذا لا يضر هنا انطواء الكبرى الكلية، وهي: إن كل أمر ظاهري مقتضٍ للاجزاء، بعد تعليل عدم وجوب الاعادة بوجود الأمر الظاهري. وجه الفساد: إن تعليل عدم وجوب الاعادة بوجود الأمر الظاهري لا يكفيه الكبرى المناسبة للعلة، وهي: إن كلها كان الأمر الظاهري موجوداً، فالاعادة غير واجبة، — كما كان يكفي (كل مسكر حرام) في حرمة الخمر المعللة بالاسكار، بل لا بد من كبرى أخرى غير مستفادة من العلة، وهي: كل أمر ظاهري يقتضي الاجزاء، فلا يقاس انطواء هذه الكبرى بانطواء الكبرى في منصوص العلة، فلا تغفل.

ثم إن الظاهر من عبارة شيخنا الاستاذ (قده)^١ في تقريب حسن التعليل هو الوجه الأول، دون الثاني، كما يدل عليه قوله (قده) (موجبة لنقض اليقين بالشك)، وقوله (قده) في الهامش^٢ بلزوم النقص من الاعادة، وقد عرفت ما يتعلق به من النقص والابرام.

(٣١) قوله قدس سره: فانه لازم على كل حال ... الخ^٣

إن كان الغرض ورود الاشكال المتقدم على أي حال، فقد عرفت في أول البحث عن هذه الصحيحة: إن إرادة قاعدة اليقين منوطة بمحمل قوله (فرايت فيه) على رؤية نجاسة ما، لا تلك النجاسة المظنونة الاصابة، ومعه لا يقين بوقوع الصلاة في النجاسة، حتى يرد إشكال نقض اليقين باليقين.

وإن كان الغرض ورود إشكال آخر — بناء على إرادة قاعدة اليقين — بتقريب: إن قاعدة اليقين لا تجري حال الصلاة، بل بعدها، لتقومها بالشك المحقق برؤية نجاسة يحتمل أنها تلك النجاسة التي ظن إصابتها، ويحتمل أن تكون واردة عليه بعد الصلاة.

فعليه فلا أثر للقاعدة إلا عدم وجوب الاعادة، وهو أثر عقلي لا شرعي، ولا يرد نظيره على الاستصحاب؛ لأن المترتب على الطهارة قبل الصلاة — الذي هو موقع جريان الاستصحاب — هي الشرطية، ولازم اقتران الصلاة بشرطها في هذه الحال عدم الاعادة، لا أن المجمعول هو عدم وجوب الاعادة، ولا معنى للتعبد بالشرطية بعد الصلاة.

فيمكن الجواب عنه: بأن الاعادة أو عدمها — فيما يمكن التعبده به — راجع إلى جعل

(١) الكفاية ٢: ٢٩٣.

(٢) قال «قده» في الهامش في وجه التأمل:

«ان اقتضاء الامر الظاهري للأجزاء ليس بذلك الوضوح كي يحسن بملاحظته التعليل بلزوم النقص من الأعادة كما لا يخفى. انتهى»، راجع حقائق الأصول: ج ٢، ٤٢٠.

(٣) الكفاية ٢: ٢٩٤.

الوجوب بقاء، أو جعل عدمه بقاء، فرجع الأمر في قاعدة اليقين إلى التعبد بعدم الأمر بالصلاة بقاء.

نعم فيما لا يمكن التعبد به - كصورتى القطع بالامتنال أو بعدمه - فوجوب الاعادة وعدمه عقليان، راجعان إلى لزوم إطاعة الأمر وعدمه، لسقوطه بالطاعة. فتدريجياً.

(٣٢) قوله قدس سره: والاستدلال بها على الاستصحاب مبني ... الخ

توضيح المقام: إن محتملات الرواية ثلاثة:

أحدها إرادة اليقين بعدم إتيان الركعة الرابعة مثلاً، ويراد من حرمة نقض اليقين - بعدم إتيانها - إيجاب الركعة الرابعة، وأما كون اللزوم إتيانها موصولة، أو مفصولة، فانما هو بدليل آخر.

فإتيانها موصولة بالأدلة الدالة على مانعية الزيادة - من حيث التكبير والتسليم، ونحوهما -، وإتيانها مفصولة بما دل في المقام على لزوم التسليم قبل الشروع في الرابعة، والبدء فيها بالتكبير، وهكذا ...

وبالجملة: كما أن اعتبار سائر الشرائط - في الركعة الرابعة - ليست بدليل الاستصحاب بل باطلاق أدلة الشرائط الموجبة لاعتبارها في كل صلاة، سواء كانت واجبة واقعاً، أو ظاهراً.

فكذا اعتبار وصل الرابعة - بعدم تحليل ما يوجب فصلها - بتلك الأدلة، ودليل المورد مقيد لتلك الاطلاقات، لا لاطلاق دليل الاستصحاب، ومنه علم ما في المتن من المسامحة في دعوى التقييد لاطلاق النقض.

والتحقيق: إن صلاة الاحتياط، إما هي صلاة مستقلة، لها أمر مستقل، تكون على تقدير نقص الصلاة جابرة لها - من حيث مصلحتها - وعلى تقدير التامة نافلة، وإما هي جزء الصلاة التي وقع الشك في أثنائها، بحيث يدور أمرها بين وقوعها جزء - حقيقة - من الصلاة، على تقدير النقص، ولغواً صرفاً على تقدير التامة.

فان قلنا بالأول، فلا معنى لاستصحاب عدم إتيان الرابعة إلا التعبد ببقاء الأمر بها بعين الأمر بالصلاة، كما هو شأن الجزء، مع أن المفروض أن الأمر بصلاة الاحتياط أمر مستقل بصلاة مستقلة، لأنه بقاء الأمر الأول - لا واقعاً ولا ظاهراً - سواء قيل بتبدل الحكم الواقعي إلى حكم واقعي آخر، أو بأنه حكم ظاهري مع بقاء الحكم الواقعي بأربع

(١) الكفاية ٢: ٢٩٤.

(٢) الصحيحة الثالثة لرزاة: الوسائل ٥: ٣٢١ ح ٣.

ركعات على حاله، لأن صلاة الاحتياط على أي حال صلاة أخرى، لها أمر آخر، إما واقعاً، أو ظاهراً، فلا يعقل أن يكون عنوان النقص وبقاء الأمر محفوظاً.

لا يقال: ليس الغرض من الاستصحاب التعبد ببقاء الأمر ليرد المحذور المذكور، بل التعبد بالأمر بصلاة الاحتياط، بتقريب: إن موضوعه من شك بين الثلاث والأربع، ولم يأت بالرابعة واقعاً.

فاستصحاب عدم إتيان الرابعة للتعبد بجزء الموضوع لترتيب هذا الحكم عليه، لا للتعبد ببقاء الأمر.

لأننا نقول: أولاً — إن موضوعه كما يشهد له أدلة صلاة الاحتياط (من شك بين الثلاث والأربع) لا مقيداً بأنه لم يأت بالرابعة واقعاً، حتى يحتاج في تحقيق موضوعه إلى الأصل.

نعم حيث أن الغرض منها جبرالنقص، فلا محالة لا تكون واجبة مع التمامية، نظير الأوامر الطريقية، لا أن موضوع التكليف متقيد بعدم الإتيان.

وثانياً — إن كان التكليف بصلاة الاحتياط متعلقاً بمن لم يأت بالرابعة واقعاً، فلا محالة لا يعقل بلوغه إلى درجة الفعلية، إذ مع فعلية موضوعه — المنوطة بها فعلية حكمه — يرتفع الشك، فلا يبقى مجال لفعلية حكمه.

ومع عدم فعلية موضوعه لا موقع لفعلية حكمه، والانشاء — بداعي جعل الداعي — لا يتربح منه إلا فعلية الدعوة بفعلية موضوعه، والانشاء — لا بهذا الداعي — ليس من الحكم الحقيقي في شيء.

وحيث لا يعقل أن يكون التكليف الراجعي مرتباً على عدم الإتيان، فلا مجال للتعبد الظاهري؛ إذ هو فرع معقولة التكليف الواقعي، حتى يتحقق احتمال باحتمال ثبوت موضوعه واقعاً.

هذا كله إن كانت صلاة الاحتياط صلاة مستقلة.

وإن قلنا بالثاني — وهو كونها جزء حقيقة لامن حيث الأثر فقط — ففتضى جزئيتها كونها مأموراً بها بعين الأمر بالصلاة؛ إذ لا وجوب استقلالي، لانفسياً ولا غيرياً للجزء الحقيقي.

ومن الواضح: عدم كون الصلاة — الواجبة بالوجوب النفسي الممكن بقاء أمرها واقعاً بعينه — مشتملة على تسليمتين وتكبيرتين، فليس الأشكال. من حيث مانعية زيادة التسليمة والتكبيرية، حتى يقال بتقييد إطلاق أدلة المانعية، وبقاء الأمر بذوات

الاجزاء على حالها.

بل الاشكال من حيث وجوب هذه الزيادات بنحو الجزئية، التي لا مجال لدخولها في الواجب، الآ بتبدل الأمر بما عداها إلى الأمر بما يشتمل عليها. فلا محالة هناك أمر آخر بصلاة مشتملة عليها، إما واقعاً أو ظاهراً، وعلى أي حال لا يعقل عنوان بقاء الأمر الواقعي تعبداً، كما هو مفاد الاستصحاب.

ثانيها — إرادة الاحتياط المقرر شرعاً — هنا — من (اليقين) حيث أنه عمل يوجب اليقين بالبراءة، وعدم النقص والزيادة، فالمراد — من عدم نقض اليقين — عدم رفع اليد عن اليقين بالعمل باحد طرفي الشك بمجرد.

ويكون المراد من عدم إدخال الشك في اليقين، وعدم خلط أحدهما بالآخر عدم مزاحمة اليقين بالشك، حيث أنه لكل منهما مقام من الوثاقة والوهن، فلا ينبغي جعل الوثيق متزلزلاً، أو جعل المتزلزل وثيقاً، باعطاء كل منهما منزلة الآخر.

وهذا المعنى ما اختاره الشيخ الاعظم (قده) في الرسائل^١ معترفاً بأنه بعيد في نفسه، لكنه يتعين بعد عدم إمكان حمله على الاستصحاب، وهو كما أفاده (قده) بعيد جداً.

إذ الظاهر من النهي عن نقض اليقين فرض وجودهما معاً، كما هو ظاهر من آخر الخبر، حيث قال عليه السلام: (ويتم على اليقين فيبني عليه)، فلا بد من وجود يقين يتم الصلاة عليه، أو يبقيه ولا ينقضه، أو لا يجعله مزاحماً بشيء.

وما أفاده (قده) راجع في الحقيقة إلى الأمر بتحصيله، لا إلى عدم نقضه في فرض حصوله.

ثالثها — إرادة اليقين المذكور في صدر الصحيحة، حيث قال عليه السلام: (إذا لم يدر في ثلاث هو أو أربع، وقد احرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى، ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك...)^٢ الخبر.

وتطبيق العمل المقرر شرعاً على العمل بهذا اليقين بتقريب: إن اليقين المحقق — هنا — هو اليقين بالثلاث (لابشرط) في قبال الثلاث (بشرط لا) الذي هو أحد طرفي الشك، والثلاث (بشرط شيء) الذي هو الطرف الآخر، والأخذ بكل من طرفي الشك فيه محذور النقص بلا جابر، أو الزيادة بلا تدارك.

(١) الرسائل: ٣٣٢.

(٢) في الصحيحة الثالثة لزيارة «الوسائل»: ج ٥: الباب ١٠ من ابواب الخلل: ص ٣٢١: الحديث «٣».

بخلاف رعاية اليقين بالثلاث (لابشروط) فانها لا يمكن إلا بالوجه الذي قرره الامام عليه السلام من الاتمام على ما أحرز، وإضافة ركعة منفصلة، فانها جابرة من حيث الأثر على تقدير النقص، وزيادة خارجة غير مضرّة على تقدير التمامية. وأما إضافة ركعة متصلة، فانها من مقتضيات اليقين (بشروط لا)، والمفروض أنه (لابشروط).

كما أن الاقتصار على الثلاث المحرزة — فقط — من مقتضيات اليقين بالثلاث «بشروط شيء» فان المفروض أن الفريضة رباعية، مع أن الاحراز متعلق بالثلاث لابشروط، فرعاية مثل هذا اليقين، وعدم رفع اليد عنه، لا تكون إلا بما قرره الامام عليه السلام. والله اعلم.

(٣٣) قوله قدس سره: لظهوره في اختلاف زمان الوصفين... الخ^١
لدلالة الفاء على الترتيب، الذي لا مجال فيه إلا للزماني، بل ربما يدعى أنه أظهر من الخبر الآخر، وهو قوله عليه السلام (من كان على يقين فشك)^٢ ولا يتم إلا بارجاع الضمير في قوله (فأصابه) إلى (اليقين)، مع أن الظاهر رجوعه إلى الشخص، كما في الخبر الآخر.

وعن الشيخ الاعظم قده^٣ إن صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين، وظاهرها اتحاد زمان متعلقهما، فيتعين حملها على قاعدة اليقين.
أقول: إن استظهرنا من الترتيب الزماني أن زمان حصول اليقين، وتحققه قبل زمان تحقق الشك، بحيث يكون كل واحد من الزمانين مختصاً بأحد الوصفين، فلا حاجة إلى استظهار اتحاد زمان المتعلق؛ إذ لا يعقل في مثل المقام — الذي يعتبر فيه عنوان نقض اليقين — إلا أن يكون متعلق اليقين والشك واحداً من جميع الجهات، حتى في الزمان.

وإن استظهرنا — من الترتيب الزماني — أن زمان حدوث اليقين قبل زمان حدوث الشك، فهو بنفسه، وإن لم يستلزم اتحاد زمان المتعلق؛ لا مكان بقاء اليقين إلى حدوث الشك، فلا تتعين القاعدة إلا بعد استظهار وحدة المتعلق زماناً، لكنه إذا فرض ظهور

(١) الكفاية ٢: ٢٩٦.

(٢) الخصال في حديث الأربعمأة: الفقرة «١٣٠».

(٣) الرسائل: ٣٣٣.

الرواية في اتحاد المتعلق زماناً، فلا حاجة إلى اثبات اختلاف الوصفين زماناً، لاستحالة اجتماع اليقين والشك زماناً، مع اتحاد متعلقهما زماناً، فأحد الأمرين كاف في اثبات قاعدة اليقين.

ومنه يعلم: أن تجرد اليقين والشك من ذكر المتعلق، إن كان دالاً على وحدة المتعلق — بقول مطلق — فحال سائر روايات المطلقة حال هذه الرواية. فلو كانت العبارة (من كان على يقين وشك) لكان أيضاً دليلاً على قاعدة اليقين، وإن كان التجرد غير كاف في ذلك، فمجرد الدلالة — على الحدوث بعد الحدوث — لا يوجب تعيين قاعدة اليقين. وعليه فنقول: أما الدلالة على اختلاف زمان الوصفين، فغايتها الحدوث بعد الحدوث، لا الحصول بعد الحصول، والأول يجامع الاستصحاب، بل باعتبار أن الغالب سبق حدوث اليقين في باب الاستصحاب — كما يشهد به سائر أخبار الباب — يتعين ورود مورد الغالب، وعدم خصوصية لسبق حدوث اليقين، كما في قاعدة اليقين.

وأما الدلالة على اتحاد المتعلق — من حيث الزمان — فلا موجب لها؛ إذ ليس هنا عنوان الواحد، حتى يدعى أن الظاهر منه هو الواحد من جميع الجهات. وأما عنوان النقص، فقد تقدم الكلام فيه، وأنه لا يقتضي إلا التجرد في مقام الاسناد؛ إذ ليس هذا العنوان إلا في مرحلة الاسناد الكلامي، وبمجرد اتحاد المتعلق — ذاتاً، وتجرده عن الحدوث والبقاء — كاف في صدق النقص، لأن تعيينه من حيث وحدة الزمان لازم في صدق النقص، حتى تتعين القاعدة.

بل يمكن أن يقال: إن تباير زمان الوصفين كاف في الدلالة على تباير زمان الموصوفين، إذ الظاهر من اليقين بالطهارة — لولا القرينة — هي الطهارة حال اليقين — لا قبلاً ولا بعداً —، كما أن الظاهر من الشك في الطهارة — لولا القرينة — أيضاً ذلك، فان الظاهر من إسناد كل معنى إلى غيره أنه كذلك حال الاسناد، إلا أن حفظ هذا الظهور — على أي حال — غير ممكن هنا؛ لأن اليقين بالطهارة الفعلية — حال حدوث اليقين — ليس أحد ركني الاستصحاب، بل اليقين المجامع مع الشك. فلا محالة يتعلق اليقين بالطهارة السابقة.

كما أن الشك في الطهارة الفعلية — حال الشك — ليس أحد ركني القاعدة، بل الشك في الطهارة السابقة، فلا بد من رفع اليد عن الظهور المزبور، إما في طرف الشك، فيوافق قاعدة اليقين، أو في طرف اليقين فيوافق الاستصحاب.

(٣٤) قوله قدس سره: ولعله بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين ... الخ^١

فتوصيف اليقين والشك بالسبق واللاحق بالعرض لا بالذات، إلا أن مجرد احتمال كون سبق بالعرض لا يوجب رفع اليد عن ظهور القيد في الخصوصية، ولا عن ظهور الاسناد إلى ماهوله، مضافاً إلى أن توصيف اليقين والشك بالسبق واللاحق بالعرض — لا تصاف متعلقهما بهما بالذات — لا يخلو عن شيء؛ إذ لا بد في ذلك من نحو من الاتحاد بين الوصف والموصوف — ولو اتحاداً وضعياً، كالجالس في السفينة — حتى ينسب ما يعرض ما بالذات إلى المتحد معه بالعرض، والاتحاد للعلم إلا مع المعلوم بالذات، وهو غير واقع في الخارج، حتى يكون له سبق الزماني، ليوصف به العلم المتحد معه، وما هو موصوف بالسبق الزماني — أي المعلوم بالعرض — غير متحد مع العلم ليسري إليه وصفه، فما له الاتحاد لاسبق له، وما له سبق للاتحاد له.

نعم العلم الذي هو نحو وجود المعلوم في الخارج، كما في المرتبة الاخيرة من علمه الفعلي تعالى، فالموجود بنفس ارتباطه الوجودي — الذي هو عين حضوره لعلته — علم ومعلوم، وكلاهما موصوف بالسبق واللاحق الزمانيين هذا.

وأما دعوى ملاحظة اليقين بنحو الطريقة والمرآتية لمتعلقه، فيكون المعنى: من كان على طهارة فشك، فحينئذ تكون الطهارة مفروضة الثبوت فيتعين للاستصحاب.

فدفعوا بما مر من سابقاً: من أن اليقين ليس من وجوه متعلقه، حتى يلاحظ فانياً فيه، يمكن إرادة ذات المتيقن. مضافاً إلى ما قدمناه^٢ من الشواهد على بقاء اليقين بحاله.

(٣٥) قوله قدس سره: حيث دل على أن اليقين بالشعبان ... الخ^٣

الأولى تبديله باليقين بعدم دخول شهر رمضان، فانه موضوع الحكم وجوداً وعدمياً، لا كونه من شعبان وجوداً وعدمياً إلا للتعبد بحكمه، وهو استحباب صومه.

(٣٦) قوله قدس سره: وربما يقال: إن مراجعة الأخبار ... الخ^٤

ففي رواية عن أبي جعفر عليه السلام قال (إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فافطروا، وليس بالرأي ولا بالتظني ولكن بالرؤية)^٥

(١) الكفاية ٢: ٢٩٦.

(٢) تقدم في التعليقة: ٢٤.

(٣) الكفاية ٢: ٢٩٦.

(٤) الكفاية ٢: ٢٩٨.

(٥) الوسائل ٧: الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ص ١٨٢: الحديث ٢.

وفي رواية أخرى (صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظن)^١
وفي رواية أخرى (صم لرؤيته وافطر لرؤيته وإياك والشك والظن فان خفي عليكم
فأتّموا الشهر الأول ثلاثين)^٢

وفي رواية أخرى (شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدوا بالتظني)^٣.
وعليه فيمكن أن يراد من اليقين في قوله عليه السلام (اليقين لا يدخله الشك، صم
لرؤيته وافطر لرؤيته)^٤ هو اليقين بدخول شهر رمضان المنوط به وجوب الصيام، واليقين
بدخول شوال المنوط به جواز الافطار.

ومقتضى هذه الاناطة عدم وجوب الصوم في يوم الشك، لا التعبد بعدم دخول شهر
رمضان لليقين بعدمه سابقاً.

نعم ظاهر قوله عليه السلام (اليقين لا يدخله الشك) فرض اليقين والشك، وأنه
لا يزاحم اليقين بالشك، وليس هو إلا اليقين بعدم دخول شهر رمضان.
إلا أن يقال: اليقين حيث أنه انيط به وجوب الصوم، فلا يعطى حكمه للشك،
ولا ينزل الشك منزلته.

فالمراد إن اليقين هو المدار، وأنه لا يزاحم في ماله من الحكم غيره — من الظن
والشك —.

ومن المعلوم أن تفرّيع وجوب الصوم والافطار بالرؤية حينئذ على قوله
عليه السلام (اليقين لا يدخله .. الخ) أنسب من تفرّيعه عليه — بناء على إرادة اليقين
بعدم دخول شهر رمضان — فان المتفرّع عليه ابتداء عدم وجوب الصوم، لا وجوبه بالرؤية
إلا بالملازمة، فان عدم الوجوب يستمر الى أن يتيقن بالخلاف، فحينئذ يجب الصوم.

ومما ذكرنا — في معنى الرواية — يتضح أن حملها على ما يوافق تلك الأخبار دون
الاستصحاب لا يقتضي حمل اليقين على المتيقن — بتوهم أن المراد ادخال صوم يوم
الشك في أيام الصيام اليقينية —.

وقد عرفت أن المراد: إنه لا يعامل مع الشك معاملة اليقين، وأنه لا يعطى حكمه،
ولا يزاحم اليقين — فيما له من المنزلة — غيره من الشك والظن.

(١) الوسائل ٧: الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان: ص ١٨٣: الحديث ٦.

(٢) الوسائل ٧: الباب ٣ من أبواب احكام شهر رمضان: ص ١٨٤: الحديث ١١.

(٣) الوسائل ٧: الباب ٣ من أبواب احكام شهر رمضان: ص ١٨٥: الحديث ٦.

(٤) في الحديث المبحوث عنه «الوسائل ٧: الباب ٣ من ابواب احكام شهر رمضان: ص ١٨٤: الحديث ١٣».

(٣٧) قوله قدس سره: هو اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه... الخ^١

فيه مسامحة، إذ مقتضى ترتب وجوب الافطار على الرؤية— كوجوب الصوم على الرؤية— هو أن الموضوع في كليهما هو اليقين بالدخول، وإن كان اليقين بالخروج مستلزماً لليقين بالدخول.

(٣٨) قوله قدس سره: وتقريب دلالة مثل هذه الأخبار على الاستصحاب الخ^٢

تحقيق المقام: إن محتملات هذه الروايات كثيرة، ذهب إلى كل منها ذاهب: فمنها— إن مفادها قاعدة الطهارة، فقط وهو المشهور.

ومنها— إن مفادها قاعدة الطهارة واستصحابها معاً، كما حكى عن الفصول^٣.

ومنها— إن مفادها إثبات الطهارة الواقعية، للإشارة بعناوينها الأولية واستصحابها، وقاعدة الطهارة، كما عن شيخنا العلامة رفع الله مقامه في تعليقه المباركة^٤.

ومنها— إن مفادها إثبات الطهارة الواقعية واستصحابها فقط، كما هو ظاهر المتن.

ومنها— إن مفادها خصوص استصحاب الطهارة ولا يأتباه صدر كلامه (قده) في

المتن واستظهره الشيخ الأعظم (قده)^٥ في خصوص (الماء كله طاهر حتى تعلم انه نجس)^٦

ومنها— إن مفادها إثبات الطهارة الواقعية فقط، كما يساعده ما سلكه صاحب

الحدائق^٧ ره من كون النجاسة حقيقة متقومة بالعلم.

أما الاحتمال الأول فتقريبه: إن مدخول (حتى)— وهو العلم بالقذارة— غاية وحد

لأمر ممتد قبله، والعين الخارجية— كالماء وغيره— لاعمى لا امتدادها بذاتها إلى زمان العلم.

فالموصوف بالامتداد: اما وصفه— وهو كونه مجهول الحال— فانه قابل للامتداد إلى

أن يتبدل بنقيضه. واما حكمه بلحاظ امتداد الطهارة في زمان الجهل، فعلى الاول: تكون

الغاية حداً للوصف المأخوذ في الموضوع. وعلى الثاني: تكون حداً لحكمه. والجهل

(١) الكفاية ٢: ٢٩٨.

(٢) الكفاية ٢: ٢٩٨.

(٣) الفصول: الدليل الخامس على حجية الاستصحاب: ٣٧٣.

(٤) ص ١٨٥.

(٥) الرسائل: ٣٣٦.

(٦) الوسائل: ج ١: الباب ١ من المياه: ص ١٠٠: الحديث ٥ «الآن في الحديث «أنه قدر» ولم نجد حديثاً مطابقاً للمتن.

(٧) الحدائق: ١: ١٣٦.

— المدلول عليه بالالتزام — قيد للموضوع على الاول وقيد — لحكمه — على — الثاني والقيـد فيها جعلي . والغاية حينئذ عقلية ، بدهاة انتفاء الشيء عند تبـدله بنقيضه — موضوعاً كان أو حكماً — .

ومثل هذه الغاية غير داخلة في البحث عن مفهوم الغاية ، لانتفاء سنخ المغيبي ، وهو الحكم الظاهري كلية بسبب العلم ، سواء كان الحكم الظاهري مماثلاً للمغبي أو مماثلاً لحكم الغاية .

وأما القيد المستفاد من الغاية — وهو الجهل — فسواء كان قيداً للموضوع ، أو قيداً للمحمول ، فهو يوجب كون الحكم ظاهرياً ، ولا يختص بالأول ، كما زعمه بعض الأجلة نظراً إلى أن الحكم الظاهري هو الحكم المرتب على المشكوك بما هو فانه مجرد اصطلاح .

بل الحكم المرتب على ذات الموضوع ، إن كان على تقدير الجهل ، وبلحاظه ، كان أيضاً حكماً ظاهرياً ، كما أن كونه قيداً للمحمول لا يأبى عن أن يكون مفاد قاعدة الطهارة ، بتوهم أن استمرار الطهارة — إلى زمان العلم بالقذارة ، مع تجرد الموضوع عن الجهل — هو عين الاستصحاب ؛ وذلك لأن استمرار الحكم باستمرار موضوعه المأخوذ فيه الجهل ، واستمرار الحكم باستمرار تقديره المعلق عليه كلاهما عقلي ، ومتعلق الاستمرار المستفاد من الغاية هو الحكم الظاهري ، المرتب على المجهول ، أو المعلق على الجهل وبلحاظه ، والاستمرار الذي هو عين الاستصحاب هو استمرار الحكم الواقعي عنواناً تبعداً .

فجرد رجوع القيد إلى المحمول لا يوجب تعيين مدلول الرواية في الاستصحاب ، ولا يأبى عن كونه مفاد قاعدة الطهارة .

ومنه يتضح : أنه لا مانع من الأخذ بظاهر القضية ، حيث أن ظاهرها رجوع الغاية إلى النسبة الحكمية ، كسائر توابع الكلام ، فهو — بحسب عنوان القضية — قيد للنسبة الحكمية بين عنوان الظاهر ، وعنوان الموضوع ، وبحسب اللَّب قيد للنسبة الحكمية بين حكم الطهارة وموضوعه .

وهذا الاعتبار يقال : إنه قيد للمحمول لا بالدقة ، ولا موجب أصلاً لجعله قيداً للموضوع ومحدد له .

ومما ذكرنا — أيضاً — يتضح أن الغاية بناء على إرادة القاعدة، أو الاستصحاب على نسق واحد، لا أنها على الأول غاية للحكم بثبوت الطهارة ظاهراً، وعلى الثاني غاية للطهارة المحكومة بالاستمرار، كما عن الشيخ الأعظم (قده) في هذا المقام^١.
وذلك لأن الغاية — على أي حال — عقلية ينقطع بها التعبد من باب القاعدة، والتعبد بالاستصحاب، والقيود المفهوم منها: إما قيد للموضوع المحكوم بالطهارة، أو للحكم بها، وإما قيد للموضوع المحكوم عليه باستمرار الطهارة الواقعية العنوانية، أو قيد للحكم بالاستمرار.
وعلى أي حال ذلك الحكم بالطهارة مستمر عقلاً باستمرار موضوعه أو باستمرار تقديره.

كما أن الحكم بالابقاء، والاستمرار مستمر عقلاً باستمرار موضوعه المتقوم بالشك، أو باستمرار تقديره المعلق عليه الحكم بالاستمرار.

فالاستمرار الذي هو مقوم الاستصحاب غير استمرار الحكم به، والمراد من كون الحكم في القاعدة، أو الاستصحاب مستمراً إلى العلم بالقذارة، كونه كذلك بلحاظ مرحلة فعلية الحكم الكلي بفعلية موضوعه، أو بفعلية تقديره، وهو غير استمرار الحكم الكلي الثابت لموضوعه الكلي، أو المعلق على تقدير أمر كلي، فإنه يرتفع بالنسخ. فافهم وتدبر فإنه حقيق به.

وأما الاحتمال الثاني — وهو الجمع بين قاعدة الطهارة والاستصحاب — كما نسب إلى صاحب الفصول (ره) فمختصر القول فيه: إن ما حكاه الشيخ الأجل (قده) في الرسائل^٢ عن صاحب الفصول (ره) لا يوافق ما في الفصول وعبارته في الفصول هكذا:
ثم اعلم أن الرويتين الأولين تدلان على أصلين، الأول: إن الحكم الأولي للمياه أو الأشياء هو الطهارة، ولو بحسب الظاهر عند عدم العلم بالنجاسة، وهذا لا تعلق له بمسألة الاستصحاب، وإن تعلق به جملة من أحكامها.

الثاني: إن هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة، وهذا من موارد الاستصحاب وجزيئاته. انتهت عباراته^٣.

(١) الرسائل: ٣٣٤.

(٢) الرسائل: ٣٣٥.

(٣) الفصول: ٣٧٣.

وظاهر قوله (ره) (ولو بحسب الظاهر عند... الخ) يوافق ما احتمله شيخنا العلامة الاستاد (قده) في تعليقه الأنيقة^١ من كون الرواية متكفلة بعمومها للطهارة الواقعية للأشياء، وباطلاقها — لصورة الشك — للطهارة الظاهرية، وإلا لم يكن معنى لقوله (ره) (ولو بحسب الظاهر) بل كان عليه أن يقول — كما حكاها الشيخ الأجل (قده) عنه — (الحكم الأولي للأشياء ظاهراً هي الطهارة، مع عدم العلم بالنجاسة).

ولعل هذا التصرف منه (قده) بزعم أنه لا معنى لهذا التعبير، مع أنه لا يمكن تقريب الجمع إلا بذلك، حتى يكون مجال للإشارة إلى الحكم الذي يقبل الاستمرار بالغاية. وعليه فيشترك هذا الاحتمال مع الاحتمال الثالث من حيث التقريب والدفع. وأما مع قطع النظر عن ذلك، ودعوى دلالة الرواية على جعل حكيمين ظاهرين فقط، فالتقريب في غاية الصعوبة، فإن الغاية، وإن دلت بنفسها على أن ما قبلها أمر له امتداد واستمرار، وما لم يفرض فيه استمرار لا غاية له.

وكذا على أن الاستمرار ظاهري، لكون الغاية علماً بنقيض المغيبي، إلا أن غاية الأمر دلالة الرواية على الحكم بطهارة مستمرة إلى زمان العلم بالقذارة، وليس كل استمرار استصحاباً، بل الاستمرار الواقع طرفاً للحكم، فالحكم باستمرار الطهارة، وبقائها هو الاستصحاب، لا الحكم بطهارة مستمرة إلى أن يتبدل الموضوع بنقيضه، وعدم الجامع بين الحكم بالطهارة والحكم باستمرارها وبقائها واضح، وعدم إمكان كون الظاهر وجوداً لهذين المعنيين المتباينين أيضاً في غاية الوضوح.

مضافاً إلى أن الحكم المجمعول أولاً، المطلوب استمراره، حيث أنه حكم ظاهري، فليس الحكم باستمراره من استصحاب الطهارة، فإن استصحاب الطهارة — في قبال قاعدة الطهارة — هو الحكم ببقاء الطهارة الواقعية تعبداً.

وأما بقاء الطهارة الظاهرية الثابتة بقاعدة الطهارة، فببقاء موضوعها، وهو الشك. وأما ما أورده عليه شيخنا الأعظم (قده) في الرسائل من أن الغاية من توابع الحكم الأول الذي هو موضوع للحكم بالاستمرار، فإذا كانت غاية للحكم الثاني أيضاً — كما هو المفروض — لزم تقدم الشيء على نفسه.

فيمكن دفعه: بأن وحدة الغاية ليست شخصية حتى يلزم من أخذها في موضوع الحكم الثاني تقدم الشيء على نفسه، بل وحدة عمومية تنطبق على كل غاية لكل حكم

ظاهري.

فاذا فرض هناك جامع بين الحكيم، وفرض إمكان الجمع بين الحكيم، كانت الغاية غاية لكلا الحكيم، فلا إشكال من حيث وحدة الغاية، بل من حيث عدم الجامع بين الحكيم، حتى تكون الغاية الجامعة غاية للجامع، ومن حيث عدم إمكان الجمع بين الحكيم، حتى تكون الغاية غاية لكل منهما، كما إذا ذكر كل منها في الكلام وتعبها غاية واحدة.

وأما توهم أن الغاية — في قاعدة الطهارة — قيد للموضوع، وفي الاستصحاب قيد للمحمول، ومقتضى قيديتها للمحمول ملاحظة الموضوع مجرداً عن القيد، والجمع بين التجريد والتقييد في لحاظ الموضوع جمع بين المتناقضين.

فندفع بما مرّ منا: من أن الغاية — بحسب ظاهر الكلام — حدّ للنسبة الحكيمية بين الموضوع ومحموله، سواء كان المحمول هي الطهارة بالفعل، أو ابقاء الطهارة، وبحسب اللب أيضاً لا موجب لكونها قيداً للموضوع، فلا يلزم الجمع بين التجريد والتقييد، وسيجيء إن شاء الله تعالى^٢ بعض الكلام في الغاية. ومن الله الهداية.

وأما الاحتمال الثالث: وهو الجمع بين الطهارة الواقعية، والطهارة الاستصحابية، والطهارة بالقاعدة، فقد شيد بنيانه ومهد أركانه شيخنا الاستاذ العلامة رفع الله مقامه في تعليقه المباركة على الرسائل^٣.

ومحصله: إن الرواية بعمومها الافرادي تدل على طهارة كل شيء واقعاً؛ لأن الموضوع هو الشيء الذي يكنى به عن الأعيان الخارجية من دون تقيده بشيء في ظاهر الكلام، فهو على حد سائر الأحكام المرتبة على الموضوعات الواقعية، فيكون حجة على طهارة كل شيء بنحو ضرب القاعدة، وإعطاء الحجة، حتى يكون مرجعاً بعد تخصيصه بالنجاسات الذاتية والعرضية.

وباطلاقها الأحوالي — الشامل لحالة كون الشيء مشكوك الطهارة والنجاسة — تدل على طهارة المشتبه ظاهراً، وهو مفاد قاعدة الطهارة، فوضوعها يتم بالاطلاق، لا من ناحية الغاية، ليلزم بعض المحاذير المتقدمة وبغياتها — الدالة على الاستمرار من حيث ذاتها،

(١) من هذه التعليقة ذيل الابراد على بعض الاجلة (قده).

(٢) في نفس هذه التعليقة.

(٣) في ذيل حديث «كل شيء طاهر...»: ص ١٨٥.

وعلى كونه ظاهرياً، من حيث كونها علماً بالنقيض — تدل على الحكم باستمرار الطهارة الواقعية الثابتة في المعنى تعبداً وهو عين الاستصحاب.

فالمعنى بعمومه متكفل للطهارة الواقعية، وباطلاقه متكفل للطهارة الظاهرية، والغاية بنفسها متكفلة لاستمرار الطهارة الواقعية، فلا يلزم استعمال قوله عليه السلام (طاهر) في إثبات الحكم، وفي استمراره.

كما أن الاختلاف بالواقعية والظاهرية في الحكم، من ناحية كون الموضوع هو الشيء بنفسه — عموماً — وبما هو مشكوك — إطلاقاً —، وهو لا يوجب استعمال قوله عليه السلام (طاهر) في معنيين متباينين.

وله (قده) تقريب آخر^٢ في شمول الرواية للمشتبه: وهو الشمول بنفس العموم الافرادي، نظراً إلى أن بعض الأفراد ربما يكون بنفسه — لامن حيث طروحالة — مشكوك الحال، كماء الكبريت مثلاً، فحيث أن هذا المشتبه — بالشبهة اللازمة لذاته — من أفراد العام، فهو طاهر بالعموم، وبضميمة عدم الفصل — بين هذا المشتبه وسائر المشتبهات — يدل العام على طهارة كل مشتبه؛ لأن الدليل على الملزوم دليل على لازمه، فالعام بعمومه يتكفل طهارة كل شيء بما هو، وبما هو مشكوك.

أقول: أما الدلالة على مفاد قاعدة الطهارة بالاطلاق، فخدوشة بأن الاطلاق إن كان جمعاً بين القيود، بحيث كان مفاد الرواية: إثبات الطهارة للشيء بما هو، والشيء بما هو مشكوك، فالأمر كما أفيد من الدلالة على الحكم الواقعي، وعلى الحكم الظاهري.

وإن كان الاطلاق لتسرية الحكم إلى أفراد ذات الموضوع، من دون دخل لحالة من الحالات وجوداً، فلا يفيد إلا الحكم الواقعي لذات الموضوع، وإن كان مشكوكاً، والحكم الظاهري هو الحكم المرتب على الشيء — بما هو مشكوك — لاعلى الشيء وإن كان مشكوكاً.

وبعبارة أخرى: موضوع الحكم الواقعي — بناء على الاطلاق — هي الماهية لابشرط القسمي، دون القسمي، وموضوع الحكم الظاهري هي الماهية بشرط شيء، وهما تعينان متقابلان.

وما ذكرنا يتضح: إن الجمع بين القيود بالاطلاق غير معقول، إذ الشيء في

(١) التعبير بالنقيض لرعاية مبناه وهو ان الطهارة هي عدم القذارة.

(٢) راجع تعليقه المباركة على الرسائل: ١٨٦.

استعمال واحد، ولحاظ واحد: إما أن يلاحظ متعيناً بالتعين اللابشرطي القسمي، أو متعيناً بالتعين بشرط شيء، وحيث أنها متقابلان لا يعقل لحاظهما في لحاظ واحد، ولا جامع بين التعيينين. كما لا يعقل الإهمال في الواقع، مع كون المتكلم في مقام جعل الحكم الحقيقي جداً.

وأما انخفاض موضوع الحكم الواقعي في موضوع الحكم الظاهري، فغير مناف لما ذكرنا؛ لأن الطبيعة لوحظت بنحو التعين اللابشرطي القسمي في مورد الحكم عليها، وهو الموجب لثبوت موضوعه حال الشك، لأنها ملحوظة بهذا النحو من التعين في مورد أخذها في موضوع الحكم الظاهري، كي ينافي التعين بشرط شيء. بخلاف مانحن فيه، فإن المقصود جعل الحكم الواقعي على موضوعه، وجعل الحكم الظاهري على موضوعه، مع أن ذات الموضوع واحد بحسب ملاحظته بكلا التعيينين المتقابلين.

وأما الدلالة على الحكم الواقعي والظاهري بالتقريب الأخير؛ فخدوشة بأن المشتبه — بالشبهة اللازمة لذات الموضوع — لم يرتب عليه حكم — بما هو مشتبه — وإن كان مشتبهاً، بل رتب عليه الحكم بما هو ماء الكبريت مثلاً، فعدم الفصل بين أفراد المشتبه بما هو مشتبه إنما يجدي لو ثبت الحكم للمشتبه بما هو مشتبه، لا بذاته. فتدبر جيداً.

وأما ما عن بعض أجلة العصر من أن الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي في المرتبة، فكيف يعقل جعلهما في إنشاء واحد، مع أن موضوع الحكم الواقعي في طول موضوع الظاهري.

فندفع بما مرّ من مراراً: إن تقدم الموضوع على حكمه طبعي لازماني، والمتقدم والمتأخر بالطبع ربما يكون لهما المعية في الوجود، ولذا يعقل جعل الحكم الظاهري قبل جعل الحكم الواقعي، فإن ما هو موضوع للحكم الظاهري هو الشك في الحكم بوجوده العنواني لا بوجوده الخارجي، وإن كان فعلية الحكم الظاهري بفعلية موضوعه.

وبالجملة: موضوع الحكم الظاهري هو الشك بوجوده العنواني، لا الخارجي، فانه بوجوده الخارجي قائم بالشاك، لا بالحاكم، وموضوع الشك هو الحكم الواقعي بوجوده العنواني، لا الخارجي لقيامه بالحاكم، لا بالشاك أو اللذان أو العالم.

فالحكم الظاهري المجمعول متأخر طبعاً عن الحكم الواقعي بوجوده العنواني، لا بوجوده الخارجي المجمعول، فلأمانع من كون الحكيم الحقيقيين المجمعولين مجمعولين في

زمان واحد، فإن المتقارنين في الزمان ليس بينهما تقدم وتأخر طبعاً. مع أنه لو فرض التقدم والتأخر الطبيعيين بينهما لم يلزم منه محذور، لأن التقدم أو التأخر الطبيعي يجامع المعية بالزمان، بل يجامع الاتحاد في الوجود. فملاحظة الموضوعين، وجعل الحكم لهما لا مانع منه إذا لم يكن هناك مانع آخر، كما ذكرنا من وحدة الشيء ووحدة اللحاظ.

كما أن الإراد عليه: بأن مقتضى إطلاقه الأحوال لغوية ضرب القاعدة في الشبهة الحكيمية؛ إذ نفس الإطلاق رافع للشبهة، فلا مجال للحكم بطهارته الظاهرية. إنما يرد إذا قلنا بالإطلاق من جميع الجهات، وأما إذا قلنا بالإطلاق من حيث الشك فقط، لا من سائر الجهات، فلا يلغوضرب القاعدة في الشبهة الحكيمية.

هذا كله في دلالة المغتبي على الطهارة الواقعية وعلى الطهارة الظاهرية بالقاعدة. وأما دلالة الغاية على الاستصحاب، فختصر الكلام فيها: إن كلمتي (إلى، وحتى) للغاية، لا للاستمرار، وحيث أن الغاية والنهاية لا تكونان إلا في ماله امتداد واستمرار، فتدلان بالملزمة على أن المغتبي أمر ممتد مستمر.

فإن كان الغرض إنشاء الحكم بالاستمرار بنفس الغاية، فقام الإثبات قاصراً عن ذلك؛ إذ ليس هناك ما يدل على الاستمرار حتى ينشأ به الحكم بالاستمرار. مع أن الغاية من توابع المغتبي، وملحوظة بلحاظه بنحو المعنى الحرفي، فلا يعقل استقلالها بالإنشاء، في قبالة إنشاء المغتبي، وعليه فلا يساعد مقام الثبوت، ومقام الإثبات على جعل الحكم بالاستمرار بنفس الغاية.

وإن أريد— كما هو بعيد— استفادة إنشاء الحكم سابقاً من الغاية، فلا شيء يقبل جعل الحكم بالاستمرار به إلا قوله عليه السلام (طاهر).

فيرد عليه جميع ما أوردناه في طي الاحتمال الثاني. وبما ذكرنا— في كيفية تبعية الغاية— تعرف أن المغتبي إن كان جعل الطهارة الواقعية— حقيقة— فلا محالة هي الملحوظة بنحو الامتداد والاستمرار بطور المعنى الحرفي، مع أن مثل هذه الغاية غير قابلة لأن تكون حداً للطهارة الواقعية، فيعلم منها عدم كون المغتبي طهارة واقعية.

وأما الاستصحاب، فهو وإن كان إبقاء الطهارة الواقعية، لكنه عنواناً لحقيقة، والمفروض جعل الطهارة في المغتبي حقيقة لا عنواناً، فما هو قابل للامتداد إلى هذه الغاية غير مقصود من المغتبي، وما هو مقصود من المغتبي غير قابل لمثل هذه الغاية.

ومنه تعرف أيضاً: إن جعل القضية خبرية محضة حاكية عن جعل الطهارة الواقعية، وعن جعلها مستمرة ظاهراً، لا إنشأؤهما بها حتى يندفع إشكال قصور مقام الاثبات، وامتناع مقام الثبوت أيضاً غير مجد شيئاً؛ لأن استمرار الطهارة حقيقة ظاهراً حيث أنه غير معقول فلا يعقل الحكاية عن مثله، فلا محالة يكون حاكية عن استمرار الطهارة الواقعية عنواناً فقط، فلا تكون الرواية جعلاً لحكمين، ولا كاشفة عن جعل الحكمين.

ثم إن الغاية حيث أنها غاية، وحدّ للمحمول — وهو المغيى — وهو واحد، وبوحدته العمومية حكم واقعي للشيء بنفسه، وحكم ظاهري بما هو مشكوك، فإرجاع الغاية إلى بعض أفراد الجامع خلاف الظاهر، وإرجاعها إلى الحكم الجامع ينتج الحكم باستمرار الطهارة الواقعية، وباستمرار الطهارة الظاهرية، والاستصحاب هو الأول، دون الثاني، فان بقاء الحكم الظاهري في مرحلة الفعلية ببقاء موضوعه — وهو عدم العلم — عقلي، لاجعلي، وحينئذ فالحكم باستمرار الجامع لاجعلي فقط، ولا عقلي فقط.

وأما الاحتمال الرابع — وهو ما في المتن — من تكفل الرواية للحكم الواقعي، وللحكم الظاهري الاستصحابي، فهو، وإن كان يندفع عنه محاذير ضم الحكم الظاهري — الذي هو مفاد القاعدة — إلا أن محاذير الجمع بين الحكمين على حالها فلانعيده.

وأما الاحتمال الخامس — وهو تكفل الرواية لخصوص الاستصحاب — كما استظهره الشيخ الأعظم (قده) ^١ من خصوص رواية حماد (الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قدر) ^٢ فجميع الاشكالات اللازمة من انضمام الحكم الواقعي ومفاد القاعدة إلى الاستصحاب مندفعة عنه.

إلا أنه يرد عليه: إن الاستصحاب، إما هو ابقاء الشارع وجعل الطهارة مستمرة لثبوتها سابقاً، أو ابقاء المكلف، وأمر الشارع بابقائها واستمرارها عملاً.

فإن أريد الأول فقوله عليه السلام (طاهر الى ان يعلم) وإن كان إبقاء من الشارع، وهو قد جعل الطهارة مستمرة، إلا أنه ليس كل ابقاء الحكم في ثاني الحال استصحاباً، بل الابقاء في الزمان الثاني استناداً إلى ثبوته في الزمان الأول، كما بيناه في أوائل مبحث الاستصحاب. وليس في قوله عليه السلام (طاهر حتى تعلم) ما يفيد أن استمرار الحكم

(١) الرسائل: ٣٣٦.

(٢) الوسائل: ج ١: الباب ١ من المياه: ص ١٠٠: الحديث ٥.

بالطهارة منه لثبوته سابقاً.

وإن أريد الثاني، فن البين أن قوله عليه السلام (طاهر) إما جعل طهارة مستمرة، وإما حكاية عن استمرار الطهارة، وليس فيه دلالة بوجه على الأمر ببقاء الطهارة عملاً ليكون دليلاً على الاستصحاب.

ويمكن أن يقال: في الفرق بين موثقة عمار (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر) ورواية حماد (الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قدر) إن الماء مخلوق على الطهارة، فالنجاسة فيه عرضية، وليس كل شيء كذلك.

فالطهارة المستمرة المترتبة على كل شيء طهارة مستمرة من حين التعبد بها إلى أن يزول الموضوع بتبدل الشك بالعلم، والطهارة المستمرة المترتبة على الماء بعد فرض طهارته في نفسه طهارة مستمرة من حين ثبوتها الواقعي عنواناً.

وحينئذ نقول: حيث أن الماء طاهر بالأصل، فاذا جعل الشارع طهارته الواقعية مستمرة عنواناً تعبداً، فالاستمرار متعلق بالطهارة الواقعية عنواناً، فهو ابقاء من الشارع للطهارة الواقعية، وهو عين الاستصحاب.

بخلاف الطهارة في قاعدة الطهارة، فإن الاستمرار المتعلق بها استمرار متعلق بالطهارة الظاهرية، دون الواقعية ولو عنواناً، فاعمية القاعدة من حيث شمولها مورداً — لما إذا كان مسبقاً بالطهارة — لاتجدي هنا؛ لأن حيثية استمرار الطهارة متعلقة بالطهارة الواقعية — التي هي للماء — غاية الأمر عنواناً لاحقيقة، فلا يمكن حملها مع هذا الفرض على قاعدة الطهارة بدعوى أهميتها من حيث المورد.

لا يقال: التعبد بالطهارة العنوانية المستمرة، وإن لم يكن مفاد قاعدة الطهارة، لكنه لا يختص بالاستصحاب؛ إذ التعبد بالطهارة في مورد قيام البيئة — إذا كانت الطهارة مشكوكة فعلاً، ومتيقنة سابقاً — تعبد بالواقع عنواناً، وحيث أنه جعل للطهارة عنواناً بعد جعلها سابقاً حقيقة، يكون ابقاء من الشارع للطهارة الواقعية، فليس كل ابقاء استصحاباً.

لأننا نقول: نعم يشترك التعبد في الامارة، مع التعبد في الاستصحاب فيما ذكر، إلا أن ابقاء الشارع للحكم في ثاني الحال في باب الامارة انتزاع من سبق التعبد بالواقع. وإلا فالتعبد فيها بنفس الواقع فعلاً، بخلاف ما نحن فيه، فإن المفروض أنه جعل

الطهارة المستمرة بحسب لسان الدليل، فالتعبد هنا بنفس حيثية الاستمرار دون مورد الامارة.

والتحقيق: إن مجرد الفراغ عن طهارة الماء — لكونه مخلوقاً على الطهارة — لا يوجب كون التعبد بالطهارة وابقائها بعين هذا التعبد تعبداً إستصحابياً.

بل التعبد الاستصحابي هو الابقاء استناداً الى ثبوته سابقاً، لا الابقاء في مورد الثبوت سابقاً، فالرواية من حيث غايتها، وإن كانت تفارق قيام البيئة، من حيث أن مفادها الابقاء إلى حصول الغاية، إلا أنه ليس كل ابقاء استصحابياً، فتدبره فانه حقيق به.

وأما الاحتمال السادس — وهو أن يكون مفاد الرواية جعل الحكم الواقعي فقط، كما يوافق ماسلكه صاحب الحدائق (ره) ^١ من تقوّم النجاسة بالعلم، فع عدمه يكون طاهراً حقيقة.

فتقريبه: إن الاعيان الخارجية مختلفة، فبعضها مايكون فيه خصوصية ذاتية أو عرضية مقتضية للتفرغ، وبعضها لا يكون كذلك. وحصول التفرغ بالفعل — وهو التقدر بالفعل — منوط وجداناً بالاطلاع على تلك الخصوصية، ولو باعلام الشارع، فالدليل على النجاسة شرعاً شأنه الكشف عن خصوصية منفرة اقتضاء، وفعلية النجاسة بالعلم الموجب للتقدر بالفعل.

وينطبق على هذا التقريب موثقة عمار حيث قال عليه السلام (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر، فاذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك) ^٢.

فانه عليه السلام رتب القذارة الفعلية على العلم بأنه قدر أي ماهو موجب له ومقتض له، وإلا فالعلم بالقذارة الفعلية الواقعية لا يعقل أن ينوط به القذارة الفعلية الواقعية، أو يرتب الفعلية منها على العلم بالفعلية منها.

وليست النجاسة بناء على المشهور من مقولة الأحكام والتكاليف، حتى يمكن فرض الواقعية الانشائية والبعثية الفعلية فيها، فلانص الإبقاء والاقتضاء والفعلية فيها.

لكن هذا الاحتمال مخالف لظواهر أدلة النجاسات، فان ظاهرها ترتب حقيقة النجاسة — الظاهرة في فعليتها، لافي اقتضائها — على الموضوعات بذواتها، لا بما هي

(١) الحدائق ٢: ١٣٦.

(٢) قد مرّ آنفاً.

معلومة.

بل نفس هذه الرواية — أيضاً — ظاهرة في ذلك لمقابلة القدر مع الطاهر فيها، فكما أن الطاهر يراد منه الفعلي، فكذلك القدر، فلا بد من التصرف في قوله عليه السلام (فاذا علمت فقد قدر) بارادة القذارة المؤثرة بالفعل، فكأن القدر الواقعي — الذي لا أثر له — ليس بقدر، ويؤيده قوله عليه السلام (وما لم تعلم فليس عليك) فإنه بلحاظ الأثر.

وفي قبال هذا التقريب تقريب آخر ذكرناه في الفقه تصحيحاً لما أفاده المحقق الخوانساري (قده) ^١ من أن رواية (الماء كله طاهر) لبيان طهارة الماء واقعاً فقط، وملخصه: إن العلم أخذ طريقاً محضاً، — كما أخذ في تقريب كلام صاحب الحدائق موضوعياً محضاً — للحكم بالنجاسة. والمراد من الطريقية المحضة: إن قوله عليه السلام (حتى تعلم أنه قدر) بمنزلة قوله (حتى يتقذر) بعروض نجاسة، نظير قوله تعالى (حتى يتبين لكم الخيط الأبيض... الخ) ^٢ فإنه بمنزلة ما إذا قيل حتى يطلع الفجر، هذا.

وهو أيضاً خلاف الظاهر، خصوصاً بملاحظة نظائره كقوله عليه السلام (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) ^٣ فإنه لا يعقل جريان هذا التقريب فيه. فتدبر.

(٣٩) قوله قدس سره: لظهوره في أنه متفرع على الغاية وحدها... الخ؛
لامنشأ لهذا الظهور إلا لزوم كون قوله عليه السلام (وما لم تعلم فليس عليك) تكراراً للمغيبى؛ إذا كان مفاد المغيبى مفاد قاعدة الطهارة.

مع أن التكرار لتأكيد مضمون المغيبى، وليبين أن معنى كونه طاهراً عدم ترتب أحكام النجاسة عليه فعلاً، كما هو مفاد (فليس عليك) لأنه طاهر حقيقة.

مضافاً إلى أن الظاهر أن الموضوع في الجمل الثلاث من المغيبى، والجملتين المذكورتين بعد الغاية واحد، كما هو لازم التفريع أيضاً، فلا يعقل أن يكون موضوعاً للحكم الواقعي في المغيبى، وموضوعاً للحكم الظاهري في الجملة الثانية من ما بعد الغاية.

(١) لم نعر على ما أفاده «قده» من أن الرواية لبيان طهارة الماء واقعاً فقط، نعم استدل بها على طهارته الواقعية في مشارق الشموس: ص ١٨٤: ذيل قول الشهيد «قده» «الماء المطلق طاهر مطهر الخ»، وعلى طهارته الظاهرية: ص ٢٠٤: ذيل قول الشهيد «قده» «لوشك في استناد التغيير الخ».

(٢) البقرة: ١٨٧.

(٣) الظاهر أنه رواية مسعدة بن صدقة مع اختلاف يسير، راجع الوسائل: ج ١٢: الباب ٤ من ابواب ما يكتسب به: ص ٦٠: الحديث ٤.

(٤) الكفاية ٢: ٣٠١.

فتدبر.

(٤٠) قوله قدس سره: هو أن الوضع كالتكليف في أنه مجعول تشريعاً... الخ

تحقيق الحال يقتضي تمهيد مقدمة، هي: إن الموجودات الخارجية على قسمين: أحدهما — ماله صورة ومطابق في العين، ويعبر عنه بالموجود بوجود ما بذاته، كالجواهر وجملة من الاعراض.

ثانيهما — مالم يكن كذلك، بل كان من حيثيات ماله مطابق في العين، ويعبر عنه بالموجود بوجود منشأ انتزاعه، ومنه مقولة الاضافة. ويقابلها الاعتبارات الذهنية من الكلية والجزئية، والنوعية والجنسية، والفصلية، فان معروضها أمور ذهنية لاعينية، ولكن لا بنحو القضية المشروطة، بل بنحو القضية الحينية.

وإلا فالماهية — بما هي — موجودة بوجود ذهني ليس لها صدق على شيء، حتى تكون مقسماً لتلك الاعتبارات.

ولا إشكال في القسم الأول، إنما الاشكال في القسم الثاني، نظراً إلى أن الوجود الواحد لا يعقل أن يكون وجوداً بالذات لمقولتين، فان المقولات بذواتها متباينات، فكيف يعقل أن يكون الواحد وجوداً بالذات لمنشأ الانتزاع، الذي هو من مقولة الجوهر مثلاً، ووجوداً بالذات للأمر المنتزع الذي هو من مقولة الاضافة؟؟

كما أن مقولة الاضافة حيث أنها تختلف بالقياس إلى شيء، دون شيء، فلا يعقل أن يكون لها وجود خارجي بالذات؛ إذ الوجود عين التعيين، فلا بد من أن يكون حده الوجودي محفوظاً، فلا يعقل اختلافه بالقياس.

مع أن السقف بالاضافة إلى مادونه فوق، وبالاضافة إلى ما فوقه تحت، ولو كانت الفوقية والتحتية موجودتان بالذات، ولم تكونا متقومتين بالاعتبار لكان السقف فوقاً وتحتاً معاً، مع قطع النظر عن كل شيء.

فلذا يتخيل أن مقولة الاضافة اعتبارية محضة، كسائر الاعتبارات الذهنية، مع أنها معدودة من المقولات، وهي ما يقال ويصدق على شيء خارجاً، مع وضوح أن السماء فوقنا والأرض تحتنا في العين لافي الذهن.

فالمحاكمة بين الطرفين يقتضي الجمع بين الأمرين، بأن يقال: لمقولة الاضافة نحو

من الوجود — بالقوة وبالفعل — وباعتبارها لها وجود بالعرض ووجود بالذات، فالسقف مثلاً — لمكان كونه جسماً واقعاً في المكان — له قابلية أن يضاف إلى مافوقه، فينتزع منه التحتية، وله قابلية أن يضاف إلى مادونه، فينتزع منه الفوقية، فللتيهية والفوقية وجود بوجود السقف — بنحو وجود المقبول بوجود القابل — فوجود السقف الخاص خارجاً وجود بالذات للجسم الخاص، ووجود بالعرض لتلك المعاني القابلة للانتزاع منه.

وهذا معنى وجود الأمر الانتزاعي بوجود منشأ انتزاعه خارجاً، مع قطع النظر عن اعتبار كل معتبر كان. وهذا الوجه داخل في المقولات، وهذا الوجه يقال: إن للاضافات، وأعدام الملكات، والقابليات، والحثيات وجوداً ضعيفاً — أي بنحو وجود المقبول — بوجود القابل بالعرض، لا بالذات، كما أن لها نحواً آخر من الوجود بالذات، وهو المتقوم بالاعتبار، وهو في مقام ملاحظة السقف بالقياس إلى مادونه مثلاً.

في هذه المرحلة توجد الفوقية بوجود إعتباري فعلي هو حده الخاص ونصيبه المخصوص من الوجود في نظام الوجود، ولا محالة ليس لها في كل حال إلا قياس واحد، وإضافة واحدة إلى شيء، فلا يختلف حدّه الوجودي الخاص.

وهذا النظر قالوا: إن مقولة الاضافة اعتبارية، فليست هي كالاختبارات الذهنية، حتى لا يكون وجود شيء خارجاً وجودها بالقوة وبالعرض، ولا كالموجودات العينية المحضة، حتى لا يكون وجودها الخاص بها متقوماً بالاعتبار.

ثم اعلم أن ما ذكرنا في شرح حقيقة الأمر الانتزاعي في قبال الموجود بوجود ما بذاته فيقابل الاعتباريات، التي هي في حدود ذاتها أمور ذهنية وليست بعينية بوجه من الوجوه.

وربما يوسع في الانتزاعي، فيعم الاعتباريات، لأنها معان منتزعة من معان ذهنية، كما ربما يوسع في الاعتباري، فيعم الانتزاعيات الخارجية لتقومها بالاعتبار، بل ربما يوسع في الانتزاعي والاعتباري فيعم الماهيات جميعاً فيقال: الماهية انتزاعية اعتبارية — في قبال إصالة الوجود — فهي منتزعة من الوجود الخاص وموجودة به بالعرض، فإن الوجود هو الموجود بالذات. واعتباريتها بلحاظ تقومها بالاعتبار؛ إذ الماهية ماشمت رائحة الوجود، ولا تشم أبداً؛ لأن ما حيثية ذاته حيثية عدم الابعاء عن الوجود والعدم، يستحيل أن ينقلب فيصير حيثية الابعاء عن العدم.

وفي الشرع والعرف اعتبار بمعنى آخر — في قبال جميع أنحاء الاعتباريات

والانتزاعيات — كما في اعتبار الملكية والزوجية على ماسياتي إن شاء الله تعالى تفصيله.^١
ومما ذكرنا تبين أمران:

أحدهما — إن الأمر الانتزاعي مجعول بالعرض، لا بمفعول بالتبع، نظير لوازم الوجود
المجمولة بتبعه، فإن الوجود ولوازمه مجعولان بالذات، بجعلين؛ لاقتضاء تعدد الوجود
— بالذات — تعدد اليجاد بالذات.

ومن ذلك في التشريعات وجوب المقدمة، فانه مجعول بتبع وجوب ذبها، لا أنه
وجوب واحد ينسب إلى ذي المقدمة بالذات، وإلى مقدمته بالعرض.

ومن الواضح: أن المجعول بالعرض لا جعل له بالحقيقة، فجعل انتزاعية الاحكام
الوضعية في قبال مجعوليتها — كما عن المنازعين في المسألة — صحيح، وجعل الانتزاعية —
كما في المتن — مساوقة للتبعية. والقول بها قولاً بالجعل، كلاهما لا يخلوعن مسامحة.

ثانيها — إن جعل الاعتبارات الشرعية من الملكية والزوجية داخلة في الأمور
الانتزاعية، وإن منشأ انتزاعها: تارة هي الاحكام التكليفية. وأخرى انشاؤها بالعقد
وشبهه — أيضاً — لا يخلوعن المسامحة كما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى في ذيل القسم
الثالث.

ثم إن مجعولات الشارع على أنحاء:

منها — الموضوعات المستنبطة، كالصلاة، والحج، ونحوهما، مما اشتهر أنها ماهيات
مخترة، وأنها مجعولة باعتبار الشارع.

والتحقيق — مامر منا غير مرة — أنه لا جعل لها إلا جعلها في حيز الطلب ومورد
الأمر، فإن الجعل، إما أن يتعلق بماهيتها أو بوجودها.

وجعل الماهية كلية غير معقول، لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري، وجعل وجودها
الخارجي قائم بفاعلها، وهو المصلي، لا بأمرها، وهو جعل تكويني لا تشريعي، وجعل
وجودها الذهني بتصورها قائم بمن يتصورها أيًا من كان.

وكون المتصور لها هو الشارع — في مقام الأمر بها — ليس جعلاً تشريعياً لها، وإلا
لكان كل موضوع يتصوره الشارع في مقام الأمر مجعولاً تشريعياً، فلا يعقل من جعلها
التشريعي إلا ثبوت الموضوع بثبوت الحكم، لما مرّ مراراً أن الحكم بالاضافة إلى موضوعه
من قبيل عوارض الماهية، وفيها ثبوت المعروض بثبوت العارض.

(١) ذيل قول الماتن «قده»: «وإما النحو الثالث فهو كالحجبة والقضاة الخ» التعليق: ٤٧.

وهذا جعل تشريعي بالعرض، لكنه غير مخصوص بالموضوعات المستنبطة لجريانه في كل موضوع وحكم.

نعم حيث أن ثبوتها في مرحلة الحكم مخصوص بالشارع، فلذا قيل بأنها مخترعة، ومجمولة تشريعاً، فكأنها متمحضة في التشريعية، دون غيرها.

ومنها - الأحكام التكليفية، فإن المعروف كونها مجمولة بالجعل التشريعي. توضيحه: إن حقيقة الجعل هو الایجاد، فقد يكون منه تعالى بما هو جاعل هويات الممكنات، فيتّمحض في التكوين، وقد يكون منه تعالى بما هو شارع الشرائع والأحكام لاتباعه منه بما هو ناظر إلى مصالح العباد، ودفع ما فيه الفساد، بالإضافة إلى طائفة من الأفعال، بالإضافة إلى نظام الكل، فيكون جعلاً تشريعياً.

فكل جعل تشريعي - بهذه الملاحظة - جعل تكويني بالنظر إلى ذاته، ولا عكس، إذ لا حقيقة للجعل إلا الایجاد المساوق للتكوين، والتشريع - بلحاظ إخراجة من العدم إلى الوجود - عين تكوينه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الشخص إذا اشتاق إلى فعل من أفعال نفسه، وبلغ شوقه حد النصاب، تحركت عضلاته نحو المشتاق إليه، فيوجد في الخارج، وإذا اشتاق إلى فعل الغير، فلا يكون شوقه - وإن بلغ حد الكمال - علة لحركة عضلات الغير نحو المشتاق إليه، لأن فعل الغير تحت اختياره لا تحت اختيار المشتاق لفعله.

فلا بد له من جعل ما يوجب انقداح الشوق المحرك في نفس الغير، فما ينبعث من الاشتياق إلى فعل الغير هو الانشاء بداعي جعل الداعي، وهو حقيقة الحكم التكليفي المجمعول من الشارع، بما هو شارع.

وليس الحكم التكليفي عين الإرادة التشريعية، ليقال: إنها من صفات الذات - سواء كانت عين العلم بالمصلحة أو غيره - فلا جعل، بل قد عرفت أنه منبعث عنها. كما أن جمعولات الشارع لا تنحصر في اعتباراته، باعتبار الملكية، كي يتوهم أنه ليس في الأحكام التكليفية اعتبار من الشارع، بل جمعولاته الوضعية اعتبارات منه، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ومجمعولاته التكليفية هي الانشآت الخاصة الصادرة منه - بما هو شارع - وإن كان ينتزع منه عنوان البعث والداعي - اقتضاء وإمكاناً - بعد صدوره، وينتزع منه الباعثية - فعلاً - عند تأثيره في انقداح الشوق في نفس المكلف.

ومنها - الأحكام الوضعية المبحوث عنها هنا، وهي أقسام ثلاثة، نتعرض لكل منها

في ذيل عبارة شيخنا العلامة — رفع الله مقامه —.

(٤١) قوله قدس سره: أما النحو الأول، فهو كالسببية والشرطية... الخ^١
قد أفاد (قده) في وجه المنع عن جعل تلك الأمور انتزاعاً ما محصله: إن مقتضي فرض
مسببية التكليف ومشروطيته كونه متأخراً بالذات عن سببه وشرطه، ومقتضي
فرض منشأية التكليف لانتزاع السببية كونه متقدماً بالذات لتبعية الأمر الانتزاعي
لمنشئه، ويستحيل تقدم المتأخر بالذات.

وقد أفاد (قده) في وجه المنع عن جعلها استقلالاً ما ملخصه: إن الشيء إذا كان
ذا ربط، به يؤثر في شيء فهو علة، قبل جعله علة، فلا معنى لجعله علة، وإن لم يكن فيه
ذاك الربط لا يصلح للعلية، فلا معنى لجعل ما ليس بعلة علة.
وأنت خبير بأنها لا يصلحان للمنع.

أما الأول، فلأن المتأخر بالذات ذات المعلول عن ذات العلة. وأما عنوان العلية
وعنوان المعلولية فهما متضايقان، ولا علية بين المتضايقين، وعنوان العلية لا ينتزع عن
المعلول، ولا عن ترتبه على ذات العلة، بل عنوان العلية ينتزع عن ذات العلة، إذا بلغت
بحيث يكون المعلول ضروري الوجود بها، وعنوان المعلولية ينتزع عن ذات المعلول إذا كان
بحيث يكون ضروري الوجود بالعلة، ولا فرق بين ما إذا كان المعلول من الأمور التكوينية
المحضة أو من الأمور التشريعية.

فكما أن بلوغ العلة — إلى حيث يكون المعلول ضروري الوجود بها — يصح معه انتزاع
العلية من ذات العلة، والمعلولية من ذات المعلول.

فكذا إذا كان ذات العلة بحيث إذا بلغت يجد يكون ذلك الأمر المجموع ضروري
الوجود بها، فانه يصح انتزاع العلية والمعلولية من ذات المرتب عليه، ومن ذات المرتب.
غاية الأمر أن العلية والمعلولية — في مرحلة الجعل التشريعي — اقتضائتان، وفي
مرحلة تحقق السبب والمسبب — خارجاً — فعليتان.

وقد عرفت أن التقدم والتأخر بملاك العلية والمعلولية بين ذاتي العلة والمعلول لا تنافي
المعية بملاك التضايق بين عنواني العلية والمعلولية وسيتضح إن شاء الله تعالى ما ذكرنا
زيادة على ذلك.

وأما الثاني وهو العمدة، إذ لو ثبت ذلك لم يكن مجال للجعل، لا استقلالاً، ولا

انتزاعاً، لعموم الملاك المقتضي لنفي المجعولية.

فتوضيح دفعه يتوقف على مقدمة:

هي. أن السبب الفاعلي للحكم التكليفي، وللاعتبار الوضعي هو شخص الحاكم والمعتبر، وما يسمى سبباً — كدلوك الشمس ونحوه — شرط حقيقة أو معدّة دقّة، فلا معنى لجعل السببية الحقيقية في نفسها، فاللازم إخراجها عن محل البحث.

وأما الشرطية، فحيث أنها انتزاعية، إذ الموجود في الخارج ذات الشرط، وذات المشروط — كما في سائر موارد العلة والمعلول — فهي في حد ذاتها غير قابلة للجعل الاستقلالي سواء كان الجعل تكوينياً أو تشريعياً، فيتمحض الكلام في جعلها على حسب وجودها الانتزاعي.

فنقول: الشرط إما مصحح لفاعلية الفاعل أو متمم لقابلية القابل.

فتارة يلاحظ كون النار بحيث لا يحرق إلا مع وضعها ومحاذاتها لشيء، ومع خلوه المحل عن الرطوبة، ولولم يكن في العالم نار، ولا إحراق، ولا شرائط التأثير، والتأثر، وهنا لا جموع بالذات أصلاً ليكون هناك جموع بالعرض، بل طبيعة النار مستعدة باستعداد ماهوى للإحراق إذا كانت مقترنة بكذا.

ونظيره كون الصلاة بحيث لا تؤثر أثرها، إلا إذا اقترنت بالطهارة مثلاً، فانه أمر محفوظ سواء كان هناك جعل تكويني أو جعل تشريعي أولاً، بل قد مراراً إن الذات والذاتيات ولوازمها غير قابلة للجعل بوجه. «وأخرى» تكون النار موجودة في الخارج مقترنة بالوضع والمحاذة مع اقتران المحل باليبوسة — مثلاً —.

فذات المشروط، وذات الشرط موجودتان بالذات، وعنوان الشرطية والمشروطية موجودان بالعرض.

ونظيره ما إذا وجدت الصلاة في الخارج مقترنة بالطهارة، فذات الشرط والمشروط موجودتان بالذات، وعنوانها بالعرض، وجاعلها المصلي، والجعل تكويني ذاتي في المعنوي، وعرضي في العنوان.

إذا عرفت ذلك، تعرف أن ما هو واقعي ماهوي ماذا؟ وما هو تكويني ماذا؟ والأول — غير قابل للجعل أصلاً، للزوم الخلف، لفرض عدم الجموع بالذات، ليكون له جموع بالعرض.

والثاني — جموع تكويني أجنبي عما نحن فيه، والكلام في الجعل القائم بالشارع. فنقول: كما أن الطهارة شرط في حد ذاتها للصلاة، إما بمعنى دخلها في فاعلية الصلاة

لأثرها، أو في قابلية النفس للتأثر بأثرها، وهو معنى شرطيتها الواقعية. ولها شرطية أخرى في مقام الطلب، بحيث إذا تعلق الأمر—بالصلاة عن طهارة—صح انتزاع الشرطية في مقام الواجب بما هو واجب في قبال كونها—مع قطع النظر عن الأمر— شرط تأثير الصلاة واقعاً.

كذلك إذا علق الأمر بالصلاة على دلوك الشمس، فانه تارة يلاحظ الواقع، ويقال: إن الدلوك واقعاً شرط تأثير المصلحة المقتضية لإيجاب الصلاة، وأخرى يلاحظ مقام الجعل، فيقال: إن الانشاء بداعي البعث، حيث أنه علق على دلوك الشمس، فلا يكون الانشاء المزبور مصداقاً للبعث إلا إذا اقترن—حقيقة— بدلوك الشمس.

فكما أن شرطية الطهارة للمطلوب—بما هو مطلوب— لا موقع لها حقيقة، إلا مرحلة الطلب واناطة المطلوب بها، وهو أمر زائد على كون تأثير الصلاة منوطاً بالطهارة، كذلك شرطية الدلوك للطلب، ولصيرورة الانشاء مصداقاً للبعث الحقيقي، لا محل له إلا مرحلة الطلب، وهو أمر زائد على كون تأثير المصلحة منوطاً بالدلوك.

وحقيقة الشرطية للواجب والايجاب محفوظة؛ إذ الصلاة—ما لم تلاحظ مقترنة بالطهارة— لا يصح انتزاع المطلبية منها، فاقترانها بها متمم القابلية لانتزاع المطلبية، وهي حقيقة الشرطية.

وكذا ما لم يلاحظ الانشاء مقترناً بدلوك الشمس لا يصح انتزاع البعث عنه، فهو متمم قابلية الانشاء لانتزاع البعث منه.

ومما ذكرنا تبين أن ما هو غير قابل للجعل هي العلية، بمعنى دخل الشيء في التأثير واقعاً؛ فانها—كما عرفت— واقعية ماهوية، لاجعية—لا تكوينية ولا تشريعية—، وما هو قابل للجعل هي الدخالة في اتصاف الانشاء بكونه بعثاً حقيقياً؛ فانها مجعولة بتبع جعل منشأ انتزاعه.

وما ذكرنا هو الملاك في عدم مجعولية الشرط الواقعي، وفي مجعولية الشرط المرتب عليه الحكم جعلاً.

لأما ربما يقال: من الفرق بين شرائط الجعل، وشرائط المجعول، بعدم مجعولية الأولى ومجعولية الثانية^١، مع بدهامة اتحاد الجعل والمجعول بالذات، واختلافهما بالاعتبار. فلا بد من إرجاعه إلى ما ذكرناه: من الفرق بين الشرائط الواقعية، الدخيلة في

(١) كما عن المحقق النائيني «قده» في فوائد الاصول: ١٤٤.

المصلحة المؤثرة في الجعل واقعاً، وبين الشرائط المأخوذة في مقام الانشاء، وترتيب الحكم على موضوعه.

ثم إن شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) وإن كان ينكر كون الشرطية للايجاب جعلية، ولو انتزاعية، لكنه مع ذلك لا ينكر الايجاب المشروط، كما هو واضح، بدعوى أنه تعليق على شرطه الواقعي، دون الجعلي.

والفرق عنده (قده) بين شرط الواجب وشرط الوجوب: أن شرطية الطهارة لتأثير الصلاة أثرها امر، وشرطيتها للواجب — بما هو واجب — أمر آخر؛ فانها لا موقع لها إلا مرحلة الطلب. ومجيء زيد، ولو لم يعلق عليه الطلب يكون شرطاً واقعاً لحدوث الطلب، فلا يزيد تعليق الطلب عليه شيئاً.

وأنت خبير بأن الانشاء، لو لم يعلق صيرورته بعثاً على مجيء زيد، لم يكن بلوغه إلى مرحلة البعث منوطاً بشيء، بخلاف ما إذا علق على شيء، فان بلوغه منوط به جعلاً، والخروج عن حد إلى حد أمر زائد على كون البعث الحقيقي منوطاً واقعاً بذلك الشيء، فان الأول جعلي بتوسط التعليق في مرحلة الجعل، بخلاف الثاني، فانه واقعي، وان لم يحدث إنشاء إلا بعد حصول المعلق عليه.

والتقيد الخطابي — على أي حال — على طبق التقيد الواقعي في الوجوب والواجب معاً.

(٤٢) قوله قدس سره: ومنه قد انقدح أيضاً عدم صحة ... الخ^١

فان البرهان الثاني^٢ كما أنه دليل على عدم القابلية للجعل الاستقلالي، كذلك للجعل الانتزاعي.

وأما إطلاق السبب عليه جعلاً مجازاً، فباعترافه وأن كان بنفسه سبباً واقعياً، لكنه حيث كان منوطاً به الجعل التشريعي، فهو من خصوصيات المجعول التشريعي، فيكون ثابتاً بثبوت التشريعي، فينسب اليه الجعل مجازاً.

(٤٣) قوله قدس سره: كما لا بأس أن يعبر عن إنشاء ... الخ^٣

فان المحال جعل السببية بالاستقلال للدلوك تشريعاً حقيقة وهداً، لانشاء السببية له مجازاً وكناية للانتقال الى لازمه وهو جعل الوجوب عنده والملازمة — بين المحال

(١) الكفاية ٢: ٣٠٤.

(٢) في كلام الماتن «قده».

(٣) الكفاية ٢: ٣٠٤.

والممكن بل الواجب — ليست بمحال كما مر في بعض المباحث السابقة^١.

(٤٤) قوله قدس سره: وأما النحو الثاني، فهو كالجزئية والشرطية... الخ^٢

توضيحه أن الجزئية والشرطية لهما مراتب:

إحداها — كون الشيء بحيث يكون بعض ما يفي بالغرض، فانه إذا ترتب غرض واحد على مجموع أمور، فكل منها في حد ذاته بعض ما يفي بالغرض، والمجموع كل ما يفي به. وإذا كان فعلية ترتب الغرض على ما يفي به منوطة بشيء، فذلك الشيء شرط وفاء ذلك المجموع بالغرض — فعلاً — لا اقتضاء.

وهذه الشرطية — كتلك الجزئية — واقعية لا يجعل جاعل، وتأثير مؤثر، لا تكويناً ولا تشريعاً، بل المجموع مستعد باستعداد ماهوي للوفاء بالغرض، بحيث يكون فعلية منوطة بما يسمى شرطاً، فالجزئية والشرطية ماهوية، فهما غير قابلتين للجعل، حيث لا يتعلق الجعل بالذات والذاتيات ولوازمها وما تنوط به.

والجعل التكويني العرضي إنما يكون عند إيجاد الصلاة في الخارج، فانه مقام وجود المجموع بأثره، فتكون البعضية والكلية والدخالة فعلية بالعرض.

ثانيها — كون الشيء بعض الملحوظ، فيما إذا تعلق لحاظ واعتبار واحد بمجموع أمور فان كل واحد من تلك الأمور بعض الملحوظ، وكلها كل الملحوظ، وقيداً — المتقيد به المجموع — شرط المحلوظ، وهذا اللحاظ جعلها التكويني الذهني، لا دخل له بالجعل التشريعي.

ثالثها — كون الشيء بعض المطلوب بما هو مطلوب، وهو فيما إذا تعلق طلب واحد بمجموع أمور فان كل واحد من تلك الأمور بعض ما تعلق به الطلب، وتامها كل ما تعلق به الطلب، وما لوحظ المجموع مقترنا به قيد المطلوب بما هو مطلوب.

وهذه الجزئية والشرطية هي المفعولة انتزاعاً يجعل الطلب، ولا موقع لها بين الصفتين إلا مرحلة تعلق الطلب، لأن الجزئية — في مقام الوفاء بالغرض في حد ذاته — ماهوية لاجعية، والجزئية — في مقام اللحاظ — تكوينية بالتكوين الذهني، لا تشريعية، وما هو تشريعي — بتشريعية البعث والايجاب — هي الجزئية للواجب بما هو واجب.

ولكن لا يخفى عليك أن الايجاب ليس منشأ انتزاع الجزئية والشرطية لما سيأتي إن

(١) تقدم في التعليقة: ٢٢.

(٢) الكفاية ٢: ٣٠٤.

شاء الله تعالى: إن منشأ الانتزاع — باعتبار قيام حيثية القبول به بقيام انتزاعي — يصح حمل العنوان المأخوذ منه على المنشأ، مع أن الجزء والشرط لا يحمل إلا على ذات الجزء والشرط، لا على الطلب المتعلق بمجموع الأمور.

فالطلب والایجاب مصحح انتزاع الجزئية من الجزء، لامنشأ انتزاعها بمعنى أن الفاتحة — مثلاً — ليست في حد ذاتها بحيث يصح أن ينتزع منها البعضية للمطلوب، وإنما اكتسبت هذه الحيثية بتعلق الأمر بمجموع أمور منها الفاتحة، فهي في هذه الحالة قابلة لانتزاع البعضية.

فمعنى جعلها يجعل الأمر بهذا الوجه لا يجعل منشأ انتزاعها، بل يجعل مصحح انتزاعها إلا بالواسطة، بتقريب أن جعل الموضوع تشريعاً يجعل حكمه، وجعل الأمر الانتزاعي من الموضوع التشريعي، يجعل الموضوع، فجعل الحكم جعل للأمر الانتزاعي بالواسطة.

هذا ما لزم بيانه في توضيح كلامه، وتنقيح مرامه — زيد في علوم مقامه —

إلا أن هذا الجعل الانتزاعي ليس من الجعل التشريعي المفيد لوجهين:

أحدهما — ما اشرنا إليه في باب البراءة^٢، وهو أن الجزئية الانتزاعية ليست من لوازم المجهول التشريعي — بما هو مجعول تشريعي — بل من لوازمه — بما هو مجعول تكويني —، لما عرفت من أن كل مجعول تشريعي مجعول تكويني، فله حيثيتان، حيثيته التكوينية، وحيثيته التشريعية.

فكما أن تعلق الطلب بفعل يصح انتزاع الطالبة من المولى، والمطلوب منه من المكلف، والمطلوب من الفعل، والموضوعية من الفعل، والمحمولية من الحكم إلى غير ذلك من العناوين الانتزاعية، وليس شيء منها من لوازم المجهول التشريعي بما هو تشريعي، كذلك الجزئية والشرطية.

والوجه في ذلك أن الأمر بالمجموع وبالخاص، وإن كان منبعثاً عن غرض قائم بالمجموع — اقتضاء — وبالخاص — فعلاً — وكان لذوات الأجزاء دخل في الأول، وللقيد دخل في الثاني.

إلا أن الجزئية الانتزاعية، والشرطية الانتزاعية، غير منبعثتين عن غرض تشريعي، ولا لهذين العناوين دخل في الغرض — لا إقتضاء ولا فعلاً — بل يستحيل دخلهما فيما هو

(١) يعني «لكن بالواسطة»

(٢) في دوران الامر بين الاقل والاكثر: تقدم في ج ٤: التعليقة ٩٩.

الباعث على البعث المصحح، لانتزاعها من الجزء والشرط، فلا يقاس بالوجوب العمولي المقدمي المنبعث عن غرض مقدمي .

ثانيها — إن المجهول الانتزاعي لو كان مجعولاً تبعياً — بحيث كان بينه وبين منشئه المجهول تشريعاً إثنينية في الجعل نظراً إلى السببية والمسببية بينهما — لكان مجدداً في ترتب الاثار المرغوبة من الالتزام بجعله فيصح رفعه، ولو لم يكن رفع المنشأ — كما في الاقل والاكثر الارتباطيين بناء على عدم الانحلال عقلاً كما تقدم دعواه من شيخنا العلامة رفع الله مقامه^١ وصرح بهذا المبني في تعليقه الأنيقة^٢.

وأما إذا كان المجهول الانتزاعي مجعولاً بالعرض، لا بالتبع، وكان ما بالذات وما بالعرض مجعولين بجعل واحد، من دون تخلل الجعل بينهما، فلا محالة لا يجدي في الوضع والرفع إلا وضع المجهول بالذات ورفع، وقد أقننا البرهان غير مرة على أن ثبوت الموضوع تشريعاً بعين ثبوت حكمه له، لا بثبوت آخر منفصل الهوية عن ثبوت حكمه .

وذلك لأن الشوق المطلق لا يوجد، بل يوجد مقوماً بمتعلقه،

ولا يعقل أن يكون لمتعلقه في مرتبة تعلقه به فعليه أخرى مغايرة لفعلية الشوق، وإلا لم يعقل أن يكون المتعلق مقوماً لصفة الشوق، ومناطق فردية الشوق وملاك تحقق شوق خاص تعلقي .

ومع فرض تغاير الفعليتين لا يعقل اتحادهما، بحيث يكون الموجود صفة خاصة واحدة، لأن كل فعلية تأتي عن فعلية أخرى، فالماهية — التي تعلق بها الشوق — لها ثبوت شوقي بعين ثبوت الشوق .

وكذا في مقام البعث الاعتباري، فان البعث الاعتباري المطلق لا يوجد، فان طبعه تعلقي — كالشوق —، فلا بد من أن يتقوم بمتعلقه في مرتبة وجوده في أفق الاعتبار، فثبوت المتعلق بعين ثبوت البعث الاعتباري .

وعليه فالحكم مطلقاً بالنسبة إلى موضوعه من قبيل عوارض الماهية، وثبوت المعروض — هنا — بثبوت العارض، بخلاف عوارض الوجود المتوقفة على ثبوت المعروض .

وعليه فاذا كان ثبوت المتعلق بعين ثبوت حكمه وجعله بعين جعله، فما ينتزع من

(١) الكفاية ٢: ٢٢٨ .

(٢) ص ١٩٥ .

المتعلق باعتبار هذا النحو من الثبوت أولى بأن لا يكون له ثبوت في قبال ثبوت الحكم، وأن يكون جعله بعين جعله. فتدبره فانه حقيق به.

(٤٥) قوله قدس سره: وإن إنشاء الشارع له الجزئية أو الشرطية... الخ^١
فان الانشاء، وإن كان خفيف المؤنة يتحقق بمجرد قصد ثبوت المعنى باللفظ إلا أن حقيقة الجزئية للواجب بما هو واجب، والشرطية له بما هو سنخها، انتزاعي، له منشأ مخصوص ومصحح خاص، فلا يقبل الجعل بالاستقلال، ولا الجعل بغير ما هو مصحح انتزاعه.

(٤٦) قوله قدس سره: وجعل الماهية واجزائها... الخ^٢
بل هذا جعل وجودها بالجعل التكويني الذهني، والا فجعل نفسها وأجزاءها غير معقول، لأن وجدان الشيء لذاته وذاتياته ضروري، فلا يقبل الجعل، لأنه دون الجعل لافوق الجعل، حتى يتوهم لزوم تعلق الجعل بالماهية، وإلا لزم خروجها عن حدود الامكان إلى صقع الواجب.

(٤٧) قوله قدس سره: وأما النحو الثالث، فهو كالحجية والقضاوة... الخ^٣
لا يخفى عليك أن الملكية—مثلاً—وإن كانت انتزاعية عنده (قدس سره) إلا أنها تارة مجعولة بالاستقلال ابتداء، كما إذا جعل الشارع شيئاً ملكاً لزيد—مثلاً—بانشائه إياها له.

وأخرى مجعولة بالاستقلال—إمضاء—كما إذا أنشأ الملكية على طبق إنشاء المتعاقدين إياها، وثالثة مجعولة تبعاً لجعل التكاليف في مواردها.

فنشأ الانتزاع مختلف بحسب الموارد. والجعل الاستقلالي بالمعنيين، ليس محلاً للكلام، إنما الكلام في قبول الجعل تبعاً للتكليف.

ثم إن تحقيق حقيقة الملك سيأتي إن شاء الله تعالى في ذيل ما ذكره شيخنا (قده) من الوهم والدفع، وإنما الاشكال هنا في الملكية الشرعية والعرفية المترتبة عليها الآثار شرعاً وعرفاً، فهل هي من الاعتبارات الذهنية أو المقولات الواقعية.

فنتقول: اما عدم كونها من الاعتبارات الذهنية المصطلح عليها المعبر عنها في فن الميزان بالمقولات الثانوية كالكلية والجزئية والجنسية والفصلية والنوعية،

(١) الكفاية ٢: ٣٠٥.

(٢) الكفاية ٢: ٣٠٥.

(٣) الكفاية ٢: ٣٠٥.

فان المذكورات عوارض ذهنية لمعروضات ذهنية بنحو القضية الحينية، دون الملكية الشرعية والعرفية، فانها من العوارض لموجودات خارجية، فان الموصوف بالمالكية زيد الخارجي، لا الذهني، والموصوف بالملوكية هي العين الخارجية، لا الذهنية، فيعلم منه انها ليست من الاعتبارات الذهنية المتعارفة.

وأما عدم كونها من المقولات الواقعية، فلأن المقولات، إما يكون لها مطابق وصوره في الخارج، أو يكون لها منشأ الانتزاع فيه، كمقولة الاضافة. والملكية الشرعية، والعرفية ليست منها بقسميها لوجوه:

منها — إن المقولات لا تختلف باختلاف الانظار، ولا تتفاوت بتفاوت أنحاء الاعتبار، مع أن المعاطاة تفيد الملك في نظر العرف، دون الشرع. ولو كانت مقولة؛ لكانت إما موجودة في جميع الأنظار أو معدومة كذلك، وليست المقولة إلا ما يقال على شيء، ويصدق عليه في الخارج، وليست كالمصالح والمفاسد، لكي يختص الشارع بادراكها أحياناً.

ومنها — إن الاعراض التسعة المقولية تحتاج إلى موضوع محقق في الخارج. والملكية الشرعية والعرفية ليست كذلك لتعلق الملكية — بالمعنى المفعولي — بالكلي الذمي في باب البيع، وفي أبواب الضمانات بالمثل، أو القيمة وتعلق الملكية — بالمعنى الفاعلي — بكلي الفقير، وكلي السادة في الزكاة والخمس.

ولا يعقل أن تكون الملكية بأحد المعنيين بالقوة، وتكون فعليته عند التطبيق؛ لأن المالكية والملوكية صفتان لهما التضاييف، والمتضاييفان متكافئان في القوة والفعلية، فلا يعقل فعلية المالكية وشأنية الملوكية، أو شأنية المالكية وفعلية الملوكية؛ فيعلم منه أن سنخ الملكية الشرعية والعرفية ليس سنخ المقولات العرضية الموقوفة على موضوع محقق في الخارج.

ولا فرق في هذا البرهان بين مقولة، ومقولة، فقولة الاضافة أيضاً كمقولة الجدة، وسائر المقولات العرضية في الحاجة إلى موضوع محقق.

فما يظهر من عبارته في الجواب عن الوهم الآتي في كلامه (قدس سره): من أن الملك الحاصل بسبب العقد، أو الارث داخل في الاضافة المقولية.

مدفوع، بالبرهان المتقدم. ومنشأ انتزاع المعنى الاضافي هو موضوعه الذي يكون وجوده وجود الأمر الانتزاعي، بالتفصيل الذي قدمناه.

ومنها — إن المعنى المقولي لا بد من أن يكون له مطابق في الخارج، أو يكون له منشأ

الانتزاع بحيث تقوم تلك الحيشية المقولية به خارجاً، بقيام إنتزاعي، لا بقيام إنضمامي .
ومن الواضح — بالوجدان والعيان — أن ذات المالك والمملوك على ما هما عليه من جواهرهما واعراضهما قبل الحكم أو العقد أو غيرهما وبعدها من دون وجود صورة عينية في الخارج، ولا انقلاب حيشية خارجية فيها إلى حيشية أخرى، كذات السقف الذي حصل فيه حيشية القبول للفوقية بعد وضعه في مكان عال، وهكذا..
نعم حصلت هناك أمور من الحكم التكليفي، أو العقد، أو موت المورث، أو الحيابة — بعد مالم تكن — وتلك الأمور غير قابلة لأن تكون عين الملك، ولا منشأ انتزاعه، ولا مصحح انتزاعه.

وتفصيل ذلك : أما الحكم التكليفي، من اباحة التصرف ونحوها، فليست هي عين الملكية؛ لأن الملكية: إما بمعنى الواجدية، أو الأحاطة، أو الأحتواء أو السلطنة. وليس شيء من هذه المفاهيم عين مفهوم إباحة التصرف وجوازه ونحوهما، مع أن القول به — كما هو ظاهر الشيخ الاعظم (قده) في الرسائل^١ — رجوع عن دعوى الانتزاع إلى دعوى العينية. والعينية في الوجود — بمعنى اتحادهما — هو معنى الانتزاعية.
وليس الحكم — التكليفي المزبور — منشأ الانتزاع، بدعوى أن الترخيص في التصرف هو جعل زمام الشيء بيد المكلف، وهو معنى سلطنته عليه، والملكية هي السلطنة^٢.

وجه فساد الدعوى أن الأمر الانتزاعي لا يعقل أن يكون منشأ انتزاعه الحكم التكليفي — لافي الملكية، ولا في غيرها — لأن الأمر الانتزاعي ليس إلا حيشية القبول القائمة بالتحديث، ولازمه صحة حمل العنوان المأخوذ منه — بلحاظ تلك الحيشية — على التحديث بها، كعنوان الفوق المحمول على السقف بلحاظ قيام مبدئه — وهو الحيشية القائمة به قياماً إنتزاعياً — به، على حد حمل العناوين على ذوات معنوياتها بلحاظ قيام مبادئها بها — قياماً إنضمامياً بها..

ومن الواضح أن جواز التصرف الذي فرض أنه منشأ الانتزاع لا يحمل عليه عنوان المالك والمملوك، فيعلم منه أن مبدأ العنوانين غير قائم به بقيام انتزاعي .
ودعوى صدق عنوان الملك، وهو المبدأ على جواز التصرف، وحينئذ فالملك هو جائز

(١) الرسائل: ٣٥١ «في حجة القول السابع، ذيل قوله «قده»: اما في المعاملات».

(٢) وقد نسبها «قده»، في حاشيته على المكاسب «رسالة الحقوق» الى جماعة: ص ٦.

التصرف، والمملوك ما هو جائر التصرف فيه، وليس فيه استبعاد.
مدفوعة: بأنه رجوع عن دعوى الانتزاع إلى دعوى العينية — مفهوماً — وقد
مفسادها:

وكذا ليس الحكم — التكليفي المزبور — مصحح الانتزاع، والسبب لمنشئة ذات
المالك والمملوك، لانتراع الملكية وتحيشها بتلك الحيشة؛ لعود المحاذير المزبورة جميعاً، إذ لو
كان ذات المالك والمملوك منشأً للانتزاع بسبب الحكم التكليفي، لكانت الملكية
موجودة في جميع الأنظار، ولاحتاجت إلى موضوع محقق، ولحصل في ذات المالك والمملوك
حيشة خارجية مكتسبة من الحكم التكليفي، مع أنه ليس كذلك.

فاتضح من جميع ما ذكرنا: إن الحكم التكليفي ليس عين الملكية، ولا منشأ
انتزاعها، ولا مصحح لانتزاعها.

وأما العقد، فليس هو أيضاً عين الملكية الشرعية أو العرفية، وإن كان مدلوله ملكية
مفهومية إنشائية.

ودعوى — أن الملكية الشرعية هي الاحاطة التنزيلية، والشارع نزل العقد منزلة
الاحاطة — مدفوعة بأن الكلام في كون الملكية الشرعية مقولية ولو انتزاعية، وهذا
التنزيل لا يخرج العقد عما هو عليه، وصيرورته مقولة واقعية انتزاعية.

مع أن الملكية مطلقاً — حتى الشرعية — قائمة بذات المالك والمملوك، والاحاطة
التنزيلية قائمة — خارجاً — بالمتعاقدين لا بالمالكين، وليس العقد أيضاً منشأ انتزاع
الملكية، لما قدمنا من البرهان؛ بداهة أن المبدأ لو كان قائماً به بقيام انتزاعي، لصح حمل
عنوانه المأخوذ منه على العقد، وعدم صحته واضح، مع أن نسبة العقد إلى الملكية
نسبة السبب إلى مسببه، كما هو المشهور، والسبب مباين وجوداً للمسبب، والمنشأ
للانتزاع وجوده بالفعل وجوده للأمر الانتزاعي بالقوة، كما قدمنا تفصيله، فكيف
يعقل أن يكون العقد منشأً للانتزاع أمر مقولي؟!

وليس العقد — أيضاً — مصححاً للانتزاع الملكية واقعاً، وسبباً لوجودها بوجود
منشأها الواقعي؛ لأن البراهين الدالة على عدم كون الملكية مقولة واقعية — ولو انتزاعية —

(١) أي لكانت الملكية من المقولات العرضية فتستلزم المحاذير الثلاثة.

(٢) في النسخة «ولا» بدل «ولو» والظاهر أنها تصحيف.

تدل على عدم حدوث مقولة واقعية بالعقد وشبهه من الاسباب الجعلية، بل الواقعية تحدث بأسباب طبيعية واقعية.

ومنه تعرف حال غير الحكم والعقد، مما يعد منشأ أو سبباً، وسيأتي إن شاء الله تعالى بعض الكلام — أيضاً — في خصوص انتزاع الوضع من التكليف — في ذيل كلامه الشريف (قدس سره اللطيف)

فالتحقيق في سنخ حقيقة الملكية الشرعية والعرفية أنها اعتبارات شرعية أو عرفية لأنها أمور انتزاعية، ولا أمور اعتبارية اعني المصطلح عليها في علم الميزان.

بيانه: إن الملكية الحقيقية الواقعية — مع قطع النظر عن الشارع والعرف — وإن كانت كما سيجيء إن شاء الله تعالى من مقولة الجدة، أو مقولة الاضافة، أو مقولة أخرى. لكن الموجود — في مواردها شرعاً وعرفاً — ليست الملكية بوجودها الحقيقي، كي ينافي البراهين القاطعة، بل الشارع أو العرف يعتبرون هذه الحقيقة لمن دعت المصلحة إلى اعتبارها له كالمتعاقدين، أو الوارث، أو الفقير، أو السيد، أو من حاز شيئاً.

فمفهوم الملكية له نحوان من الوجود الحقيقي المقولي، والاعتباري التنزيلي.

وهذا الاعتبار، لا اختصاص له بالملكية والزوجية، بل جار في جميع المقولات، مثلاً الأسد مطابقه الحقيقي المقولي نوع من أنواع مقولة الجوهر — وهو الحيوان المفترس — لكن العرف يعتبرون الشجاع أسداً، فزيد الشجاع أسد اعتباري، والبياض مطابقه الحقيقي من مقولة الكيف المبصر المفرق للبصر، ومع ذلك يعتبر هذا لغير الجسم، فيقال: قلبه أبيض، والفوقية إضافة حقيقية في مقولة الأين، المختصة بالجسم، ولكنها تعتبر في الأمور المعنوية تنزيراً لها منزلة الأمور الحسية، فيقال: فوق كل ذي علم عليم، وإن علم فلان فوق علم غيره، إلى غير ذلك من موارد اعتبار المعاني المقولية.

ولا عجب في كون مفهوم واحد له مطابق حقيقي تارة، ومطابق إعتباري أخرى، فإن بعض المفاهيم له بحسب النشآت، ومراتب الموجودات مطابقات حقيقة: بعضها من نوع مقولة، وبعضها من نوع مقولة أخرى.

بل بعضها خارج عن المقولات طراً كالعلم، فانه بمعنى الحضور، وحضور الصورة المجردة للجوهر العاقل من مقولة الكيف على المشهور، وعلم الجوهر النفساني — بداته — من مقولة الجوهر النفساني، وعلم العقل بذاته من مقولة الجوهر العقلاني، وعلمه تعالى بذاته وبمصنوعاته في مقام ذاته وجود واجبي خارج عن أفق المقولات، بل علمه الفعلي في مقام الایجاد بعين الوجود المنبسط، وهو لاجوهر ولاعرض،

وبالجملة: فالملكية الشرعية والعرفية غير موجودة بوجود واقعي انتزاعي على حد الأمور الانتزاعية الغير المرهونة باعتبار معتبر، ولا موجودة بوجود اعتباري ذهني يقوم بأمر ذهني على حد المعقولات الثانوية،

فان المالك شرعاً (زيد) الخارجي لاالذهني، بل الشارع مثلاً اعتبرها لزيد الخارجي، فحقيقة موجوديتها أنها طرف الاعترار القائم بالشارع بالمباشرة، فان الاعترار فعل مباشري للمعتبر لا إنشائي ولا تسيبي من المعتبر،

ومنه تبين أن جعله عين اعتراره، لأنه إنشائي أو يتسبب إليه بانشائه من معتبره، وإن كان لمفهومه وجود إنشائي، لكنه غير الملكية الحقيقية التي يترتب عليها الآثار،

نعم حيث أن الانشاء، تارة يكون بالاضافة إلى الداعي كالسبب والمحقق، وأخرى يكون بالاضافة إليه كاشفاً ومظهراً، فيصح إظهار اعتبار الملكية بقوله: ملكت أو هذا لك .

كما إن الانشاء بداعي الارشاد لأظهار رشد العبد وخيره في المادة، والانشاء بداعي التعجيز لأظهار عجز المخاطب — في قبال الانشاء بداعي جعل الداعي — فانه محقق للداعي من قبل المولى،

وعليه فالمجموع بالحقيقة الصادر من الشارع هو اعتبار الملكية، والانشاء منه إظهار له، لايجاد لذلك الاعترار. هذا حال الملكية الشرعية والعرفية.

وكذا حال غيرها من المعاني التي لو وجدت في الخارج، لكانت مقولة من المقولات مثلاً، فانها غير موجودة شرعاً بذلك الوجود المناسب لها في نظام الوجود، بل وجودها شرعاً باعتبارها شرعاً كالزوجية والرقية والحرية ونحوها.

وأما القضاة، فتارة يراد بها الحكومة الكلية المترتبة شرعاً على موضوعها، كقوله عليه السلام (من روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فقد جعلته حاكماً)،^١ فان هذه الحكومة المجعولة كسائر الأحكام المجعولة، المترتبة على موضوعاتها الكلية من الاحكام المجعولة الالهية، وفعاليتها بفعالية موضوعها، سواء كان هذا الجعل الكلي من الصادق عليه السلام بما هو مبلغ لأحكام الله تعالى، أو بما هو مفوض إليه في أمر التشريعات، فان مجعوله أيضاً مجعوله تعالى على يده، لأنه خارج عن دائرة الاحكام الالهية، فيكون التشريع منه بمنزلة التكوين منه من حيث كونه عليه السلام من

(١) الوسائل ١٨: الباب ١١ من ابواب صفات القاضي: ص ٩٩: الحديث ١ .

وسائط الفيض ومجاريه.

فان الفاعل — بمعنى مامنه الوجود تكويناً وتشريعاً — هو الله تعالى، وإن كان الفاعل — بمعنى ما به الوجود تكويناً وتشريعاً — وسائط فيضه ومجاري أمره التكويني والتشريعي، ولعله إليه ينظر قوله عليه السلام (مجاري الأمور بيد العلماء بالله).^١ وأخرى يراد بها القضاة والحكام، فان هذه كلها، وإن كانت حقائقها اعتبارات، لكنها لا تدخل لها بالاحكام الكلية الالهية، حتى تجعل من الاحكام الوضعية المبحوث عنها،

ولعل ما في المتن يراد منها القضاة والحكومة الكلية، والنيابة الكلية المدودة من المناصب المجهولة الالهية.

وأما الحجية، فختصر القول فيها: إن الحجية، تارة بمعنى الوساطة في الاثبات، واخرى بمعنى الوساطة في التنجز، فجعل الحكم المماثل على طبق مؤدى الخبر، بعنوان أنه الواقع يفيد وساطة الخبر لا ثبات الواقع عنواناً، فان وصول الحكم المماثل بالذات وصول الواقع عنواناً بالعرض. كما أن الانشاء بداعي تنجز الواقع بالخبر يفيد وساطة الخبر لتنجز الواقع حقيقة، فانشاء وجوب تصديق العادل على الأول مصحح لانتزاع الحجية، بمعنى كون الخبر بحيث يثبت الواقع عنواناً،

وعلى الثاني مصحح لانتزاع الحجية، بمعنى كون الخبر بحيث ينجز الواقع عند مصادفته له حقيقة، فكل من الحيتين — الموجودتين بقيام الخبر على حكم من الأحكام — مما ثبت للمتحيث بها بسبب الانشاء المزبور المنبعث، تارة عن داعي جعل الداعي، وأخرى عن داعي تنجز الواقع،

وأما جعل الحجية بالاستقلال، لا بسبب الانشاء المزبور، فعقول على الوجه الثاني، دون الأول؛ لأن اعتبار منجزية الخبر للواقع حقيقة واطهاره بقوله: الخبر حجة عندي، أو بقوله عليه السلام: (فانهم حجتي عليكم)^٢، أو بقوله عليه السلام: (لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا)^٣ لا مانع منه، بخلاف اعتبار الهوهوية وأن

(١) لمستدرك: الباب ١١ من ابواب صفات القاضي: الحديث ١٦.

(٢) الوسائل ١٨: الباب ١١ من ابواب صفات القاضي: ص ١٠١: الحديث ٩.

(٣) الوسائل ١٨: الباب ١١ من ابواب صفات القاضي: ص ١٠٨: الحديث ٤٠.

مؤدى الخبر هو الواقع، فانه من دون جعل الحكم المماثل غير معقول، فان أثر الحكم الحقيقي لا يرتب على فرضه واعتباره، بل على حكم مثله، ولو بعنوان أنه هو، نعم اعتبار الظن علماً، والخبر وصولاً معقول، إلا أنه يجدي في تحقيق الأثر العقلي، أو الشرعي المرتب على الأعم من الوصول الحقيقي والاعتباري.

وأما الصحة والفساد، المعدودان من الاحكام الوضعية، فقد فصلنا القول فيها في مبحث النهي عن العبادات— من مباحث الجزء الأول— من التعليقة على الكتاب^١. ومجمله: إن الصحة سواء كانت بمعنى مطابقة المأتي به للمأمور به، أو بمعنى كون المأتي به موجباً لاستحقاق الثواب، أو بمعنى كونه مسقطاً للإعادة والقضاء، فهي— على أي حال— من أوصاف المأتي به، لامن شؤون المأمور به حتى تكون مجعولة بجعله في مقام الأمر به، نظير الجزئية والشرطية.

وبقية الكلام من النقض والابرام على ما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) في المقام موكولة إلى البحث المزبور.

وأما الصحة في المعاملات فعن شيخنا قده في البحث المزبور^٢ أنها مجعولة، لأنها بمعنى ترتب الأثر، وهو يجعل الشارع وترتيبه على المعاملة، ولو إمضاء.

وقد ذكرنا في محله: أن اعتبار الملكية— مثلاً— هو المجعول لا ترتبه على العقد، وليس الاعتبار إنشائياً، حتى يعقل إنشاؤه بنحو الكلية، وإناطته بالعقد، ليكون نظير الوجوب المشروط، بل لا اعتبار حقيقة، إلا عند وجود العقد، لكون الاعتبار وجود العقد ذا مصلحة، وترتبه حينئذ عقلي، لاجعل فراجع البحث المزبور^٣.

(٤٨) قوله قدس سره: ولو كانت منتزعة عنها لما كاد... الخ^٤

مع أن الملكية تكون للصبي والمجنون، ولا تكليف لهما، فيعلم أنها غير منتزعة عن التكليف. ولا يعقل انتزاعها من جواز التصرف بعد البلوغ، وبعد الافاقة؛ لأن فعلية الأمر الانتزاعي تستدعي فعلية المنتزع عنه،

ومنه يعلم: أن انتزاع الضمان من وجوب دفع البدل بعد البلوغ فيما إذا أئلف الصبي

(١) ج ٢: ذيل قول الماتن قده «وصفان اعتباريان ينتزعان الخ» وقوله قده «الآ انه ليس بامر اعتباري ينتزع كما

توهم الخ» يأتي في التعليقة: ١٢٢ و ١٢٣

(٢) الكفاية ١: ٢٩٠.

(٣) ج ٢ يأتي في التعليقة: ١٢٥ ذيل قول الماتن قده «فاما الصحة في المعاملات فهي تكون مجعولة الخ».

(٤) الكفاية ٢: ٣٠٦.

— أيضاً — غير صحيح، لأن فعلية الضمان مع عدم فعلية منشأ انتزاعه غير معقولة، وسببية الاتلاف فعلاً، لوجوب دفع البدل بعد البلوغ غير فعلية الضمان المنتزع عن وجوب دفع البدل بعد البلوغ،

ولا يقاس الضمان الفعلي بما يسمى عند المشهور بالضمان بالقوة، حيث يقال: بالانتزاع من وجوب دفع البدل على تقدير التلّف، فإن الأمر الانتزاعي، كمنشأ انتزاعه، كلاهما غير فعلي. ولذا فرضنا إتلاف الصبي المحقق للضمان الفعلي. وتام الكلام في محله.

(٤٩) قوله قدس سره: وللزم أن لا يقع ما قصد... الخ^١

لأن المقصود في عقد البيع — مثلاً — هو الملك دون التكليف، والمفروض أنه ليس المجموع من الشارع إلا التكليف، وأن الملك انتزاعي محض، فما وقع لم يقصد، وما قصد تحققه بالعقد لم يقع.

ولا يخفى عليك أن الأمر الانتزاعي إذا كان منشأه مجموعاً تشريعياً يكون مجموعاً تبعياً عنده (ره)، فما قصد وقع، وإن كان ما وقع أيضاً بالاصالة لم يكن مقصوداً؛ إذ الأمور التسببية — من الملكية والزوجية — هي التي لا تقع بلا قصد، دون ما يلزمها، أو ما هو منشؤها شرعاً، من التكليف الذي هو ليس مما يتسبب إليه المكلف. والاصالة والتبعية ليستا دخيلتين في المجعولية، ولا في كونها مقصودتين.

نعم قد استدل بمثله في باب المعاطاة — بناء على القول بالاباحة — حيث أن المقصود بها عند المتعاملين هي الملكية، مع أنها مفيدة شرعاً للاباحة، فما وقع لم يقصد، وما قصد لم يقع، الآ أنه لا يرد عليه ما أوردنا هنا، لأن المفروض — هناك — إفادة الاباحة في قبال الملكية، وهنا إباحة مستتعبة للملكية على الفرض.

نعم يرد على المقامين أن ترتب الاباحة — في كلا المقامين — ترتب الحكم على موضوعه، لا ترتب الأمر التسببي على سببه — الذي به يتسبب إليه — حتى يكون الواقع مما لا بد من قصده.

(٥٠) قوله قدس سره: في عدم صحة انتزاعها من مجرد التكليف... الخ^٢

الكلام سابقاً، كان في صحة انتزاعها، ولو لم يكن تكليف — كما عرفت في الصبي

(١) الكفاية ٢: ٣٠٦.

(٢) الكفاية ٢: ٣٠٦.

والمجنون— وهنا في عدم صحة انتزاعها من مجرد التكليف، كما في جواز التصرف للولي، مع أن الملك للمولى عليه، وكما في جواز وطى الأمة المحللة، مع أنه لازوجية هناك .

فيعلم أن التكليف بمجرد ليس منشأ للانتزاع، ولا مصححاً له .

(٥١) قوله قدس سره: إن الملك يقال بالاشتراك، ويسمى بالجددة... الخ

توضيحه: إن الملك يطلق على أمور:

منا— الجدة، وهي الهيئة الحاصلة لجسم بسبب إحاطة جسم آخر بكله أو ببعضه،

كهيئة التخم للاصبع، وكهيئة التعمم للرأس، وكهيئة التقمص للبدن.

ومنا— الاضافة الاشراقية، ككون العالم ملكاً للباري— جل شأنه— فانها عبارة

عن احاطته تعالى في مرحلة فعله، ومطابقتها الوجود الفاضل منه تعالى المنبسط على

الماهيات الامكانية، وحيث أن فيض الوجود، الذي هو عين اليجاد بالذات أمر بين

المفيض والمستفيض، فلذا عبر عنه بالاضافة، وحيث أنه عين الاشراق المذوت لذات

المستشرق، لانسبة بين أمرين محققين لم يكن إضافة مقولية.

وأيضاً الاضافة— المقولية— ماهية خاصة، مندرجة تحت المقولات، والوجود مطلقاً

ليس بجوهر ولاعرض، إلا بالعرض، فكيف بالوجود المطلق.

ومنا— الاضافة المقولية، ككون الفرس لزيد، فان الملكية— بالمعنى الفاعلي—

ماهية معقولة بالقياس إلى ماهية أخرى، وهي مضافها، وهي الملكية— بالمفعولي—

أعني المالكية والمملوكية.

وسبب هذه الاضافة المقولية— تارة— طبيعي واقعي، كركوبه وسائر تصرفاته في

الفرس— وأخرى— جعلي كالعقد وموت المورث والحيازة وأشباهاها.

والتحقيق: إن الملك من المفاهيم العامة، وهو بنفسه لا يقتضي أن يكون مطابقه أمراً

مقولياً، لاجدة، ولا إضافة، وإنما يدخل تحت المقولة إذا كان صادقاً في الخارج على

ما يقتضيه طبع تلك المقولة.

كما أن المفاهيم الاضافية، من العالمية والمعلومية، والمحبية والمحبوبة، والمحيطية

والمحاطية كذلك .

ولذا يصدق العالمية والمعلومية، والمحبية والمحبوبة عليه تعالى مع أنه تعالى

لا يندرج تحت المقولات، لوجوب وجوده تعالى.

فالمفهوم إضافة عنوانية، والمطابق تارة وجود واجبي، وأخرى وجود مطلق غير محدود، وثالثة وجود عقلائي، أو نفساني، ورابعة مقولة الاضافة.

وعليه نقول: نفس معنى الاحاطة لايبأى من أن يكون مطابقه وجوداً محضاً، كما لايبأى أن يكون باعتبار كون مطابقه هيئة خاصة حاصلة للجسم مندرجاً تحت مقولة الجدة.

وحيث أن هذه الهيئة إذا حصلت في الخارج قائمة بجسم، فطرفاها— وهما ذات المحيط والمحاط— يكتسبان حيثية المحيطية، وحيثية المحاطية، وهما من مقولة الاضافة.

كما أن العلم بنفسه— عند المشهور— كيف نفساني، وقيامه بالعالم، وتعلقه بالمعلوم— بالذات— يوجب تحيث ذات العالم بحيثية العالمية، وذات المعلوم بحيثية المعلوماتية، وهما من مقولة الاضافة.

فالملك بمعنى هيئة الاحاطة جدة، والمالكية والمملوكية مقولة الاضافة.

وحيث عرفت— أن حيثية المحيطية والمحاطية قائمة بجوهر ذات المحيط والمحاط— تعرف أن معروض مقولة الاضافة جوهر، لاجدة، حتى يكون الملك الحقيقي الواقعي جدة ذات إضافة،

بل إنما تكون الجدة ذات إضافة، في قبال مطلق الجدة، إذا كانت بنفسها معروضة لمقولة الاضافة، كما إذا لوحظت جدة التعمم بالاضافة إلى جدة التخصيص، ووجد تفاوتها بالزيادة والنقص، القائمين بنفس مقولة الجدة، كانت نفس الجدة معروضة لمقولة الاضافة. فتدبره فانه حقيق به.

ولا يخفى عليك أن تفاوت مطابقات— مفهوم واحد— لاربط له بجريان التشكيك في مقولة الجدة؛ فان التشكيك صدق طبيعة واحدة على أفرادها بالتفاوت، وقد عرفت: أنه يستحيل أن يكون بعض مطابقات مفهوم الملك من مقولة الجدة، وليس مطلق عموم المفهوم من التشكيك، كما لا يخفى على الخبير.

وأما ما أفاده (قده) في ذيل كلامه: من دخول الملك— الحاصل بالعقد والارث— في مقولة الاضافة، فقد عرفت مافيه في الحواشي السابقة مفصلاً، بل دخوله فيها بسبب التصرف والاستعمال الموجب للاختصاص— أيضاً— كذلك، فان هذا الاختصاص— أيضاً— من الاعتبارات،

نعم ركوبه يحقق هيئة إحاطة للفرس، وهي جدة وراكبته ومركوبيته من مقولة

الاضافة . فتدبر وراجع ما قدمناه^١،

ثم إن اعتبار الملك — شرعاً أو عرفاً — هل هو اعتبار الملك بمعنى الحدة؟ أو اعتباره بمعنى الاضافة؟

والصحيح هو الثاني؛ لأن مقولة الجدة ليست نفس الاحاطة، وهو المبدأ للمحيط والمحاط، حتى يتوهم أن اعتبار الملك هو اعتبار المبدأ، المستلزم لانتراع عنواني المالك والمملوك بقيام المبدأ الاعتباري بذات المالك والمملوك .

بل الجدة هي الهيئة الحاصلة للجسم بسبب إحاطة جسم آخر به، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط، ولذا يعبر عنها بالتختم والتعمم والتقمص .

ومن الواضح أن المحيط في الملك الشرعي هو المالك ولا ينتقل بانتقال المحاط، بل المحاط هنا ينتقل بانتقال المحيط، فليس اعتبار الملك شرعاً أو عرفاً، إلا اعتبار المالكية والمملوكية .

ولذا قال بعض الأكابر^٢ بعد بيان الجدة: وقد يعبر عن الملك بمقولة «له» وهو اختصاص شيء بشيء من جهة استعماله اياه وتصرفه فيه،

فنه طبيعي ككون القوى للنفس وكذلك كون العالم للباري جل ذكره، ومنه اعتبار خارجي ككون الفرس لزيد، وفي الحقيقة، الملك بالمعنى المذكور يخالف هذا الاصطلاح،

وقال بعده في موضع اخر: فانه من مقولة المضاف لاغير الخ .

وغرضه ان المعنى معنى مقولي اضافي، لانه مقولة حقيقة، كيف ومطابق الملك في الباري تعالى من جملة الامثلة ولا يعقل اندراجه تحت مقولة فضلاً عن مقولة المضاف التي هي من الاعراض،

وغرضه من الاعتبار الخارجي في قبال الاعتبار الذهني، وقد مر مراراً شرح حقيقتها فراجع،

(٥٢) قوله قدس سره: إما من جهة اسناد وجوده إليه ككون العالم ... الخ

هذه العبارة تشير بأن مصحح عنوان المالكية والمملوكية — هنا — إسناد وجود العالم

(١) ذيل قول الماتن «ره» «وأما النحو الثالث فهو كالحجبة والقضاوة الخ» تقدم في التعليقة: ٤٧ .

(٢) هو صدر الدين الشيرازي في شرح الهداية الاثرية في القسم الثالث من الالهيات «مقولة ملك»: ص ٢٧٤،

وقد صرح «قده» بهذه النسبة في تعليقه على المكاسب ج: ١: في تحقيق حقيقة الحق وما يتعلق به: ص ٧ .

(٣) الكفاية ٢: ٣٠٧ .

إلى الباري جل شأنه. مع أن الاستناد إليه مصحح عنوان المعلولية وأشباهاها، بل مصححها مامراً سابقاً^١ من انبساط فعله تعالى — وهو الوجود المطلق — على جميع الماهيات الامكانية، فانه المناسب لاحاطته تعالى في مرحلة فعله تعالى، كما أن ارتباطها به تعالى؛

لكونها موجودة — بوجود رابط — مصحح قيوميته تعالى، وأشباهاها

وقد أشرنا سابقاً: أن النبي صلى الله عليه وآله وأوصيائه عليهم السلام — من حيث كونهم مجاري فيضه، ومجالي نوره — لهم هذا المعنى من المالكية والاحاطة الوجودية الحقيقية لما عداهم، من غير فرق بين الملاك والاملاك، وإن كان لهم مالكية اعتبارية شرعية لما يختص لهم عليهم السلام أيضاً،

فلا منافاة بين أن تكون الأرض كلها لهم، بل وغيرها أيضاً، ومع ذلك لا يملكون شرعاً إلا الحقوق، والمجمولة لهم من الخمس والأنفال، ونحوهما للكلام مقام آخر.

(٥٣) قوله قدس سره: لا مجال لاستصحاب دخل ماله الدخل ... الخ^٢

الكلام تارة في استصحاب الشرطية والمانعية، وأخرى في استصحاب ذات الشرط والمانع فنقول:

أما بناء على عدم مجعوليتها فواضح، حيث أنها ليستا تعبديتين، حتى يتعبد ببقائهما، ولم يترتب عليهما أثر شرعي، فان التكليف مترتب على ذات الشرط والمانع، ثبوتاً ونفيّاً، لاعلى الشرطية والمانعية.

وأما بناء على مجعوليتها، فان كان المهم إثبات نفسها، فلا كلام، فان المستصحب حكم شرعي جعلي على الفرض ولا حاجة إلى أثر آخر.

وإن كان المهم إثبات التكليف، فهو كما عرفت مترتب على ذات الشرط والمانع، لاعلى الشرطية والمانعية، حتى بناء على المجعولية، كيف؟ وهما مجعولتان بتبع جعل التكليف ومتربتان على ترتيبه على ذات الشرط والمانع، فكيف يعقل أن يكون التعبد بهما تعبداً بما يترتبان عليه؛ إذ الشرطية والمانعية الظاهرية — كالشرطية والمانعية الواقعية — تابعتان لجعل التكليف الظاهري كما هما تابعتان لجعل التكليف الواقعي.

وأما استلزام التعبد بالشرطية للتعبد بالمشروطية؛ لمكان التضايغ، وإن لم يكن أحدهما مترتباً على الآخر، فلا يجدي إلا لإثبات المشروطية، لا لإثبات ذات المشروط؛

(١) تقدم في التعليقة: ٥١.

(٢) الكفاية ٢: ٣٠٨.

إذ ما كان بينها التضاييف هما عنوان الشرطية، وعنوان المشروطية، مع أن المهم ذات المشروط، وماهم التعبد به — وهو ذات المشروط — ليس مضافاً لعنوان الشرطية ولا مضافاً لذات الشرط فتدبر جيداً.

وأما استصحاب ذات الشرط والمانع، والتعبد بذات المشروط — ثبوتاً — وبذات الممنوع — نفيًا — فختصر القول فيه:

أما إذا لم يكن للتكليف الشرعي تقييد خطابي، وإناطة في مرحلة الجعل، فلا شبهة في أن الترتب عقلي، فكما لا يجدي استصحاب بقاء المصلحة الواقعية للتعبد بمقتضاها — وهو التكليف — فكذا استصحاب ماله دخل واقعاً — في كون التكليف ذا مصلحة — لا يجدي في التعبد بالتكليف، فإن الترتب عقلي لاجعلي — وإن كان الأثر شرعياً —.

وأما إذا كان للتكليف الشرعي تقييد وإناطة في مرحلة الجعل — بالمعنى المتقدم في بعض الحواشي السابقة^١ — وهو دخل المعلق عليه في خروج الانشاء من مرحلة القوة الى الفعلية؛ فانه لولا هذا التقييد كان الانشاء المجرد بنفسه بعثاً فعلياً، لاجمعي جعل ما ليس بدخيل في مصلحته دخيلاً في المصلحة، حتى يقال بأنه محال.

فحيث أن هذه الإناطة جعلية، وهذا التقييد شرعي، فلا بأس حينئذ باستصحاب ذات الشرط، والتعبد بالمشروط؛ لأن الجعل الظاهري كالجعل الواقعي، فعنى التعبد بوجود الشرط هو التعبد بإناطة الحكم به بجعل الحكم الظاهري المرتب على وجود الشرط تطبيقاً.

وهذا الشرط وإن كان من حيث دخله الواقعي في المصلحة لا ترتب للمشروط عليه شرعاً، إلا أنه من حيث إناطة الحكم به — في مرحلة الجعل — يكون ترتب المشروط عليه شرعاً، وإلا لكان خلفاً، لفرض صحة إناطة الحكم به شرعاً، ولعله أشار (ره) إليه بقوله: فافهم.

(٥٤) قوله قدس سره: والتكليف وإن كان مترتباً عليه... الخ^٢

في العبارة مسامحة؛ إذ الكلام في استصحاب الشرطية والدخل، لا في ذات الشرط، وماله الدخل، والأثر الشرعي مترتب على الثاني، دون الأول، إلا أن غرضه (ره) هو الثاني وهو واضح.

(١) تقدم في ذيل التعليقة: ٤١.

(٢) الكفاية ٢: ٣٠٨.

(٥٥) قوله قدس سره: وكذا ما كان معمولاً بالتبع... الخ^١

قد عرفت الاشكال فيه من وجهين مفصلاً فراجع^٢.

(٥٦) قوله قدس سره: نعم لا مجال لاستصحابه لاستصحاب سببه... الخ^٣.

لأن الشك في الجزئية مثلاً مسبب عن الشك في الأمر بالمركب منه ومن غيره، فلا شك في الجزئية — بعد التعبد بالمركب — يجعل الأمر به، بخلاف الشك في تعلق الأمر بالمركب، فإنه غير مسبب عن الشك في الجزئية، بل ملازم له — نظير الشك في الحكم وموضوعه —، ولعله نتكلم إن شاء الله تعالى في الفرق بينهما في مبحث الأصل المثبت

نعم ما أفاده (قده) يختص بما إذا جرى الأصل في منشأ الانتزاع؛ فإنه حاكم على الأصل في ما ينتزع عنه، وأما إذا لم يجر الأصل فيه، فلا مانع من جريان الأصل في المسبب، كما في استصحاب عدم جزئية مشكوك الجزئية، مع عدم جريان الأصل في الأمر النفسي في الأكثر، لمعارضته بعدم تعلق الأمر النفسي بالأقل بما هو.

وقد تقدم بعض الكلام فيه — في البحث عن الأقل والاكثر — من مباحث البراءة؛ ولعله قد أشار إلى بعض ما ذكرنا بقوله: فافهم.

[التنبيه الأول من الاستصحاب]

(٥٧) قوله قدس سره: إنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك... الخ^٥.

الوجه في اعتبار فعلية الشك أمران:

أحدهما: ظهوره في الفعلية — المساوقة لثبوته وتحققه — لاوضعا فان الالفاظ موضوعة لنفس المعاني المعرا بذاتها عن الوجود والعدم، ولذا يحمل عليه بانه موجود او معدوم.

وقد مر منا مرارا ان الوضع للموجود — خارجيا كان او ذهنيا — غير معقول لان فائدة الوضع الانتقال من سماع اللفظ الى معناه، والانتقال نحو من الوجود الذهني. والوجود لا يعرض الموجود — خارجياً كان أو ذهنياً — لأن المقابل لايقبل المقابل، والمماثل لايقبل المماثل، فتدبر.

(١) الكفاية ٢: ٣٠٨.

(٢) تقدم في التعليقة: ٤٤.

(٣) الكفاية ٢: ٣٠٨.

(٤) تقدم في ج ٤: التعليقة: ٩٩.

(٥) الكفاية ٢: ٣٠٨.

بل منشأ الظهور: أن الموضوع في القضية قد يكون — من حيث مفهومه ومعناه — موضوعاً للحكم، كما في الحمل الذاتي، وقد يكون بما هو فان في مطابقه. ومطابق المفاهيم الثبوتية حيثية ذاتها حيثية طرد العدم.

وما نحن فيه من قبيل الثاني، كما هو واضح.

ثانيهما: إن مفاد دليل الاستصحاب — كدليل الامارة، بل وجميع الأصول — وظائف شرعية، وأحكام طريقية، لانفسية حقيقية، ففادها إما التنجيز، وإما الاعذار، وهما يتقومان بالوصول — حكماً وموضوعاً —، فلا يعقل تعلق التنجيز والاعذار بموضوع تقديري غير موجود بالفعل، ولا ملتفت إليه، حيث أن الالتفات يساوق تحققه، فسنخ الحكم يقتضي برهانا عدم كون الموضوع أمراً تقديرياً يجامع الغفلة. كما أن الظهور في الأول يقتضي فعليه الشك.

نعم — بناء على الوجه الثاني — لا يكفي فعليه الشك في فعليه الحكم، بل لابد من الالتفات إلى حكمه؛ لان للفعلية والتنجيز في الأحكام الطريقية مرتبة واحدة.

بخلاف الوجه الأول، فانه يمكن أن يكون الحكم المرتب على الشك الفعلي حكماً نفسياً كسائر الأحكام النفسية، فلا يتقوم تحققه بالالتفات اليه، بل يتقوم تنجزه به.

وأما على ما هو التحقيق — عندنا — من مساوقة الفعلية، والتنجيز مطلقاً، فالحكم النفسي والطريقي — من حيث تقومه بالالتفات إليه — على حد واحد.

(٥٨) قوله قدس سره: فيحكم بصحة صلاة من احدث ثم غفل... الخ^١.

عدم جريان الاستصحاب قبل الصلاة، وفي حال الصلاة بناء على ما تقدم — من تقومه بالشك الفعلي — واضح.

وأما صحة الصلاة بقاعدة الفراغ فبناء على الطريقية والظهور النوعي من حال المصلي بانه لا يدخل في العمل إلا مستجمعاً لما يعتبر فيه وجوداً وعدمياً، كما يشهد له التعليل بأنه — هو حين يتوضأ أذكر^٢ — لاجمال للقاعدة؛ للقطع بأنه كان غافلاً عن حدثه المتيقن سابقاً، لذا ذكرنا، فضلاً عن كونه أذكر.

وأما بناء على أنها من الأصول العملية، المنوطة بمجرد حدوث الشك بعد العمل، لامن باب تقديم الظاهر على الأصل، فلا شبهة في جريان قاعدة الفراغ.

(١) الكفاية ٢: ٣٠٨.

(٢) الوسائل ج ١: الباب ٤٢ من ابواب الوضوء: ص ٣٣١: الحديث ٧.

(٥٩) قوله قدس سره: بخلاف من التفت قبلها وشك ثم غفل... الخ^١.
ويمكن الاشكال عليه بلحاظ ما تقدم من الأمرين اللذين عليهما يتنى اعتبار الشك
الفعلي.

أما الظهور في فعلية الشك، فلا فرق بين الحدوث والبقاء؛ لأن الشك الفعلي، إن
كانت حيثية تقييدية للحكم الاستصحابي، فقد زالت بالغفلة، وإن كانت حيثية تعليلية
— حدوداً لبقاء — فما لادليل عليه؛ لأننا إن استظهرنا الفعلية — من قوله عليه السلام
(لا تنقض اليقين بالشك) فلا فرق بين الحدوث والبقاء، وإن قلنا بأنه يكفى في ثبوت
الشك ثبوته بثبوت مقتضيه، فلا فرق أيضاً بين الحدوث والبقاء.

وأما اقتضاء الطريقية، لعدم تعقل إناطة الحكم الطريقي المسوق بداعي تنجيز الواقع
بالشك التقديري، فالأمر أوضح؛ إذ مقتضاه أنه لو دخل في تلك الحالة في الصلاة، كان
مستحقاً لعقاب تارك الصلاة بفقد الشرط المنجز بحكم الاستصحاب
ومن الواضح أن بقاء التنجز — بهذا المعنى — مع الغفلة غير معقول، كما كان كذلك
حدوثاً.

والجواب: أما بناء على المبنى الأول، فبان الغفلة عن موجب الشك وسببه مانعة عن
تحقق أصل الشك، وأما الغفلة عن الشك بعد وجوده — بوجود سببه — فمانعة عن
الالتفات إليه وإلى حكمه، لاعتن أصله، لأن العلوم والادراكات لا تزول بعدم الالتفات
إليها، بل موجودة في أفق النفس، لكنها غير ملتفت إليها، والعلم بالشيء أمر، والعلم
بالعلم أمر آخر، وكذا سائر الصفات. فالالتزام بأن الشك الفعلي حيثية تقييدية — حدوداً
وبقاء — لا مانع منه.

وأما بناء على المبنى الثاني، المجامع لفرض بقاء الشك في أفق النفس أيضاً، فبان
التنجز لا ينحصر في ترتب أثر المخالفة للتكليف، حتى يقال: بأن بقاءه محال، بل شأن
الأمر الطريقي إيقاع المكلف في كلفة الواقع تكليفاً ووضعاً.

فالحدث الواقعي — الذي لم يكن له كلفة المانعية فعلاً — صار بسبق اليقين به،
والشك في بقاءه مانعاً فعلياً، فالصلاة مقرونة بالمانع الفعلي ما لم يأت برافعه، وإن غفل عن
اقتنائها بالمانع، البالغ مرتبة الفعلية، بسبق الأمر الاستصحابي المبلغ له إلى مرتبة الفعلية.

(٦٠) قوله قدس سره: قلت نعم لولا قاعدة الفراغ... الخ^٢

(١) الكفاية ٢: ٣٠٩.

(٢) الكفاية ٢: ٣٠٩.

ظاهرة (قده) كما هو ظاهر الشيخ الأجل (قده) في الرسائل^١ جريان استصحاب الحدث في نفسه، بعد العمل، لتامة أركانه من اليقين والشك .

الا أنه لا يخلو عن إشكال؛ لأن استصحاب الحدث، وإن كان مرجعه إلى التوسعة في دائرة المانعية، وجعل الحدث المشكوك كالمعلوم مانعاً، وكانت الاعادة بحكم العقل، وكان موضوعه أعم من الواقع والظاهر— كما أوضحه شيخنا الامتاذ— (قده) في تعليقه المباركة على الرسائل في هذا الموضوع^٢ إلا أن التعبد بما نعتيه— ما لم يتصف حال الصلاة بالمانعية شرعاً فعلاً— غير معقول؛ إذ الشيء لا ينقلب عما هو عليه، فالصلاة الغير المقترنة بالمانع الواقعي— حيث لم يحرز— ولا بالمانع التعبدي— حيث لم يكن تعبد في حال الصلاة— كيف يعقل أن تنقلب وتصير مقترنة بالمانع التعبدي؟ حتى تكون باطلة، فتجب الاعادة لبقاء الأمر؟

وبعبارة أخرى: مرجع المانعية إلى الأمر بعمل متقيد بعدم ما يسمى بالمانع، وليس مثل هذا الأمر ظاهراً في حال الصلاة، لعدم الشك، ولا معنى لمثل هذا الأمر بعد الصلاة، إلا بالنسبة إلى الزمان المتأخر، دون الزمان المتقدم.

فليس أثر بقاء الحدث المشكوك— في حال الصلاة— الأمر الظاهري في تلك الحال بالمتقيد بعدم الحدث المشكوك، مع أن موقع التعبد ووجود الأمر الظاهري بعد الصلاة وحدث الشك .

فنحن، وإن قلنا بأن التعبد بوجود الشرط تعبد بالأمر بالمتقيد بوجود مثله تطبيقاً للحكم الكلي على المورد. والتعبد بوجود المانع تعبد بالأمر بالمتقيد بعدم مثله تطبيقاً أيضاً، إلا أن هذا التعبد لا يعقل إلا بالاضافة إلى ما بعد الأمر، لا إلى ما قبله .

نعم إذا كانت الشرطية والمانعية من الاعتبارات، لا يمكن اعتبار مانعية أمر متقدم أو شرطية، لأن الاعتبار خفيف المؤنة .

إلا أنك قد عرفت: أنه لا يصحح لانتزاعها إلا الأمر المتعلق بمركب متقيد بوجود شيء أو عدم شيء .

ومن الواضح— أيضاً— عدم ترتب الأمر بالظهر المأتي بها— مثلاً— شرعاً على

(١) الرسائل: ذيل الامر الخامس من الامور التي تعرضها بعد تعريف الاستصحاب: ٣٢٢ .

(٢) ص ١٧٥: ذيل قول الشيخ قده «يوجب الاعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة» .

وجود المانع، أو على عدم الشرط، حتى يكون مفاد التعبد بوجود المانع، أو التعبد بعدم الشرط تعبداً ببقاء الأمر بالمأقبي به.

بل ذكرنا في باب البراءة: أن التعبد بعدم اتيان الظهر مثلاً ليس تعبداً بالأمر بها فعلاً؛ إذ الأمر بالظهر مرتب على موضوعه، ومقتضاه إيجاب اتيانه، ولا معنى لأن يكون إيجاب اتيانه شرعاً مترتباً على عدم اتيانه، حتى يكون استصحاب عدم اتيانه مجدياً في بقاء الأمر بأتيانه.

نعم قاعدة الاشتغال، أو استصحابه، أو استصحاب بقاء الأمر كاف في وجوب الاعادة، إنما الكلام في استصحاب وجود المانع، والحكم بوجوب الاعادة بسببه. وأما قاعدة الفراغ، فقد عرفت ما فيها بناء على الطريقة^١ وأما بناء على كونها من الأصول العملية، فوجه تقديمها على الاستصحاب جعلها غالباً في مورده، فتقدم عليه صوتاً عن اللغوية، لامن باب حكومتها عليه، فان الاستصحاب كما يقدم بلحاظ إمارته على سائر الأصول العملية من باب الحكومة، فكذا بالاضافة إلى هذا الأصل العملي.

[التنبيه الثاني من الاستصحاب]

(٦١) قوله قدس سره: الثاني هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته... الخ^٢.

لا يخفى عليك أن عقد هذا البحث لتصحيح الاستصحاب فيما لا يقين بشيء في الزمان الأول، بل قامت الحجة عليه، لا أن مجرد الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته — الذي يكفي في تحققه مجرد احتمال الثبوت — مجرى الاستصحاب، كما يوهمه العنوان، بل يوهمه البرهان المذكور في كلامه (قده) حيث أنه لا حاجة في التعبد بالحكم في مورد الشك في البقاء، إلا حصول العنوان، وإن لم يكن ثبوت واقعي، ولا ثبوت علمي.

وتوضيح المقام وتنقيح المرام يستدعي تمهيد مقدمة: هي أن الحجية — كما مرت مراراً — إنما بمعنى الوساطة في اثبات الحكم، أو في تنجزه. فان كان مفاد دليل الحجية جعل الحكم المائل، فحيث أنه بلسان أنه الواقع، فوصله — بالذات والحقيقة — وصول الواقع بالعرض، والعنوان. وعليه فلمن قامت

(١) تقدم في التعليقة: ٥٩.

(٢) الكفاية ٢، ٣٠٩.

التبني الثاني: (هل يكفي الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته)..... ١٣١

الحجة — بهذا المعنى — عنده يقين بالحكم الفعلي المماثل، الواصل حقيقة، ويقين بالحكم الواصل بالعرض عنواناً.

وإن كان مفاد دليل الحجية تنجيز الواقع، فلا حكم فعلي ليكون متيقناً، بل ليس في البين إلا الحكم الواقعي المحتمل مثلاً.

غاية الأمر يقطع بتنجزه على تقدير ثبوته، ومصادفة الحجة له واقعاً، فلا يقين بحكم في الزمان الأول، ليكون الشك في بقاء ما أيقن بثبوته.

بل التحقيق: إن جعل الحكم المماثل، إن كان عن مصلحة أخرى غير المصلحة الواقعية، الباعثة على جعل الحكم الواقعي — كما هو كذلك بناء على موضوعية الامارة —، فحينئذ يتيقن بالحكم المماثل، على تقدير المصادفة والمخالفة.

وإن كان عن مصلحة الواقع، بداعي إيصال الواقع بعنوان آخر، فلا حكم مماثل حقيقة، إلا في صورة المصادفة، ووصول الواقع — بهذا العنوان — ويستحيل ثبوته مع المخالفة — على فرض انبعائه عن مصلحة الواقع — وإلا لكان معلولاً بلاغلة، فلا يقين حينئذ بالحكم المماثل على أي تقدير بل على تقدير المصادفة الغير المعلومة، فحال جعل الحكم المماثل على الطريقة حال الانشاء بداعي تنجيز الواقع.

وعلى هذا — لا بد من التصرف في دليل الاستصحاب بأحد وجوه ثلاثة:

الأول: أن يكون اليقين كاشفاً محضاً، ومعرفاً صرفاً إلى نفس الثبوت الواقعي.

فيكون مفاده كما إذا قيل: إذا ثبت شيء، وشك في بقائه يجب ابقاؤه، فيفيد الملازمة بين ثبوت شيء واقعاً وبقائه ظاهراً، وحيث أن البقاء التعبدي ظاهري — في مورد الشك في البقاء — يكون حكماً ظاهرياً. لا حكماً واقعياً، ولا يتوقف هذا المعنى على تعقل جعل الملازمة، بل على جعل الحكم ظاهراً مرتباً على ثبوته واقعاً، فينتزع الملازمة بينهما من سنخ جعل الحكم بقاء على تقدير ثبوته.

وعليه فإذا قامت حجة على الثبوت، كانت حجة على البقاء التعبدي، لأن الحجة — على أحد المتلازمين — حجة على الآخر، ويكون منجز الثبوت منجزاً للبقاء؛ لمكان التلازم المحقق بتعليق البقاء التعبدي على الثبوت الواقعي. وإن لم يحرز فعلية البقاء التعبدي بسبب عدم إحراز المعلق عليه، وهو الثبوت الواقعي.

إلا أنه يكفي فعلية المعلق عليه — واقعاً — في فعلية البقاء التعبدي — واقعاً — لمكان الملازمة، والوقوع في كلفة البقاء التعبدي، بسبب قيام الحجة المنجزة للثبوت أولاً وبالاصالة، والمنجزة اللازمة ثانياً وبالاتباع، وهذا الوجه هو مختار شيخنا العلامة — رفع

الله مقامه —

والتحقيق: أن التعبد بالبقاء لا يخلو عن أنه: إما يكون حكماً نفسياً، وإما يكون حكماً طريقياً. فان كان من قبيل الأول، فهو— كالحكم الواقعي— قابل لأن يتنجز بمنجز، إما ابتداءً أو بالملازمة، ولكنه لا يمكن الالتزام بدوران التعبد بالبقاء مدار الثبوت الواقعي.

بل لو أيقن بوجود شيء في الزمان الأول، وشك في بقائه في الزمان الثاني، ولم يكن ثابتاً في الزمان الأول واقعاً، وكان ثابتاً واقعاً في الزمان الثاني، الذي هو مورد التعبد، فانه لا شبهة في جريان الاستصحاب واقعاً، مع أنه لا ثبوت واقعاً.

فيعلم منه أن الثبوت — المقوم للاستصحاب — هو الثبوت العنواني المقوم لصفة اليقين أو للامارة المنجزة، وهو عبارة أخرى عن دوران التعبد الاستصحابي مدار اليقين بالثبوت، أو ما هو كاليقين بالثبوت، دون نفس الثبوت،

وإن كان من قبيل القسم الثاني، فهو في نفسه غير قابل للدخول في اللوازم القابلة لان يتنجز بمنجز كاملزومها.

ولا يعقل تعليق منجزية احتمال البقاء على الثبوت الواقعي، فان معناه: إن احتمال البقاء، مع عدم احراز الثبوت، بل بمصادفة الثبوت الواقعي منجز، والحال إن المنجزية لا يعقل أن تكون^١ مع عدم وصول الانشاء بداعي التنجيز، ولا مع عدم وصول موضوع المنجز — كلياً وجزئياً —، ولا مع عدم وصول المعلق عليه المنجزية؛ فان فعلية المنجزية، وتنجزها واحدة، فلا يعقل تعلقها بأمر واقعي غير واصل، وإلا لأمكن تنجز الواقع مع عدم وصوله.

ومنه تعرف أن احتمال الثبوت الواقعي — الملازم لمنجزية احتمال البقاء — لا يوجب الامتثال من باب احتمال العقاب، فيجب دفع الضرر المحتمل عقلاً. وذلك؛ لأن احتمال الثبوت لا يلزم فعلية المنجزية، حتى يوجب احتمال العقاب، لاحتمال مصادفة احتمال البقاء للبقاء واقعاً، بل يلزم احتمال منجزيته، ولا يحتمل العقاب إلا مع فعلية المنجزية المرتبة على وصول المنجز بجميع أطرافه؛ فاحتمال العقاب نتيجة وجود مقطوع المنجزية، لا يحتمل المنجزية، وما لا يضره الاحتمال هو احتمال الواقع، الذي قامت عليه حجة منجزة له، فان معنى المنجز: أنه لو صادف الواقع يوجب استحقاق

العقاب على مخالفته فتدبر جيداً.

الثاني: إرادة مطلق الحجة — القاطعة للعدر — من اليقين، وتعليق منجزية احتمال البقاء على وجود المنجز الأعم من العقلي والشرعي، فيفيد الملازمة بين المنجزين، لا بين الثبوت والبقاء، ولا بين الثبوت ومنجزية احتمال البقاء — كما في الأول على الشقين المتقدمين — .

ويمكن على هذا الوجه تعليق التعبد بالبقاء على وجود المنجز للثبوت — بناء على كون مفاد دليل الاستصحاب حكماً نفسياً لا طريقياً — فاذا قام الخبر على الحكم في الزمان الأول، وشك في بقائه في الزمان الثاني، يكون شرعاً محكوماً بالبقاء واقعاً، وإن لم يلتفت إلى أنه متعبد به .

الثالث — إرادة مطلق الحجة — القاطعة للعدر — من اليقين، لكن جعل منجز الثبوت منجزاً للبقاء، كما هو ظاهر الأخبار؛ لأن مفادها إبقاء اليقين — أي المنجز — لا التمسك باحتمال البقاء، ويتعين — حينئذ — كون الاستصحاب حكماً طريقياً .
وهذان الوجهان أولى من الوجه الأول؛ للتحفظ فيهما على اليقين بالجهة الجامعة له مع سائر أفراد الحجج، دون الأول المبني على جعله معرفاً محضاً للثبوت .
كما أن الثالث أولى من الثاني للتحفظ فيه على عنوان إبقاء اليقين، وجعله في قبال الشك، والأمر باتمسك به، دون الشك، كما أوضحناه مراراً .
ويندفع على هذين الوجهين ما أوردناه على الوجه الأول من جريان الاستصحاب، مع عدم الثبوت الواقعي، فإن أحد طرفي المتلازمين على الوجهين الآخرين هو المنجز للثبوت، دون نفس الثبوت الواقعي، فلا تغفل .

ثم إن إرادة مطلق الحجة القاطعة للعدر من اليقين — في باب الاستصحاب — ومن العلم والمعرفة المجعولين غاية — للأصول —
تارة بإرادة نفس هذه الحيثية، بنحو العموم، فيكون الدليل على منجزية الامارة شرعاً محققاً لما أخذ في الاستصحاب والأصول .

وأخرى يراد نفس حيثية الوصول التام، والمنجز العقلي، بلا كلام . فيكون دليل الامارة — سواء كان بعنوان تتميم جهة الكشف أو بعنوان المنجزية — توسعة فيما أخذ في دليل الاستصحاب والأصول، وتكون الامارة — بناء على الأول — مقدمة على الأصول، بنحو الورود الحقيقي . وعلي الثاني بنحو الحكومة، والورود التنزيلي . وبقية الكلام في

(٦٢) قوله قدس سره: فانه على تقدير لم يثبت ... الخ^٢.

بل المشكوك أمر على تقدير، والا فالشك فعلي وجداناً، ولذا لم يتعرض قده لدفعه لوضوح اندفاعه.

(٦٣) قوله قدس سره: لاجل أن التعبد والتنزيل شرعاً ... الخ^٣.

يعني لامانع من عدم أخذ اليقين بالثبوت في التعبد الاستصحابي، حيث أن الغرض منه التعبد — في ظرف الشك — لا في ظرف اليقين، فلاحاجة إلى اليقين بالثبوت، إلا لتصحيح الشك في البقاء، الذي هو موضوع التعبد وكما يشك في بقاء ما قطع بثبوت، كذلك في البقاء على تقدير الثبوت.

وقد صرح (قده) في آخر البحث أن اليقين مرآة محض لنفس الثبوت ليتعبد ببقائه إذا شك فيه،

أقول: إن أريد من هذا التعليل مجرد مرآة اليقين، وأن المدار على الثبوت دون اليقين به، كما يعطيه جعل اليقين مرآة، فيوافق تعريف الاستصحاب: بأنه إثبات الحكم في الزمان الثاني، لثبوت في الزمان الأول.

فيه: إن الثبوت الواقعي — حينئذ — لازم، لا مجرد تصحيح الشك في البقاء، وحينئذ فالتعليل بأن التعبد الاستصحابي تعبد بالبقاء — لا بالحدوث — مستدرك، فانه يوهم عدم الحاجة إلى الثبوت الواقعي أيضاً.

وإن أريد أن اليقين مرآة للثبوت، والثبوت أيضاً مجرد تصحيح الشك في البقاء، فلا حاجة إلى تحققه في الواقع، بل يكفي احتمال ثبوت المحقق لاحتمال بقائه، فالتعليل صحيح.

بل الثبوت الواقعي — كما عرفت سابقاً^٤ — غير لازم، إلا أن لازمه صحة الاستصحاب بمجرد الشك في البقاء — على تقدير الثبوت — وإن لم يكن ثبوت محقق، ولا ثبوت عنواني — إما بتعلق اليقين أو بتعلق المنجز به —، ولا يمكن القول به، ولا يقول به أحد.

(١) أنظر التعليقة: ١١٧.

(٢) الكفاية ٢: ٣٠٩.

(٣) الكفاية ٢: ٣٠٩.

(٤) تقدم في التعليقة: ٦١.

(٦٤) قوله قدس سره: بناء على ماهو التحقيق من ان قضية الحجية ... الخ^١ سواء كان جعل المنجزية والمعدرية باعتبارها من بيده الاعتبار — كما هو ظاهر قوله عليه السلام «فانهم حجتي عليكم»^٢ وقوله عليه السلام «لا عذر لأحد من مولينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا»^٣

أو كان جعلها بالانشاء بداعي التنجيز والاعذار،

وفي الثاني إشكال تعرضنا له في مبحث الظن، ومبحث البراءة، مع دفعه^٤ وفي كليهما اشكال اخر وهو ان التنجيز مثلاً يجعل الامارة واسطة في الاثبات؛ لأن استحقاق العقاب عقلاً على مخالفة التكليف الواصل. وما لم يكن هناك — وصول حقيقي أو وصول تنزيلي — لا يترتب على المخالفة استحقاق العقاب.

فلا يمكن إدراج مخالفة التكليف تحت الموضوع المحكوم عقلاً بذلك إلا بإيصاله تنزيلاً، إما يجعل الحكم المماثل الواصل بالحقيقة بعنوان أنه الواقع حتى يكون وصوله — بالحقيقة وبالذات — وصول الواقع بالعنوان وبالعرض، وإما باعتبار الهوهويه المؤدى الامارة مع الواقع، فيقتضي وساطة الامارة لا ثبات الواقع اعتباراً.

ويندفع: بأن استحقاق العقاب — على المخالفة — باعتبار كونها خروجاً عن زي الرقية، ورسم العبودية، فيكون ظلماً على المولى، فيذم عليه عقلاً، ويعاقب عليه شرعاً، وكما أن مخالفة ما وصل — من قبل المولى — خروج عن زي الرقية كذلك مخالفة ما قامت عليه حجة من قبل المولى — أي مخالفة ما نصب عليه المولى على تقدير ثبوته — خروج عن زي الرقية، وإن لم يكن واصلاً بالحقيقة، ولا واصلاً بالتنزيل، فموضوع حكم العقل غير متقيد بالوصول، ليكون اعتبار الوصول توسعة في موضوع حكم العقل،

وأما اعتبار الوساطة في الاثبات باعتبار الهوهوية، من دون جعل الحكم المماثل، فغير معقول؛ لأن أثر حقيقة الحكم لا يترتب إلا على نفسه، دون فرضه واعتباره.

وأما اعتبار الامارة وصولاً، فهو مجدي في الآثار العقلية والشرعية المترتبة على الوصول الأعم من الحقيقي والاعتباري، فمثل اليقين في الاستصحاب إذا أريد منه الكاشف

(١) الكفاية ٢: ٣١٠.

(٢) الوسائل ١٨: الباب ١١ من ابواب صفات القاضي: ص ١٠١: الحديث ٩.

(٣) الوسائل ١٨: الباب ١١ من ابواب صفات القاضي: ص ١٠٨: الحديث ٤٠.

(٤) ج ٣: تقدم في التعليقة: ٥٨: ذيل قول الماتن «قده» «نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية الخ» وج ٤: تقدم في التعليقة: ١٠: ذيل قوله «قده» «لا يقال لا يكاد يكون ايجابه مستتباً الخ».

التام، فلا بد — في تنزيل الامارة منزلته — من جعل الحكم المائل، وإلا فلا يتحقق هذا الموضوع بمجرد الاعتبار، والفرض أنه لا أثر للاعم،

(٦٥) قوله قده: لا إنشاء أحكام فعلية ظاهرية، كما هو ظاهر الأصحاب الخ^١

قد عرفت سابقاً^٢: أن جعل الحكم المائل، تارة يكون على أي تقدير، فتكون الامارة حجة من باب الموضوعية والسببية، فيكون هناك يقين بالحكم الفعلي. وأخرى يكون على تقدير المصادفة للواقع؛ لكونه بعنوان إيصال الواقع؛ فلا يقين بالحكم الفعلي، بل حاله حال الانشاء بداعي تنجيز الواقع، والامارة حينئذ طريق محض. ونسبة الأول إلى الأصحاب، مع أن بناءهم على الطريقية، ولو جعل الحكم المائل لاشاهد لها، بل الشواهد على خلافه، وما اشتهر عندهم من أن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم مبني على السببية، لا الطريقية كما اعترف (قده) بذلك في مبحث الاجتهاد والتقليد فراجع^٣ وتدبر.

[التنبيه الثالث من الاستصحاب]

(٦٦) قوله قدس سره: كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام... الخ^٤

توضيح المقام: إن الأثر المرتب على الكلي والفرد، تارة أثر واحد، وأخرى متعدد. فان كان واحداً، فلا محالة هو إما أثر الكلي بما هو، أو أثر الفرد بما هو، ولا يعقل أن يكون أثراً لهما، إذ لا يعقل أن تكون الخصوصية المقومة للفرد دخيلة في الأثر، وغير دخيلة فيه. والتعبد بالشيء ليس إلا تعبداً بأثره.

فان كان هو أثر الكلي، فلا معنى إلا للتعبد بالكلي، وإن كان هو أثر الفرد بما هو، فلا معنى إلا للتعبد بالفرد، فالتعبد بالفرد وترتيب أثر الكلي، لا معنى له. وكذا عكسه. وان كان الاثر متعدداً بأن كان أحدهما للكلي بما هو، والآخر للفرد بما هو، فقتضى التدقيق ما ذكرنا من أن التعبد بالشيء لا معنى له إلا التعبد بأثره، ولا يعقل التعبد بشيء والتعبد بأثر غيره.

وعن شيخنا العلامة — أعلى الله مقامه — في تعليقه الميارقة^٥ على الرسائل: إن

(١) الكفاية ٢: ٣١٠.

(٢) تقدم في التعليقة: ٦١.

(٣) الكفاية ٢: ص ٤٣١.

(٤) الكفاية ٢: ص ٣١١.

(٥) ص ٢٠٢: ذيل قول الشيخ «قده» «أما الأول فلا إشكال».

التعبد بالكلّي لا تعبد في ترتيب أثر الفرد، إلا على الأصل المثبت، وفي كفاية التعبد بالفرد لترتيب أثر الكلّي أيضاً وجهان:

من أن الطبيعي عين الفرد — في الخارج — ووجوده بعين وجود الفرد، فالتعبد بالفرد تعبد بالطبيعي الموجود بعين وجوده، فيفيد ترتيب أثر الكلّي كما يفيد ترتيب أثر الفرد. ومن أن الكلّي والفرد بالنظر العرفي اثنان، يكون بهذا النظر بينها التوقف والعلية، دون الاتحاد والعينية، فلا يكون التعبد بالفرد عرفاً تعبداً بالكلّي بهذا النظر، وهو المعترف في هذا الباب.

ثم أفاد (قدس سره) أن وساطة الفرد للكلّي، وإن كانت ثابتة بنظرهم، لكنها ملغاة بمسماحتهم، والعبرة في باب ترتيب الأثر بهذا النظر المسامحي، كما سيجيء إن شاء الله تعالى، في تحقيق ما هو المعترف في موضوع الاستصحاب عقلاً أو دليلاً أو عرفاً. هذا ملخص كلامه زيد في علوم مقامه.

والتحقيق: إن عينية وجود الطبيعي ووجود فرده أجنبية عن مقام التعبد بأثر الكلّي، فإنها متحدان بحسب وجودهما الخارجي، لا بحسب وجودهما التعبدي، وليس في التعبد بموضوع — ذي أثر — جعل الموضوع حقيقة، حتى يكون جعل الفرد جعل الطبيعي المتحد معه، وليس أثر الكلّي بالنسبة إلى أثر الفرد طبيعياً بالاضافة إلى فرده.

كما أن اثنيّة الطبيعي وفرده عرفاً، لمكان التوقف والعلية إن كانت بالنظر إلى وجودهما الخارجي، فالأمر بالعكس؛ إذ بالنظر العرفي إلى ما في الخارج، لا يراهما العرف إلا واحداً، وإنما الاثنيّة عقلية بالتحليل العقلي.

وكذا التوقف والعلية — أيضاً — ليس بحسب النظر العرفي، بل بالنظر الدقيق العقلي بملاحظة أن الفرد مجرى فيض الوجود بالنسبة إلى الطبيعي، بل هو بالنظر البرهاني الذي يتوقف على تجديد النظر جداً.

وإن كانت الاثنيّة عرفاً بالنظر إلى مقام موضوعية الكلّي والفرد لأثرين المترتين عليهما، والاتحاد عرفاً بالنظر إلى أنها بمناسبة الحكم والموضوع موضوع واحد لها أثنان، فالاثنيّة حينئذ ليست بملاك التوقف والعلية.

كما أن وحدة الموضوع تقتضي أن يكون هناك موضوع واحد له أثنان، والتعبد بالواحد تعبد بجميع آثاره، وحينئذ ليس عنوان الكلية والفردية، ولا عنوان خفاء الوساطة دخيلاً في ترتيب الأثرين.

بل التعبد يحدث الجنازة — مثلاً — تعبد بجميع آثاره، ولهذا الوحدة يكون التعبد بهذه

الحصة أيضاً تعبداً بأثر الجنازة أيضاً.

إذ المفروض أن هذا الواحد في نظر العرف له آثار متعددة من دون نظر إلى الكلية والفردية، وليس لأجل الغاء الواسطة حتى يقال: إن الفرد له الواسطة، والكل ليس له الواسطة، فالتعبد بالفرد تعبد بالكلية، والتعبد بالكلية ليس تعبداً بالفرد هذا كله إن كان المستصحب موضوعاً ذا أثر، وكان كلياً تارة وفرداً أخرى.

وأما إن كان المستصحب حكماً، فالتعبد بالفرد معناه جعله حقيقة، ومن الواضح أن جعل الوجوب — مثلاً — جعل الطلب حقيقة، فحديث عينية الطبيعي وفرده مفيد هنا. كما أنه إذا كان جعل الطلب المطلق، من دون تخصصه بخصوصية الحتمية والندبية معقولاً، ليس جعل الطلب إلا جعل نفسه، لا جعل الوجوب مثلاً فيصح حينئذ أن يقال: إن التعبد بالفرد تعبد بالكلية، فيغني استصحابه عن استصحابه، وليس التعبد بالكلية تعبداً بالفرد، فلا يغني استصحابه عن استصحابه.

إلا أن في استصحاب الكل — في خصوص الأحكام، دون الموضوعات — إشكالاً، ملخصه: إن التعبد بالموضوع الكلي ليس إيجاباً له حقيقة، حتى يشكل بأن إيجاد القدر المشترك من دون تنوعه وتخصصه بما يفرده محال، بل التعبد به تعبد عنواني، والتعبد الحقيقي بأثره، الذي هو شخص من طبيعي الحكم.

بخلاف التعبد بالحكم الكلي، فإن معناه جعل الحكم الجامع، وإيجاد الجامع — من أية مقولة كان — غير معقول، وكما أن إيجاد الجامع واقعاً غير معقول، كذلك جعله على طبق التجربة أو على طبق المتيقن سابقاً أيضاً غير معقول؛ إذ لافرق بينهما في كونه حكماً حقيقياً يوجد في الخارج بنحو وجوده المناسب له في نظام الوجود.

غاية الأمر أن أحدهما حكم مرتب على ذات الموضوع، والآخر على طبق التجربة أو المشكوك أو المتيقن سابقاً.

وهذا الإشكال مختص بجعل الحكم حقيقة، ولا يرد على إيجاده الانشائي، فإن تصور الجامع، والتصديق به، واستعمال اللفظ فيه — إخباراً وإنشاءً — ليس من الإيجاد الحقيقي للجامع، ولا الوجود — فيما ذكر — وجوداً بالذات للجامع.

نعم إذا كان استصحاب الحكم للتعبد بأثره الشرعي فيكون حال هذا المستصحب حال سائر الموضوعات من رجوع التعبد به بنفسه إلى التعبد العنواني والتعبد الحقيقي بأثره الشرعي المترتب عليه.

وأما إذا كان استصحاب الحكم لتحقيق موضوع الحكم الشرعي أو العقلي فيحينئذ

لا بد من جعله، فيرد محذور وجود الجامع بنفسه في الخارج.

ومن المعلوم ان التعبد بمؤدى الخبر او بالمتيقن سابقاً لا بد من ان يكون بمقدار الخبر عنه واليقين به، فلا يعقل جعل الفرد على طبق الجامع المخبر به او المتيقن، وكونه واقعاً فرداً غير كون المخبر به فرداً اخبر به او المتيقن فرد تيقن به.

والتحقيق: إن الارادة المطلقة الغير المتخصصة بخصوصية الشدة — المساوقة للحتمية —، والغير المتخصصة بخصوصية الضعف — المساوقة للنديية — غير معقولة، وكذا المصلحة الغير المتخصصة بخصوصية كونها ملزمة، والغير المتخصصة بخصوصية كونها غير ملزمة أيضاً غير معقولة، إلا أن جعل الداعي تمام حقيقته هو الانشاء بداعي جعل الداعي، وانبعائه عن الارادة غير داخل في حقيقته حتى يختلف حقيقته بسبب تفصله تارة بفصل الحتمية، وأخرى بفصل النديية، وهل التحريك الاعتباري إلا كالتحريك الخارجى.

فإن تفاوت علة التحريك الخارجى بالحتمية والنديية لا يوجب تفاوتاً في حقيقته، وإن أطلق على أحد الفردين من التحريك الاعتبارى عنوان الايجاب، وعلى الآخر عنوان الاستحباب.

نعم فرق بين الانشاء بداعي جعل الداعي واقعاً، والانشاء بداعي جعل الداعي ظاهراً، وهوان الانشآت الواقعية حيث أنها منبعثة عن إرادات واقعية منبعثة عن مصالح واقعية، ومبديها أمور خاصة،

فلا محالة هي مما ينطبق عليه الايجاب أو الاستحباب، بخلاف الانشآت الظاهرية، فانها أحكام مماثلة لما اخبر به العادل، أو لما أيقن به سابقاً، فلا محالة تكون على مقدار المخبر به أو المتيقن.

فاذا لم يخبر إلا عن أصل المطلوبة، أو إذا لم يتيقن إلا بمجرد المطلوبة، فكيف يعقل أن يكون الحكم المماثل مصداقاً للايجاب أو للاستحباب، بل متمخص في جعل الداعي فقط. فتدبر جيداً.

(٦٧) قوله قدس سره: وان كان الشك فيه من جهة تردد الخاص ... الخ^١

ينبغي التكلم أولاً في صحة استحباب الفرد المردد، كما عن بعض الأجلة في حاشيته^٢ على كتاب البيع للشيخ الأعظم (قده) قائلاً: بأن ترده بحسب علمنا لا يضر

(١) الكفاية ٢: ٣١١.

(٢) هو السيد الطباطبائي اليزدي «قده»، في البحث عن لزوم المعاطاة وعدمه: ص ٧٣.

بتيقن وجوده سابقاً، والمفروض أن أثر القدر المشترك أثر لكل من الفردين، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقاً، كما في القسم الأول الذي حكم المصنف (قده) باستصحاب كل من الكلي وفرده انتهى ملخصاً.

وفيه إن أريد تيقن وجود الفرد المردد، مع قطع النظر عن خصوصيته المفردة له، فهو تيقن الكلي دون الفرد؛ إذ المفروض إضافة الوجود المتيقن إلى الموجود به، مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة، فلا يبقى إلا الطبيعي المضاف إليه الوجود.

وإن أريد تيقن الخصوصية المفردة، التي هي مرادة بين خصوصيتين، — فقد مرّ مراراً — أن طرف العلم معين لامرود. وإن أحدهما — المصداقي — لا ثبوت له، لا ماهية، ولا وجوداً، فيستحيل تعين العلم الجزئي بما لا ثبوت له، والعلم المطلق لا يوجد، بل يوجد متشخصاً بمتعلقه.

بل المتيقن هو الوجود المضاف إلى الطبيعي الذي لا علم بخصوصيته، مع العلم بأن ماعدا الخصوصية ليس مخصوصاً له، فالجامع الذي لا يخرج عن الفردين هو المعلوم وقد مرّ توضيحه مراراً.

ومنه تعرف أن الإشارة إلى الموجود الشخصي — المهم عندنا المعين واقعاً — لا يجعل الفرد بما هو معلوماً؛ إذ التشخص الذي هو بعين حقيقة الوجود — لأنه المتشخص بذاته المتشخص لغيره — غير مفيد؛ لأن المستصحب — على أي حال — هو الوجود المضاف، إما إلى الماهية الشخصية، أو الماهية الكلية.

ولانعني باستصحاب الكلي استصحاب نفس الماهية الكلية، بل استصحاب وجودها، بل المراد باستصحاب الفرد هنا — في قبال الكلي — استصحاب وجود الماهية الشخصية.

والمفروض أنه لا علم بخصوصيتها المشخصة لها بتشخص ماهوي، والعلم بأن الطبيعي له خصوصية منطبقة — على كل من الخصوصيةتين، بنحو انطباق مفهوم الخصوصية على مطابقتها لا يخرج العلوم عن الكلية إلى الفردية.

وأما ما ذكره من ترتيب أثر الكلي على استصحاب الفرد المردد، فقد مرّ ما فيه سابقاً من أن التعبد بكل شيء بما هو يقتضي التعبد بأثره، فالتعبد بالخاص — بما هو — يقتضي

(١) كما في مبحث العلم الاجمالي ذيل قول الماتن «قده» «فهل القطع الاجمالي كذلك فيه اشكال الخ» ج ٣: تقدم في التعليقة: ٤١ ومبحث الاشتغال ذيل قول الماتن «قده» «ان كان فعلياً من جميع الجهات» ج ٤: تقدم في التعليقة: ٧١

التعبد بأثر الخاص بما هو خاص، لا ترتيب أثر ذات الخاص، فانه مقتضى التعبد بذات الخاص، وهو الكلي الموجود في ضمنه مثلاً.

وأما ما نسبه إلى الشيخ الأجل من استصحاب الفرد، وترتيب أثر الكلي كما هو مقتضى المقام، فليس في محله إذ ما أفاده (قده) في القسم الأول^١ كما هو صريح كلامه: إستصحاب كل من الكلي والفرد، وترتيب أثر كل منهما عليه، لا ترتيب أثر الكلي على الفرد.

هذا ما يقتضيه النظر القاصر في دفع استصحاب الفرد المردد، ومرجه إلى عدم اليقين بوجوده.

وعن غير واحد من أجلة العصر عدم الشك في بقائه إما مطلقاً أو مع الاتيان بأحد الفردين مثلاً. وقيل في وجه الأول: إن الفرد بما له من الخصوصية، إما مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع، فلا شك في البقاء.

وقيل في وجه الثاني أنه إذا تيقن بوجود الظهر أو الجمعة، فقد تيقن بالفرد المردد، وبعد مضي ساعة، إذا شك في اتيان الظهر والجمعة أو أحدهما يستصحب الفرد المردد، فالحكم في الزمان الثاني ظاهراً — كالحكم في الزمان الأول — واقعا — فله من الأثر ما للحكم المعلوم إجمالاً من الأثر قبل عروض الشك.

بخلاف ما إذا أتى بالظهر فانه لا شك له في بقاء الفرد المردد، لأن الشك — في بقائه — معناه أنه سواء كان ظهراً أو جمعة يشك في بقائه، مع أنه لا يشك في عدم بقاء الظهر عليه مع إتيانه.

ويندفع الأول بأنه لا يعقل التضع فعلاً بالبقاء والارتفاع، مع عدم إتيانها معاً، بل القطع بهما على تقدير، أي يقطع ببقاء ذلك الفرد الواقعي إن كان طويلاً، ويقطع بارتفاع الفرد الواقعي إن كان قصيراً، فهو بالفعل شك في بقاء الفرد الواقعي وارتفاعه.

ويندفع الثاني بأن معنى اليقين — بالفرد المردد — هو اليقين بوجود شخصي، هو إما مطابق عنوان الظهر، أو مطابق عنوان الجمعة، وبعد الاتيان بالظهر يقطع بارتفاع عنوان الظهر عنه، ويشك في بقاء ذلك الموجود الشخصي، لاحتمال كونه مطابق عنوان الجمعة المفروض عدم ارتفاعه عنه.

فالصحيح التعويل على ما ذكرنا من عدم اليقين بالفرد المردد، كما مرتفصيله. هذا

تمام الكلام في استصحاب الفرد المردد.

وأما استصحاب الكلي، مع تردد الفرد بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع، فتحقيق القول فيه ببيان ما توهم مانعاً عنه.

فنقول: إن توهم المنع منه من وجهين: أشار اليهما الشيخ الأعظم (قده) في الرسائل^١:

أحدهما - إن وجود الكلي بوجود فرده، ومن الواضح أن وجود الكلي في ضمن الفرد القصير مقطوع الارتفاع في الزمان الثاني، ووجوده في ضمن الفرد الطويل مشكوك الحدوث من الأول، بل منفي بالأصل، فلا شك في بقاء الكلي لليقين وجداناً بارتفاعه في ضمن أحدهما، ولليقين تعبداً بعدمه في ضمن الآخر، فالكلي بكلا وجوديه مقطوع العدم في الزمان الثاني.

وإن شئت قلت: إن الكلي هي الحصاة من الطبيعة النوعية مثلاً الموجودة بوجود الفرد، فهي موجودة بالعرض، وما بالعرض يتبع ما بالذات، فإذا كان ما بالذات مقطوع العدم، إما وجداناً أو تعبداً، فلا يعقل أن يكون ما بالعرض مشكوكاً.

ومنه تعرف أن الاشكال لا يدور مدار جعل الفرد علة لوجود الكلي، ولو بمعنى كونه منشأ لانتزاعه - حتى لا يعقل بقاء الأمر الانتزاعي، مع عدم منشأ الانتزاع، والمعلول مع عدم العلة؛ ليتوهم أنه لو قلنا: بأن وجود الكلي عين وجود الفرد، يتخلص به من الاشكال - بل الاشكال واضح الورود على لقول بوجود الكلي بعين وجود فرده أيضاً، كما قربناه.

لكنه لا يخفى عليك أن مرجع هذا الاشكال، وان كان إلى عدم الشك في البقاء، إلا أنه لو صح للزم منه عدم اليقين بالحدوث أيضاً؛ إذ ليس الكلي حينئذ إلا الحصاة الموجودة بوجود الفرد، وكما أن كل فرد مشكوك الحدوث من حيث نفسه، فكذا الحصاة الموجودة به، فلا يقين بوجود هذه الحصاة، ولا يقين بوجود تلك الحصاة، ولا موجود آخر، مع قطع النظر عن الفردين وعن الحصتين.

وأما اليقين بالحصاة المرددة بين الحصتين، فلوصح لكان كاليقين بالفرد المردد، فما المانع حينئذ من استصحاب الفرد المردد، وكما يقال: لاشك في بقاء الفرد المردد بعد الاتيان بأحدهما، كذلك لاشك في بقاء الحصاة المرددة بعد الاتيان باحدى الحصتين في

ضمن أحد الفردين .

والجواب عنه يتوقف على بيان مقدمة: هي أن الفرد ليس زيداً مثلاً بما له من الجواهر والاعراض؛ لأن بياضه مثلاً فرد طبيعة الكيف المبصر، وطوله فرد طبيعة الكم المتصل، إلى غير ذلك من عوارضه، وليس فرد طبيعة مناط فردية طبيعة أخرى، بل زيد — بنفسه وبدنه — فرد طبيعة الانسان، غاية الأمر أن طبيعي الانسان المركب من النفس والبدن، حارة يلاحظ بذاته بحيث يكون النظر مقصوراً على ذاته وذاتيته، فهذه ملاحظة نفس الطبيعي الوجداني، فان صرف الشيء واحد لا يشتمل من قبل ذاته، وأخرى يلاحظ حصة من هذا الطبيعي الوجداني متعينة بتعينات الزيدية، فذات الحصة المحفوفة بتلك التعينات — لاعم بمجموع التعينات — هي الماهية الشخصية بتشخص ماهوي، وبلحاظ تقرر ذات الحصة في زيد، المحفوف بانحاء التعين، يكون زيد فرداً لطبيعي الانسان، كما أن حصة من طبيعي البياض — المتعينة بقيامها بزيد — فرد من طبيعة الكيف المبصر وهكذا.

ومن البين أن نفس الطبيعي — بما هو — لا وجود له يختص به في نظام الوجود، بل لا يوجد إلا متعیناً باحد انحاء التعينات، لكن اللامتعين بذاته موجود في ضمن المتعين، ولذا جعل الطبيعي جزءاً للفرد، أي تحليلاً، لانحلال الفرد إلى ذات الحصة وتعينها .
وحيث أن الوجود — أولاً وبالذات — للمتعين، وثانياً وبالعرض لذات المتعين، جعل الفرد واسطة في عروض الوجود على الطبيعي .

وعليه فنقول: الطبيعي المعبر عنه بالقدر المشترك هنا، وإن كان وجوده بعين وجود الفرد — بالمعنى المتقدم — فهو بحسب وجوده الواقعي له نحو تعين، إلا أنه ربما يكون معلوماً بماله من التعين، وربما يكون معلوماً بذاته .

وحيث أن المفروض أن تعين الفرد الطويل، وتعين الفرد القصير هنا — بنفسه في كل منها — مجهول، والتعين المردد بين نحوي التعين لا ثبوت له واقعاً كي يكون له ثبوت علماً؛ فالمعلوم في فرض دوران الأمر بين الفردين ليس إلا ذات المتعين، أي ذات الحصة وذات الطبيعي، ولا ملازمة — بوجه — بين كون ذات المتعين معلوماً، وكون تعينه أيضاً معلوماً، وبعد زوال أحد التعينين يكون بقاء ذات المتعين وارتفاعه مشكوكاً؛ لاحتمال كون تعينه هو التعين الباقي، أو هو التعين الزائل . وارتفاع الفرد لا يقتضي إلا ارتفاع الحصة المتعينة به، وهي غير معلومة، بل المعلوم ذات الحصة .

وقد عرفت أن تعينها واقعاً غير تعينها علماً، فالتقطع — بزوال حصة متعينة — غير

القطع بزوال ذات الحصة التي تعلق بها العلم.

كما أن التعبد — بارتفاع حصة متعينة — غير التعبد بارتفاع ذات الحصة المتعلق بها العلم، فالمعلوم حدوثه لاعلم بارتفاعه، ولا تعبد بارتفاعه، بل لمكان القطع بزوال تعين خاص يشك في ارتفاع ذات الحصة وبقائها.

كما أن التعبد — بعدم تعين خاص؛ لسبق عدمه — غير التعبد بعدم ذات الحصة، مع انقلاب عدمها إلى الوجود، وسيأتي^١ إن شاء الله تعالى أن الأصل — بالإضافة إلى القدر المشترك — معارض بمثله، فلا ينتج أن ذات الحصة لاشك في بقائها، إما وجداناً أو تعبداً. هذا تمام الكلام في التوهم الأول.

ثانيها — أن الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل، فانه الذي يكون الكلي باقياً بسبب بقائه، والأصل عدم حدوثه، ومع جريان الأصل في السبب، لا مجال للأصل في المسبب،

والجواب عنه بالبحث في مقامات:

أحدها — كون الشك في الكلي ناشئاً من الشك في حدوث الفرد الطويل.

ثانيها — في أن بقاء الكلي وارتفاعه من لوازم الفرد الطويل حدوثاً وبقاءً شرعاً.

ثالثها — في جريان الأصل فيه، بلا معارضة بمثله.

أما المقام الأول — فتحقيق الحال فيه: إن مفروض الكلام — بناء على هذا التوهم — الفراغ عن أصل وجود الكلي، وإن مورد الشك هو الوجود بعد الوجود، وهو منشأ انتزاع البقاء، والعدم بعد الوجود، وهو منشأ انتزاع الارتفاع.

ومن الواضح: أن الشك — في الوجود بعد الوجود، وفي العدم بعد الوجود — لا يعقل أن يكون مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل وعدمه؛ لأنه مناف للقطع بوجوده من الأول، ولا يجامع احتمال عدمه من الأول، بل يستحيل أن يكون عدم الكلي بعد وجوده مستنداً إلى عدم الفرد الطويل من الأول، وإلا لما وجد من الأول، بل احتمال الوجود والعدم — بعد الوجود — في الكلي يستند إلى احتمال وجود الفردين، فيحتمل عدمه بعد الوجود؛ لاحتمال وجود الفرد القصير المنعدم فعلاً، ويحتمل وجوده بعد الوجود؛ لاحتمال وجود الفرد الطويل من الأول.

ولا يخفى أن وجود الكلي، وإن كان بوجود فرده، وعدمه بعدم فرده، لا بعدم شيء

آخر، إلا أن هذه الملازمة — الواقعية — لاتجدي في ظرف الشك، بل الشك لتقومه باحتمال الوجود والعدم — مع فرض القطع بأصل الوجود من الأول — يستحيل أن يكون مقومه وجود فرد مخصوص وعدمه.

وعليه فاحتمال وجود الكلي وعدمه — في ثاني الحال — مسبب عن الشك في أن الحادث المعلوم بذاته أي الفردين هل هو الفرد الطويل؟ حتى يكون باقياً، أو الفرد القصير؟ حتى يكون مرتفعاً، ولا أصل يعين الحادث حتى يرتفع الشك بسببه.

وما ذكرنا هو المراد مما أفاد الشيخ الأجل (قده) في الرسائل^١ من أن ارتفاع القدر المشترك من آثار كون الحادث ذلك الفرد المقطوع الارتفاع، لامن آثار عدم حدوث الأمر الآخر.

لا أن مراده تعليق الحكم على البقاء والارتفاع، وعدم حدوث الأمر الآخر لا يثبت الارتفاع، حتى يقال: ^٢ بأن الحكم في الأدلة معلق على الوجود والعدم، لاعلى البقاء والارتفاع، أو يتكلف في جوابه بأن الحكم في الأدلة، وان كان كذلك، إلا أنه في عنوان الاستصحاب أخذ الشك في البقاء والارتفاع. فتدبر جيداً.

وأما المقام الثاني — فختصر القول فيه: إنه يتوقف صحة التوهم المزبور على سببية وجود الفرد لوجود الكلي، وترتب وجود الكلي على وجود فرده، ترتب المسبب على سببه في ذاته، وعلى أن يكون هذا الترتب شرعياً، حتى يكون الأصل في السبب حاكماً على الأصل في المسبب ورافعاً للشك، في ^٣ ترتبه عليه شرعاً، وكلاهما واضح البطلان.

أما أصل الترتب، والسببية والمسببية، فلما هو المعروف من العينية بين الطبيعي وفرده، وإن وجوده بعين وجوده، فلا اثنية حتى يتوهم السببية والمسببية. وأما العلية بمعنى كون الفرد مجرى فيض الوجود بالاضافة إلى الماهية النوعية، كالفصل بالاضافة إلى الجنس، وكالصورة بالاضافة إلى المادة، فهي بمعنى لا ينافي العينية في الوجود.

فان ملاك العلية هو ملاك العينية، وذلك لأن الموجود — بالذات — هي الصورة، وهي جهة الفعلية، والموجود — بالعرض — هي جهة القوة، وهي المادة، لأن التركيب

(١) الرسائل: ٣٧١: التنبيه الأول.

(٢) القائل هو السيد الطباطبائي اليزدي (قده) في حاشيته على المكاسب: ص ٧٣.

(٣) الظاهر أن كلمة «في» هنا لليلية.

بينها على التحقيق اتحادي لانضمامي، والمجعلان يجعل واحد لا يعقل أن يستقل كل منها بالوجود، — فلا محالة — يكون المجمعول بالذات هو الموجود بالذات، فأحدهما مجعول وموجود بالذات، والآخر مجعول وموجود بالعرض، وكل مجعول بالذات فاعل ما به الوجود — لامنه الوجود — بالاضافة إلى المجمعول والموجود بالعرض.

فلاك العينية — وهي وحدة الوجود المنسوب إلى أحدهما بالذات وإلى الآخر بالعرض — هو ملاك العلية كما عرفت.

وهكذا في الماهية الكلية، والماهية الشخصية، فان الماهية — الكلية اللامتعينة — لا يعقل استقلالها بالوجود، والمتعين موجود، وهو اللامتعين بضميمة التعين تحليلاً.

فالوجود منسوب إلى الماهية الشخصية المتعينة — بالذات — وإلى الماهية الكلية اللامتعينة في ذاتها — بالعرض —، ولكل ما بالذات نحو من العلية، بالاضافة إلى ما بالعرض، من دون تخلل جعل ليكون أحدهما موجوداً مبانياً مترتباً على موجود آخر.

ومما ذكرنا تبين أن القول بكون الفرد علة للكلي صحيح — على وجه — وغير صحيح — على وجه آخر — وإن كون الكلي من لوازم الفرد صحيح على الوجه المزبور.

لكنه نظير لوازم الماهية المجمعولة بجعلها، من دون تخلل الجعل بينهما، وإن العينية في الوجود لا تنافي كون الفرد منشأ انتزاع الكلي.

كما أن كل ما بالذات بالاضافة إلى ما بالعرض كذلك، وأن وجود الكلي بالذات مبني على القول بتأصل الماهية، فانه حيث كان مناط التأصل في نفس ذاتها، وهي واجدة لذاتها وذاتياتها، فهي متحصلة في نفس ذاتها.

وهذا هو من مفسد القول بأصالة الماهية وتمام الكلام في محله.

وأما إن الترتب ليس بشرعي فهو واضح؛ إذ لم يترتب — في خطاب من الشارع — وجود الحدث الكلي على وجود فردة، ليكون ترتبه عليه على فرض تحققه شرعياً.

ولا يخفى عليك أن الكلام في ترتب وجود الطبيعي على وجود فردة، لاعلى وجود سببه.

فما عن بعض أجلة العصر — في مقام الجواب عن السببية والمسببية، بأن الكليات مختلفة: فمنها ما يكون ترتبه على محققاته شرعياً، كالأحداث بالاضافة إلى محققاتها. ومنها ما يكون ترتبه على محققاته عقلياً، كالانسان بالاضافة إلى زيد وعمرو وبكر — خلط

بين المحقق بمعنى المصدق، والمحقق بمعنى السبب، وإلا فوجود الطبيعي من الحدث بالإضافة إلى أفرادها الحاصلة — بالنوم، والبول، والجماع ونحوها — كوجود طبيعي الانسان بالنسبة إلى أفرادها، نعم محققاته وأسبابه مختلفة، فمنها شرعي، ومنها واقعي غير جعلي.

ويمكن أن يقال — بعد التنزل عن المقام الأول — بالفرق بين الأصل الحكمي والموضوعي، وإن لم يكن هناك ترتيب، لا واقعاً ولا جعلاً؛ لأن جعل الوجوب عين جعل الطلب، فلا يبقى شك في بقاء الطلب بعد التعبد بفرده، وهو جعل الوجوب حقيقة، كما أن جعل عدم الوجوب عين جعل عدم الطلب بعد فرض كون الشك في الطلب ناشئاً من الشك في الوجوب، كما هو مقتضى التنزل عن المقام الأول.

فلاك الأصل السببي والمسببي موجود هنا بوجه أكمل؛ إذ ليس ملاكه إلا كون التعبد بالسبب يرفع الشك عن المسبب شرعاً، والتعبد بالوجوب يرفع الشك عن بقاء الطلب.

كما أن التعبد بعدم الوجوب يرفع الشك عن ارتفاع الطلب، ففي الأول لاشك في بقاء الطلب، وفي الثاني لاشك في ارتفاعه.

وأما في الأصل الموضوعي، فلا يجري هذا البيان؛ إذ ليس التعبد — بالموضوع أو بعدمه — جعلاً له حقيقة، حتى يكون وجود الكلي أو عدمه مجعولاً بعين جعله، وليس أثر الجامع، وأثر الفرد كالكلي بالإضافة إلى فردة، حتى يكون جعل أثر الفرد جعل طبيعي الأثر المجعول؛ ليرتفع الشك عنه. بل لابد من فرض الترتب بين الطبيعي الموضوع وفردة شرعاً حتى يدخل في عنوان الأصل السببي والمسببي.

ومنه يعلم أن العينية بين الطبيعي وفردة، وعدم العلية، وإن كانت مخرجة لما نحن فيه عن عنوان السببي والمسببي، لكنها توجب الدخول في ملاكه في خصوص الاستصحاب الحكمي دون الموضوعي.

وأما المقام الثالث — فنقول: إن الكلام — تارة — في معارضة الأصلين بالنسبة إلى أثر الجامع. — وأخرى — بالنسبة إلى أثر الفرد بما هو.

أما المعارضة بينها — من الجهة الثانية — فبنية على وجود أثر خاص لكل منها وعدمه. فيتعارضان — على الأول — لمنافاتها؛ للقطع بثبوت أحد الأثرين. ولامعارضة — على الثاني — لعدم المانع من التعبد بمفاد الأصل.

وأما المعارضة بينها — من الجهة الأولى — فحيث أن فرض الكلام في استصحاب

الكلي، وفي حكومة الأصل في الفرد—على الأصل في الكلي—فلا محالة يكون للجامع أثر شرعي، ونسبة كلا الأصلين في نفي الجامع على حد سواء. ومقتضى التعبد بهما—على الفرض—التعبد بعدم الجامع، مع أن ثبوته مقطوع به.

ففيما إذا تردد أمر الحادث بين أن يكون—بولاً أو منياً—يكون للجامع بينهما أثر، وهو حرمة مس المصحف، ولكل منها أثر مخصوص، وهو وجوب الغسل للحادث الأكبر، ووجوب الوضوء للحادث الأصغر، ولخصوص الحادث الأكبر أثر مخصوص، لا يقابله فيه الأصغر، وهو حرمة اللبث في المسجد.

فاصلة عدم الجنابة—بالنسبة إلى عدم حرمة اللبث—لامعارض لها. وبالنسبة—إلى عدم وجوب الغسل—لها معارض، وهو أصل عدم خروج البول المقتضي لوجوب الوضوء. مع أن وجوب الغسل والوضوء مقطوع به، وبالنسبة إلى عدم حرمة مس المصحف، وهو أثر الجامع بين الأكبر والأصغر—أيضاً—يتعارضان للقطع بالحادث المقتضي لحرمة مس المصحف.

فان قلت: الفرض—من عدم المعارضة بين الأصلين—هو عدم المعارضة في ظرف الشك في بقاء الكلي، وهو بعد حدوث ما يزيل أحد الفردين. وفي هذا الفرض لا يجري إلا لأصل واحد.

قلت أولاً: إنه خلف، لأن المفروض تمامية أركان الاستصحاب في الطرفين. وإنما لا يجري لعدم الأثر، مع أنه بعد حدوث ما يزيل أحد الفردين لا شك في عدمه فعلاً: إما لانعدامه قبلاً، أو لزاله فعلاً.

وثانياً—مناط المعارضة حين تمامية أركان الاستصحاب، وعند وجود الحادث المردد، بكون عدم كل من الفردين في نفسه متيقناً سابقاً، مشكوكاً عند حدوث الحادث. وحيث لا يعقل شمول العام—مع تحقق موضوعه—لكلا الفردين؛ للعلم بانقلاب العدم إلى الوجود في أحدهما، وشموله—لأحدهما المعين—ترجيح بلا مرجح، فلا محالة يتساقط الأصلان، وبعد وجود ما يزيل أحد الفردين لم يحدث فرد آخر للعام، حتى يشمله، والساقط لا يعود.

وسياتي إن شاء الله تعالى في محله أن قياسه بالمقتضيات وموانعها العقلية—حتى يتوهم تأثير المقتضي أثره بعد زوال مانعه—قياس باطل.

لأن تأثيره بلحاظ شمول المقتضي له في مقام الاثبات، وليس هو إلا العام، فاذا لم يعمه العام—مع تمامية موضوعه—فلا مقتضى آخر لشموله فيما بعد، كما لا فرد آخر

للعام، حتى يكون من الافراد المقدرة الوجود، الداخلة تحت العام بعنوان كلي من الأول. ولعلنا نتكلم—إن شاء الله تعالى—فيه مستوفى في مسألة الأصل السببي والمسببي^١. وأما ما عن بعض الأجلة^٢—في حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأجل (قدس سره): من فرض المثال فيما إذ دار أمر النجس الحادث بين أن يكون بولاً يوجب الغسل مرتين أو دماً لا يوجب الغسل مرتين، وأن الأصل في طرف البول ينفي وجوب الغسلة الثانية، وأن الأصل في طرف الدم لا يثبت وجوب الغسلة الثانية، فلا معارضة. ففيه أولاً: إن المثال غير منحصر فيما ذكر، حتى يحكم كلياً بحكومة الاصل في الفرد، نظراً إلى عدم المعارضة.

وثانياً—إن العدم الذي يجري فيه الأصل:

تارة—يؤخذ بنحو العدم الرابط، ومفاد ليس الناقصة، بأن يكون مفاد الاصل: عدم كون النجس الحادث بولاً، وحينئذ يكون مفاده عدم وجوب الغسلة الثانية، مع فرض النجاسة الموجبة لأصل الغسل، الذي يساوق المرة، إلا أن العدم—الرابط—غير متيقن في السابق، كما هو واضح.

وأخرى—يؤخذ بنحو العدم المحمولي، ومفاد ليس التامة، ويكون مفاد الأصل عدم حدوث ما يوجب الغسل مرتين، والمعارضة—هنا—بلحاظ أثر الجامع والخصوصية كليهما—متحققة.

بيانه: إن أثر النجاسة—الجامعة بين جميع أنحاء النجاسات—وجوب الغسل اللابشرط، الجامع مع الغسل مرة، ومع الغسل مرتين أو أكثر. ونفي ما يوجب الغسل مرة، وما يوجبه مرتين—مع دوران الأمر بينهما—يوجب نفي النجاسة المقتضية لأصل وجوب الغسل، مع أنه مقطوع به، هذا بالاضافة إلى أثر الجامع.

وأما بالنسبة إلى أثر كل من الخصوصيتين، فأثر البول أنه لا يجوز الاكتفاء فيه بمرة، وأثر الدم أنه يجوز فيه الاكتفاء بمرة، وكل منهما مشكوك من حيث نفسه.

فأصالة عدم حدوث البول يقتضي التعبد بعدم ما لا يجوز للاكتفاء في غسلة بمرة، وأصالة عدم حدوث الدم يقتضي التعبد بعدم ما يجوز للاكتفاء فيه بمرة، مع القطع بوجود أحدهما.

(١) انظر التعليقة: ١٢٢.

(٢) هو السيد الطباطبائي اليزدي «قدس سره»، ص ٧٣ في البحث عن لزوم المعاطاة وعدمه.

ومنه يعلم أن دعوى عدم المعارضة — من حيث تيقن الأقل فلا يجري فيه الأصل، ويختص الأصل بعدم موجب الأكثر.

مدفوعة: بأن أثر الدم ليس وجوب الغسل المجمع — مع جواز الاكتفاء، وعدم جواز الاكتفاء — فانه أثر الجامع، بل أثر الدم هو وجوب الغسل اللابشرط القسمي، المساوق لجواز الاكتفاء فيه بمرة، وهو مباين للغسل بشرط شيء، فانها تعينان متقابلان، ليس أحدهما متيقناً بالاضافة إلى الآخر.

نعم وجود الجامع متيقن، لا يجري فيه الأصل، إلا أن جريان الأصلين في الفردين — بنحو العدم المحمولى — مناف للقطع بوجود الجامع أيضاً كما عرفت.

(٦٨) قوله قدس سره: واما إذا كان الشك في بقائه من جهة الشك في قيام خاص آخر... الخ^١

وعن الشيخ الأعظم — (قده) في رسائله^٢ — التفصيل بين ما إذا احتمل وجود فرد آخر مقارن للفرد المقطوع بحدوثه، وما إذا احتمل حدوثه مقارناً لارتفاعه، بجريان الاستصحاب في الأول وعدمه في الثاني.

وتقريبه: إن مناط صدق الواحد النوعي على أفرادها تقرر حصه من الواحد النوعي في مرتبة ذات الفرد، فإذا قطع بوجود فرد، فكما يقطع بوجود حصه متعينة بما هي متعينة — وهي الماهية الشخصية —، فكذا يقطع بوجود ذات الحصه، وبوجود ذلك الواحد النوعي الصادق على الفرد. فالقطع بالفرد وإن كان علة للقطع بالوجود المضاف إلى ذلك الواحد النوعي، إلا أن زوال القطع بالتعين، والقطع بارتفاعه لا يوجب القطع بزوال الوجود المضاف إلى الواحد النوعي؛ لاحتمال بقائه بالفرد المحتمل حدوثه مقارناً لحدوث ذلك الفرد.

وهذا بخلاف احتمال حدوثه مقارناً لارتفاع الفرد المقطوع به، فإن الوجود المضاف إلى الواحد النوعي في الزمان السابق قد قطع بارتفاعه، وإنما المحتمل حدوث وجود آخر مضاف إلى الواحد النوعي.

والجواب — إن وجود الواحد النوعي وجود بالعرض، ولا بد من انتهائه إلى مبالذات، وليس هو إلا الفرد المقطوع به، فاهو موجود بالعرض ويتبع ماهو موجود

(١) الكفاية ٢: ٣١٢.

(٢) الرسائل: ٣٧٢: التنبيه الاول.

بالذات يقيناً، قد ارتفع يقيناً.

ووجود آخر بالعرض لموجود آخر بالذات مشكوك الحدوث من الأول. وليس للواحد النوعي وجود بالذات، ولا وجود بنحو الوحدة بالعرض—مع تعدد ما بالذات—إلا على إصالة الماهية، أو وجود الكلي بوجود واحد عددي، يكون بوحدته معروضاً لتعينات متباينة، كما حكاها الشيخ الرئيس عن بعض^١.

وما ذكرناه هو الفارق بين القسم الثاني، المتقدم في الحاشية المقدمة، وهذا القسم الثالث المبحوث عنه، فإن المقطوع هناك وجود واحد من الكلي بالعرض، من دون تعين تفصيلي لما بالذات، ومثله مشكوك البقاء، إذ القطع بارتفاع الحصة المعينة لا يوجب القطع بزوال الوجود الواحد، المضاف إلى الكلي، الذي لا يتعين مطابقه. بخلاف هذا القسم، فإن الوجود المضاف إلى الكلي بالعرض، لمكان تعين الموجود بالذات، مرتفع قطعاً، وغيره مشكوك الحدوث، إما من حين حدوث المقطوع، أو من حين ارتفاعه. فتدبره فإنه حقيق به.

نعم هنا تقريران آخران لاستصحاب الكلي في هذا القسم:

أحدهما—ما عن بعض أجلة العصر^٢، وهو استصحاب صرف الوجود، بمعنى ناقض العدم المطلق، وطارده العدم الكلي، فإنه بمجرد انتقاض العدم الكلي يكون الانتقاض باقياً إلى أن ينعدم جميع الوجودات، حتى يرجع الأمر إلى ما كان من العدم المطلق. وهذا الانتقاض لاشك في حدوثه إلا مع سبق العدم المطلق، وإلا فع انتقاض العدم يكون الشك دائماً في بقائه، والحكم إذا كان مرتباً على وجود الطبيعي في قبالة عدمه، مع قطع النظر عن تعييناته يكون المراد به هذا النحو من الوجود المعبر عنه بالوجود اللابشرط، والوجود السعي.

والجواب—إن الوجود المضاف إلى شيء بديل لعدمه، وطارده له، بحسب ما أخذ في متعلقه من القيود، فناقض العدم المطلق مفهوم لا مطابق له في الخارج، وأول الوجودات ناقض للعدم البديل له والقائم مقامه.

وما يرى من أن عدم مثله يوجب بقاء العدم كلية—على حاله—ليس من جهة كونه ناقضاً للعدم المطلق، بل لأن عدم أول الوجودات يلازم عدم ثاني الوجودات، وثالثها إلى

(١) وهو الرجل الهمداني، راجع رسائل ابن سينا: ٤٦٢ — ٤٧٩.

(٢) هو المحقق الحائري «قده»، راجع درالاصول: ٢: ١٧٥.

الآخر، ولا بشرطية وجود شيء — بلحاظ تعيناته — ليست إلا بلحاظ عنوان الوجود المفروض فانياً في مطابقه مضافاً الى طبيعة غير ملحوظة بتعيناتها الواقعية.

وحيث أن مثله يصدق على كل هوية — من هويات تلك الماهية — فلذا يسري الحكم، ويوجب خروجها من حد الفرض والتقدير إلى حد الفعلية والتحقيق، وهو معنى ملاحظة الوجود بنحو السعة، لأن لهذا المفهوم مطابقاً واحداً في الخارج، حتى يكون الشك في بقاءه بعد اليقين بوجود مضاف إلى ماهية متعينة باحد التعينات.

ثانيها — استصحاب صرف الوجود بالمعنى المصطلح عليه — وهو الموجود بنحو لا يشذ عنه وجود — أي ملاحظة الموجودات بنهج الوحدة في الكثرة. وصرف وجود الشيء لا يتثنى ولا يتكرر.

وهذا المفهوم — بناء على إصالة الوجود وبساطته، وإن الكثرة الماهوية اعتبارية عرضية — له مطابق في الخارج، حيث أن حقيقة الوجود بناء على هذا المبنى واحدة لا ثاني لها، إذ الماهية والعدم ليسا ثانياً للوجود، الذي حيثية ذاته حيثية طرد العدم.

وعليه فأنحاء وجودات الكلي بملاحظة التعينات واحدة، حيث أن التعينات اعتبارية، وعدم كون الشك في البقاء إنما كان بلحاظ تغاير الوجود المتيقن، مع الوجود المشكوك، ومع وحدتها، وعدم تعدد — الواقعي — لا يبي مانع عن الشك في البقاء.

وفيه: إن حقيقة الوجود، وإن كانت كذلك، إلا أنه بلحاظ تمام الوجودات بنحو الوحدة، والغاء الكثرات لكونها ماهوية اعتبارية، وبملاحظة أن غير حقيقة الوجود لا يعقل تحلله في حقيقة الوجود، حتى تعدد حقيقة الوجود.

وصرف الوجود — بهذا المعنى — لا مطابق له، إلا وجود البارئ عز اسمه. وفيضه المقدس المنبسط على ماسواه، وأما صرف حقيقة الجوب أو الندب، أو صرف حقيقة الماء أو النار، فلا مطابق له خارجاً حتى يكون لكل طبيعة من الطبائع — مضافاً إلى وحدتها الماهوية وصرافتها في الماهية — وحدة وصرافة في الوجود. فتدبره فانه حقيق به.

(٦٩) قوله قدس سره: فانه يقال: الأمر، وإن كان كذلك، إلا أن ... الخ

لا يخفى عليك أن الحكم الوجودي والندبي، إما أن يراد منها الارادة الأكميدة الشديدة، والارادة الضعيفة. وإما أن يراد منها الانشاء بداعي جعل الداعي المنبعث عن ارادة حتمية، أو غير حتمية، أو عن مصلحة ملزمة أو غير ملزمة.

فان أريد الأول، فالارادة من الكيفيات القابلة للحركة، والخروج من حد إلى حد، فهي إرادة واحدة بوحدة اتصالية، وإن كان ينتزع الشدة منها تارة، والضعف أخرى. وان أريد الثاني فالبعث والزجر أمران اعتباريان، ولا حركة، ولا اشتداد فيهما، بل في بعض المقولات، كما لا اتصال بين الانشائين حتى يكون البعث - اللزومي وغيره - واحداً بالتبع.

فالأول واحد عقلاً وعرفاً. والثاني متعدد عقلاً وعرفاً، والكلام في الثاني، فان الحكم المجعول من الشارع وما يكون مماثله مجعولاً على طبقه هو الحكم بالمعنى الثاني، دون الأول، وان كان مدار الاطاعة والعصيان على المعنى الأعم.

وعليه فاستصحاب الارادة - من حيث نفسها - غير صحيح؛ لعدم كونها مجعولة، والحكم الشرعي المنبعث عنها أثر شرعي، لكنه غير مترتب على الارادة شرعاً. بل ترتبه عليها من باب ترتب المعلول على علته، كترتبه على المصلحة المنبعث عنها، نعم لو فرض أن الارادة ترتب عليها حكم شرعي - من باب ترتب الحكم على موضوعه - كان استصحاب بقاء ذات الارادة - للتعبد بأثرها الشرعي - معقولاً.

ولا يخفى عليك أن المستصحب - في ماله امتداد، واشتداد - نفس الكلي المنطبق على المرتبة الشديدة والضعيفة، وليس من استصحاب الفرد. بتوهم أن الوحدة مساوقة للتشخص؛ لما مرّ منا سابقاً:

إن المستصحب دائماً هو الوجود - في الوجوديات - والوجود عين التشخص، إلا أن الملاك في الكلية والفردية إضافة الوجود إلى الطبيعي محضاً، أو الطبيعي المتعين - بتعين فردي - يمنع عن صدقه على كثيرين.

وفي ماله الحركة والاشتداد في كل آن فرد من الطبيعة، والتبديل بلحاظ الأفراد، لا بلحاظ التشخص الوجودي، غاية الأمر أنه في الحركة في الجوهر في مراتب استكمالته يتبادل الصور النوعية من المنوية والدموية والعلقية وغيرها.

وفي الحركة في الكيف مثلاً، يتبادل المراتب، والمفروض - هنا - بقاء ذات الارادة لا بمرتبها القوية، فلا يشك إلا في بقاء الكلي الذي ليس له تعين المرتبة القوية المتيقنة.

(١) تقدم في التعليقة: ٦٧، وعن صاحب معجزة العلماء في انكار استصحاب الكلي «ان الاستصحاب لا يعقل ان يتعلق بالكلي من حيث هو مع قطع النظر عن الخصوصية السابقة» وقال ايضاً «ان البقاء هو استمرار الوجود ولا معنى لاستمرار نفس الطبيعة»: ٢٤٦ - ٢٤٧.

نعم إن قلنا: بأن الإرادة — الحتمية — لا تمتاز عن الإرادة الندية بالمرتبة، بل بانبعث الأولى عن مصلحة لزومية، وانبعث الثانية عن مصلحة غير لزومية، فالاستصحاب متعلق بالفرد، لأن تعدد الملاك لا ينافي الوحدة والفرد، كما إذا شك في بقاء شخص الوجوب ببقاء ملاك آخر ملزم فتدبر.

[التنبيه الرابع]

(٧٠) قوله قدس سره: بين أن يكون من الأمور القارة أو التدريجية... الخ^١ ليس منشأ الاشكال في بقاء الأمور التدريجية أن البقاء عبارة عن وجود ما كان موجوداً - في الزمان السابق - في الزمان اللاحق، كما يوهمه كلام بعضهم^٢ فان مرجع هذا الاشكال إلى أن الزمان حيث لازمان له فليس له بقاء، مع أن البقاء ينسب إلى الخارج عن أفق الزمان كالمجردات.

بل الاشكال من أجل تدريجية الزمان، وما يشبهه من الحركات الكيفية والأينية، بل الجوهرية، فان الأمور الغير القارة — لعدم القرار للموجود منها، بل بحيث يوجد فينعدم، ثم يوجد فينعدم — لا بقاء لها، فاليقين متعلق بموجود زائل، والشك بمحدث موجود آخر. ومنه تبين أن دعوى عدم الحاجة إلى عنوان البقاء، وأنه يكفي في الاستصحاب مجرد الشك في وجود ما قطع به سابقاً غير مجدية؛ لأن ما يضاف إليه الشك لا بد أن يكون ما يضاف إليه اليقين. والوجود — الواقع طرفاً لليقين والشك — لا بد من كونه مضافاً إلى شيء واحد، مع أن ما أضيف إليه الوجود في السابق غير ما أضيف إليه الوجود لاحقاً، إلا بلحاظ المجموع واحداً عرفاً، كما عن الشيخ الأعظم (قده) في مقام دفع الاشكال^٣.
والجواب: إن ذات الأمر التدريجي متقومة بالأخذ والترك، والخروج من القوة إلى الفعل — على نعت الاتصال — ووجود مثل هذا الأمر لا نقيض له، إلا العدم البديل له، لا العدم المتقوم به نفس ذاته.

فوجود مثل هذا الأمر لا يأتى عن العدم المتقوم به هذا الأمر الموجود بهذا النحو من الوجود، وما يخجل بهذا الوجود هو العدم البديل له، الخارج — كالوجود — عن مقام ذاته. وعليه بقاء وجود مثل هذا الأمر — المتجدد في ذاته — بمحدثه شيئاً فشيئاً، وجمعية

(١) الكفاية ٢: ٣١٤.

(٢) كما عليه الشيخ الأعظم «قده» «الرسائل: التنبيه الثاني: ٣٧٤» وتبعه المحقق الاشتياني «قده»: ١٠٥.

(٣) الرسائل: التنبيه الثاني: ٣٧٤.

هذا الوجود عين الافتراق، ومالم يتخلل عدم — البديل له — يكون واحداً بالوحدة الاتصالية.

(٧١) قوله قدس سره: إنما هو في الحركة القطعية، وهي كون الشيء... الخ لا يخفى عليك أن نسبة الحركة القطعية إلى الأكوان المتعاقبة الموافية للحدود — الواقعة بين المبدأ والمنتهى — نسبة الكل إلى أجزائه؛ لأنها الصورة الممتدة المرتسمة في الخيال، ومنشأ انتزاعها تلك الأكوان المتصلة بالاتصال التعاقبي، فأجزاؤها مجتمعة في الخيال ومتفرقة في الخارج.

ونسبة الحركة التوسيطية إلى تلك الأكوان نسبة الكلي إلى جزئياته؛ لأن كل كون — من تلك الأكوان الموافية للحدود — واقع بين المبدأ والمنتهى.

وحيث أن نفس الحركة القطعية باعتبار منشأيتها متقومة بتلك الأكوان المتصرمة شيئاً فشيئاً، فهي بذاتها تدريجية، والتغير ذاتي لها، فيجري فيها إشكال البقاء.

وحيث أنه لم يعتبر في الحركة التوسيطية إلا الكون بين المبدأ والمنتهى، دون موافاته للحدود، فلا تغير في نفس ذاتها، بل الموافاة للحدود تعيينات فردية لأفرادها ومطابقتها.

وحيث أن الكون بين المبدأ والمنتهى لا تعين ماهوي له، إلا الوقوع بين المبدأ والمنتهى، فما دام لم يخرج عن الوسط يكون الكون بين المبدأ والمنتهى باقياً، فالحركة القطعية غير قارة، ومتغيرة بذاتها، والحركة التوسيطية قارة مستمرة غير متغيرة.

ثم إن التعريف المذكور في المتن للحركة القطعية — وهو كون الشيء في كل آن في حيدٍ ومكان — هو تعريف لمطلق الحركة عند المشهور — ففي القطعية بلحاظ أجزائها، وفي التوسيطية بلحاظ أفرادها — فتلك أجزاؤها تعاقبية تدريجية، وهذه أفرادها وجزئياتها تعاقبية تدريجية، وهذه الأفراد — المتعاقبة على نهج الاتصال — هي الراسمة لصورة ممتدة مجتمعة الأجزاء في الخيال، وتسمى بالحركة القطعية.

ولذا قيل بأن الحركة القطعية لا وجود لها في الخارج إلا بوجود منشأ انتزاعها. كما أن هذه الأكوان التي هي أجزاء لها، إنما هي بلحاظ انقسام كل متصل — قار أو غير قار — إلى أجزاء لا تنتهي، وإلا فالحركة — بما هي حركة — لا تقع في الآن الذي هو طرف الزمان ونهايته.

والحركة قابلة للقسمة، والآن كالنقطة غير قابلة للقسمة، فيلزم تطبيق ما يتجزئ على

مالا يتجزئ فليس الكون في حد في الان حركة ولا جزء الحركة بما هو جزء الحركة بل كون الشيء في كل آن في حد أو مكان هي الحركة، كما هو مقتضى انقسامها إلى أجزاء غير متناهية، لئلا يلزم الجزء الذي لا يتجزئ.

وليعلم أن استصحاب الحركة القطعية استصحاب الفرد؛ لأن تعيينات أجزائها - الموافية لحدود خاصة - مأخوذة فيه ملحوظة معه. بخلاف استصحاب الحركة التوسطية، فانه من باب استصحاب الكلي، وهو القسم الثالث من القسم الثالث.

وذلك؛ لأن الكون بين المبدأ والنتهى، وإن كان له التعين من حيث الفاعل والقابل، وما فيه الحركة، وما منه الحركة، وما إليه الحركة، إلا أن هذه التعينات توجب التشخص الوجودي، ووحده بالوحدة الاتصالية.

ولا توجب التعين الفردي الماهوي؛ لأن جميع جزئيات الكون المتوسط مشتركة في تلك التعينات، ومع ذلك هي أفراد، فلا يمتاز فرد عن فرد، إلا بملاحظة موافاة كل كون من تلك الأكوان لحد من تلك الحدود، فان لوحظ ذلك التعين جرى فيه إشكال استصحاب الحركة القطعية، وإن قطع النظر عنه، ولوحظ الكون المتوسط - مبهماً من حيث تلك التعينات المفردة - كان من باب استصحاب الكلي المتعاقب أفراده على نهج الاتصال.

وليعلم - أيضاً - أنه لا بد من الالتزام باتصال تلك الأكوان المتعاقبة - كما حقق في محله - لئلا يلزم تنالي الآنات والانيات، وإلا فلوم نلتزم به لم يجري الاستصحاب في الحركة التوسطية؛ لأنه يكون - حينئذ - من القسم الثاني من القسم الثالث، وهو وجود فرد مقارناً لارتفاع فرد مغاير.

ومنه يعلم أن الالتزام بصحة الاستصحاب - في الحركة التوسطية - يلزمه الالتزام بصحته في الحركة القطعية، لأن المصحح هو الاتصال، وهو مجد في كليها؛ لأن الاتصال مساوق للبقاء، كما مر فتدبر جيداً.

وليعلم - أيضاً - أنه لو أشكل الأمر في استصحاب الليل والنهار، فلا يجدي استصحاب عدم الليل لإجراء أحكام النهار، أو استصحاب عدم النهار لإجراء أحكام الليل، لا بمجرد أنه مثبت، بل لأن الليلية والنهارية متضادتان.

وعدم الليل إنما يلزم وجود النهار، لملازمة عدم الضد لوجود الضد، وكل جزء من النهار ضد لكونه من الليل، فعدم الضد المقارن له هو عدم الليلية في هذا الزمان.

وسائر الأعدام المستقبلية - مثلاً - ليست من عدم الضد الملازم لهذا الضد، حتى

يكون متيقناً سابقاً، مشكوكاً لاحقاً، بل عدم ضد - مشكوك الحدوث - كوجود ضده، وفرض لحاظ العدم بنحو الوحدة والاستمرار، كفرض وحدة وجود النهار واستمراره، بل عدم كل سنخ من الوجود على طبع ذلك الموجود، فتدبر.

(٧٢) قوله قدس سره: فان كان الشك في بقاء القيد... الخ

لا يخفى عليك أن مورد هذه الشرطية كمورد الشرطية الآتية - في كلامه (قده) - وإن كان منقسماً إلى ما يكون ظرفاً لثبوت الحكم، وما يكون مقوماً لموضوعه، لكنه لما كان القيد - على أي حال - مجرى الاستصحاب لمكان الشك في بقاءه، لم يكن وجه لتقسيمه إلى الظرف والمقوم.

إلا أنه لا يخفى عليك أن القيد، كما يكون تارة ظرفاً، كقولنا إذا دخل النهار فامسك؛ حيث أن ظاهره ترتب أصل الحكم بالامسك على ثبوت النهار، فيكون التعبد ببقائه تعبداً بترتب الحكم عليه، كنفس الحكم الواقعي المعلق على تحقق النهار، وأخرى مقوماً، بحيث يكون دخيلاً في مصلحة الامتثال، إلا أن المقوم على قسمين: فتارة يكون بوجوده المحمولى قيداً دخيلاً في مصلحة الامسك، وأخرى يكون بوجوده الناعتي دخيلاً فيها.

فالأولى - كما إذا قيل: إمسك في النهار، فاذا كان الامسك محققاً بالوجدان، والنهار محققاً بالتعبد كفي في كون الامسك في النهار، فانه إمسك بالوجدان في النهار التعبدي.

والثانية - كما إذا قيل يجب الامسك النهاري، فان مجرد استصحاب النهار لا يجدي في كون الامسك نهائياً، أي معنوياً بهذا العنوان، لا بالتعبد، ولا بالوجدان، والمفروض تعلق الحكم بالمعنون بهذا العنوان - بما هو - لا بالامسك، مع وقوعه في النهار الذي هو منشأ انتزاع ذلك العنوان.

فالتعبد - بالنهار - غير التعبد بكون الامسك نهائياً، والقيدية بمعنى الشرطية للواجب، وإن كانت تقتضي تقييد الواجب، ولا تعبد بالتقيد في الأول أيضاً، إلا أن تقييد الامسك بكونه في النهار التعبدي وجداني لا حاجة فيه إلى التعبد، بخلاف الامسك النهاري، فانه لا تعبدي، ولا وجداني.

نعم إذا كان الامسك النهاري موضوعاً للحكم صح استصحاب كون الامسك

الوحداني من أوله إلى آخره نهائياً في السابق وجداناً، ونهائياً في اللاحق تبعداً، فيقال: هذا الامسك الواحد كان نهائياً، والآن كما كان.

ووحدة الامسك من حيث عدم تحلل نقيضه، وان كانت عقلية إلا أنه من حيث الاتصاف بالنهارية لا بد من المسامحة.

فان المتيقن اتصاف الجزء الأول من هذا الواحد المستمر بكونه نهائياً، فلا بد من لحاظ هذا الواحد بذاته في الحكم باتصافه بالنهارية.

وأما إذا كان الامسك في النهار موضوعاً فلا حاجة فيه الى استصحاب كونه في النهار، لما عرفت من أن التعبد بذات القيد يكفي؛ لأن التقيد وجداني لا حاجة فيه الى التعبد، حتى يقال: بأنه لا يثبت بالتعبد بذات القيد.

وتوهم أنه لا مجال للجمع بين استصحاب القيد واستصحاب المقيد في كلامه (قده) لأن الشك في الثاني ناشيء عن الشك في الأول، ومع جريان الاستصحاب في السبب لا يجري له في المسبب.

مدفوع بأن كونه في النهار غير مترتب شرعاً على وجود النهار، ليكون الأصل في النهار حاكماً على الأصل في كونه في النهار.

(٧٣) قوله قدس سره: فيجب فتأمل ... الخ^١

لعله إشارة إلى أن موضوع الحكم إذا كان الامسك في النهار لا بد من استصحاب نفس المقيد، ولا يجدي استصحاب نفس القيد، موافقاً لما أفاده (قده) في تعليقه الأنيقة على الرسائل^٢ نظراً إلى أن التعبد بذات القيد، لا يوجب التعبد بالمقيد ولا بالتقيد، والمفروض لزوم إحراز كون الامسك في النهار، وقد عرفت الجواب عنه.

(٧٤) قوله قدس سره: وان كان من الجهة الأخرى، فلا مجال إلا

لاستصحاب ... الخ^٣

بيانه: إن القيد — تارة يكون مأخوذاً على وجه الظرفية لثبوت لحكم، فيكون قيداً للوجوب؛ لما سيأتي — إن شاء الله تعالى — أنه لا موجب عقلاً لكونه قيداً للواجب، والظرفية المحضة مساوقة للغوية، وعليه فالوجوب المجعول وجوب موقت، ولا يعقل بقاؤه بعد ارتفاع قيده، فلا معنى للتعبد ببقائه بشخصه.

(١) الكفاية ٢: ٣١٧.

(٢) ص ٢٠٥ ذيل قول الشيخ «قده» «فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه الخ».

(٣) الكفاية ٢: ٣١٧.

نعم — بناء على جريان استصحاب القسم الثاني من القسم الثالث من الكلي لامانع من استصحاب كلي الوجوب الجامع للموقت وغيره؛ لأن المانع الآتي، وهو تعدد الموضوع منتف هنا لفرض وحدة الموضوع هنا، وليس الشك فيه في المقتضي؛ اذ لا تردد في أمر الجامع، بل المفروض الغاء التعينات، والجامع بما هو قابل للبقاء. وما ذكرنا تبين ما في المتن من جريان استصحاب الحكم شخصاً على الظرفية، فتدبره جيداً.

وأخرى يكون مأخوذاً على وجه القومية لموضوع الحكم، وحينئذ لا مجال لاستصحاب الحكم مطلقاً، سواء لوحظ الفرد منه أو الكلي منه.

أما الأول : فلان الحكم — إرادة كان أو بعثاً — يتقوم بمتعلقه، لأن الشوق المطلق كالبعث المطلق لا يوجد، فلا يعقل بقاءه بشخصه مع القطع بزوال متعلقه بزوال قيده المتقوم لمتعلقه على الفرض.

ولا يعقل تعلق الإرادة الشخصية والبعث الواحد بالمقيد بما هو وبذات المقيد واقعاً حتى يكون احتمال بقاء الحكم احتمال بقاء الشخص؛ لأن الواحد — بما هو — لا يعقل أن يتقوم باثنين — بما هما اثنان — وإلا لزم إما وحدة الكثير أو كثرة الواحد.

وأما الثاني : وهو استصحاب الكلي، فلا يصح بوجه من وجوه القسم الثالث؛ لأن المحتمل : إما الأمر بالفعل في عرض الأمر بالمقيد، وهو القسم الأول من القسم الثالث. وإما الأمر بالفعل بعد ارتفاع الأمر بالمقيد، وهو الثاني من القسم الثالث. وإما تبدل الإرادة القوية — المنبعثة عن مصلحة أكيدة — إلى مرتبة أخرى من الإرادة المنبعثة عن مرتبة من تلك المصلحة، والكل غير صحيح.

أما الأمر بالفعل — في عرض الأمر بالمقيد — فلاستحالة تعلق الأمر بالفعل في زمان واحد، تارة بنفسه، وأخرى في ضمن الأمر بالمقيد.

وأما الأمر به في طول الأمر بالمقيد؛ فلأن طبيعي الأمر لم يتعلق بشيء واحد، حتى يكون تعلقه به متيقناً يشك في بقاءه؛ لأن المفروض أن القيد مقوم، لامن حالات الموضوع، فلا يقين بتعلق الأمر بالفعل، وتعلقه بالحصة في ضمن المقيد مقطوع الارتفاع.

بخلاف مورد القسم الثاني من الثالث، فان المفروض تعلق الحكم — على أي حال — بواحد، غاية الأمر ملاحظة الحكم بنحو الوحدة لابنحو الكثرة. وأما وحدة الموضوع فما لا يحصى عنه.

وأما تبدل الحكم من مرتبة الى مرتبة— فمع أنه لايجري في الحكم المجمول، بل في الارادة التي ليست من الحكم المجمول— يرد عليه ما ذكرنا: من أن الاشتداد والحركة، إنما يكون في موضوع واحد، ومع القطع بارتفاع موضوعها يقطع بارتفاعها بجميع مراتبها، فالمتعلق بالفعل لا محالة إرادة أخرى مشكوكة الحدوث.

نعم يمكن تقريب استصحاب الفرد والكلي بوجه آخر.

أما استصحاب الفرد: فبدعوى أن الزمان، وإن كان مقوماً بحسب لسان الدليل، بل بالدقة العقلية أيضاً لفرض دخله في مصلحة المتعلق، إلا أنه مطلقاً بالنظر المساعي العرفي من حالات الموضوع، وحيث لا يقين هنا بخطأ نظر العرف مطلقاً— لاحتمال كونه مقوماً لتام المطلوب، لا لأصله؛ ولذا فرض الشك في بقاء الطلب— فيمكن استصحاب شخص الطلب المتعلق بنفس الفعل في نظر العرف، لليقين بتعلقه به في نظر العرف، والشك في بقاءه بنظرهم.

وأما ما أفاده (قده) في المتن من تعدد المرتبة في الطلب، فانما هو بلحاظ الارادة، فان دخل بعض الحالات في مرتبة منها يوجب التنزل إلى مرتبة أخرى بفقد ذلك البعض، بخلاف البعث فانه بقوة مصطلحه وضعفها لا يتفاوت حاله من حيث نفسه.

فالاستصحاب بالاضافة إلى البعث من استصحاب الفرد؛ لفرض كون الزمان عرفاً من الحالات، وبالاضافة إلى الارادة من استصحاب الكلي من القسم الثالث، لفرض دخالة الحالة في قوة المصلحة الموجبة لتأكد الارادة. وقد مر سابقاً^١ إن الوحدة من حيث الوجود لا تدخل لها بالوحدة من حيث التعيين الماهوي للفرد.

وأما استصحاب الكلي بنحو القسم الثاني من القسم الثالث، وهو حدوث فرد بعد ارتفاع فرد آخر، فتقريبه: إن شخص الحكم له تعلق بالذات بالمقيد بما هو، وبطبيعي الفعل بالعرض، وطبيعي الحكم حيث أنه موجود بالعرض بعين وجود شخصه، فتعلق شخصه ذاتاً وعرضاً تعلق طبيعياً عرضاً.

فلطبيعي الحكم تعلق بطبيعي الفعل بالعرض، ويشك في بقاءه، والمفروض أن القطع بزوال أحد الفردين لا يوجب القطع بزوال الطبيعي الموجود بوجود فرد آخر.

نعم هذا القسم من الاستصحاب لا يقول به الشيخ الأعظم (ره) مع ذهابه إلى صحة استصحاب الكلي بسائر أقسامه ولا يمكن إدراجه في صورة التبدل، للزوم وحدة الموضوع

(١) في جريان استصحاب الحركة التوسطية، ذيل قول الماتن «انما هو في الحركة القطعية» التعليقة ٧١.

فيه ذاتا لا عرضا.

(٧٥) قوله قدس سره: وإفلا مجال الا لاستصحاب عدمه... الخ^١

الكلام تارة في استصحاب العدم الأزلي، وأخرى في استصحاب العدم المجعول. أما الكلام في الأول، فنقول: ظاهر شيخنا (قده) في بعض كلماته^٢ صحته، من حيث أن عدم الحكم، وإن كان غير مجعول فيما لم يزل، لكنه مجعول فيما لا يزال، فيقبل التعبد به بقاء، وإن لم يكن تعبدياً ثبوتاً، ويكفي في صحة الاستصحاب قبول التعبد بقاء، فإن موقع التعبد في الاستصحاب هو البقاء دون غيره.

والتحقيق أن العدم الأزلي هو العدم الذي ليس بديلاً للايجاب الذي أمره بيد الشارع، إذ المفروض أنه ليس في الأزل موقع التشريع، كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى في الأصل المثبت.

ومعنى جعل العدم ابقاؤه على حاله بعدم قلبه إلى نقيضه بالاختيار في موقع إمكان التشريع. فالعدم الذي يكون بلحاظ بديله مستنداً إلى الشارع هو عدم الحكم في زمان ورود الشرع، وليس هو عين العدم الأزلي بقاء، بل لازم عقلي له؛ إذ لازم عدم قلب العدم إلى النقيض بالاختيار— بقاء العدم الأزلي على حاله، لأنه عينه، حتى يكون العدم الواحد، تارة غير مستند إلى الشارع، وأخرى مستنداً إليه.

فما هو متيقن غير مجعول، وما هو مجعول غير متيقن في السابق، بل لازمه. فالتعبد به بلسان التعبد ببقاء العدم الأزلي— مع أن العدم الأزلي ليس من قبيل الموضوع للعدم المجعول، كما هو واضح— لا يصح إلا بناء على الأصل المثبت.

إلا أن يقال: بخفاء الوسطة، وأن العدم الأزلي، وإن كان غير العدم الذي هو بديل للأمر المجعول، بالدقة، لكنه عينه عرفاً، فيرى العرف استمرار العدم، وإن كان اضطرارياً تارة واختيارياً أخرى.

وأما الكلام في الثاني، فنقول: العدم الذي هو بديل الوجود المجعول بالذات، وينسب الجعل إليه بالعرض، كبديله كلاهما مشكوك، ليس شيء منها— بما هو مستند إلى الشارع— متيقناً، لكن الوجوب من أول انعقاد الشريعة ليس فعلياً، فيمكن استصحاب عدم الوجوب الشرعي الفعلي.

(١) الكفاية ٢: ٣١٧.

(٢) الكفاية ٢: التنبيه العاشر: ٣٣٢.

والتحقيق: إنا إذا قلنا بإمكان الواجب المعلق، وإن الإيجاب الفعلي يمكن أن يتعلق بأمر متأخر، فاستصحاب عدم الوجوب الفعلي لآمنع منه؛ لفرض إمكان بديله—قبل الزمان المقيد به الفعل—فيكون عدم الوجوب الفعلي من أول الأمر متيقناً.

وإذا قلنا بعدم إمكان الواجب المعلق، وإن زمان الوجوب الفعلي زمان الواجب، فكما أن الواجب على الفرض متقيد باليوم الخاص، فكذا إيجابه قهراً، فعدمه البديل له هو عدم الوجوب في ذلك اليوم الخاص، وهو على الفرض مشكوك يرد التعبد به.

ولا يجدي عدم السابق الاضطراري في التعبد بهذا عدم البديل، لما مر من أنه غير مجعول، ولازم بقائه عدم الوجوب الفعلي في هذا الزمان.

نعم إن قلنا: بأن التكاليف الشرعية من أول انعقاد الشريعة كلها فعليات، إما وجوداً أو عدماً، فلاحالة سابقة لأحد الأمرين. وإنما يجري الشقان المذكوران، إذا قلنا بأن مجعولات الشارع إنشاءات بداعي البعث والزجر، وتكون فعلية تارة، وغير فعلية أخرى.

هذا كله فيما إذا كان الزمان قيداً مقوماً للواجب.

وأما إذا كان ظرفاً للوجوب، وقد مر^١ أن الظرفية المحضة لغو، فلا بد من أن يكون قيداً مقوماً للوجوب، فحينئذ يكون حاله حال الواجب الموقت.

فاستصحاب عدم الوجوب الموقت بالعدم الأزلي غير مجد، لما مر، وعدم الوجوب الموقت في موضع التشريع غير متيقن، وعدم الوجوب الموقت الفعلي غير معقول، حتى على القول بإمكان الواجب المعلق؛ لأن فعلية وجوب فعل موقت، وإن كان معقولاً، إلا أن فعلية الوجوب الموقت—قبل الوقت—خلف، فالعدم البديل لوجوده غير معقول، وعدم الوجوب الموقت الفعلي في الوقت مشكوك لامتيقن، فهذا هو الوجه في عدم جريان استصحاب عدم الوجوب الموقت.

وأما ما يقال^٢: من أن القابل للتوقيت هو وجود الشيء وعدمه، لانفس ماهية الشيء، فالمستصحب إن كان عدم ماهية الشيء، فهو أجنبي عن استصحاب عدم الوجوب الموقت، وإن أريد استصحاب عدم وجود الوجوب الموقت، فالعدم لا يعرض الوجود، فإن أريد استصحاب عدمه—في الوقت—فهو مشكوك لامتيقن، كنفس وجود

(١) التعليقة السابقة: (٧٤) .

(٢) كما عن المحقق الثاني «قده» اجود التقريرات ج ٢: ٤٠٥ .

الوجوب الموقت .

فهو مدفوع: بأن العدم الذي يستحيل عروضه على الوجود ماهو بديله؟ وأما عدم المقدر وجوده موقتهاً، فليس بديلاً إلا للوجود الفعلي، لا للوجود التقديري، فكما يلاحظ وجود الوجوب الموقت، ولولم يكن موجوداً، كذلك يمكن فرض الموقت بالحمل الشايح، فيقال:

إن هذا المفروض الوجود لم يكن حقيقة، ولم يخرج من حد الفرض والتقدير، والآن كما كان، فالمحذور الحقيقي ما قد مناه، فتدبر.

(٧٦) قوله قدس سره: الزمان لا محالة يكون من قيود الموضوع ... الخ^١ نظراً إلى أنه لو لم يكن للزمان الخاص دخل — في مصلحة الواجب — لما صح أخذه في مورد التكليف، فالظرفية المحضة مساوقة للغوية.

والتحقيق: إن الأمر كذلك من حيث الارادة النفسانية؛ حيث أن الارادة تنبعث عن مصلحة المراد، وليست هي من الأفعال ذوات المصالح والمفاسد، فأمّا أن يكون للوقت الخاص دخل في المصلحة، فلا محالة تتعلق الارادة بالوقت، وإما أن لا يكون له دخل فيها، فلا تتعلق إلا بذات الفعل.

وأما من حيث البعث المتعلق بالفعل — وهو الانشاء بداعي جعل الداعي — فيمكن فرض الظرفية المحضة، التي لا تدخل لها في مصلحة الفعل، فان البعث في ذاته من الأفعال ذوات المصالح والمفاسد، فيمكن فرض تمامية الفعل من حيث مصلحة نفسه، ولو — لافي الوقت الخاص — مع عدم تمامية مصلحة البعث، أو فرض مزاحمتها بمفسدة في غير الوقت الخاص. بل يمكن تسريته إلى ارادة أيضاً.

بتقريب: إن المشتاق إليه، وإن كان ذات الفعل، لكنه ما لم يبلغ الشوق حدّاً ينبعث منه البعث نحو الفعل، لا يكون الشوق مصداقاً للارادة التشريعية المحاذية للارادة التكوينية، فكما أن المفسدة تمنع عن البعث الفعلي، كذلك عن بلوغ الشوق حدّ الارادة التشريعية التي هي علة تامة للبعث. فتدبره فانه حقيق به.

وأما كون الزمان على الظرفية قيداً للواجب — بما هو واجب — ولموضوع الحكم الفعلي — بما هو — فلا يمنع عن استصحاب الحكم، لأن الموضوع الذي هو معروض الحكم ويجب بقاؤه — ولو بالدقة — ذات الواجب، وذات ماهو موضوع، لاستحالة صيرورة

الواجب — بما هو واجب — معروضاً للوجوب، أو موضوعاً للحكم بما هو موضوع، كما لا يخفى.

(٧٧) قوله قدس سره: انما يكون ذلك لو كان في الدليل ... الخ^١
سيأتي — إن شاء الله تعالى — في مبحث اشتراط بقاء الموضوع^٢ تحقيق الأمر في ذلك.

(٧٨) قوله قدس سره: نعم لا يبعد أن يكون بحسبه أيضا ... الخ^٣
استدراك من القيد المقوم بنظر العرف، إلا أن القيد إذا فرض كونه مقوماً للموضوع، لا يمكن أن يتفاوت فيه الأمر بنظر العرف، من حيث احتمال قيام مصلحة أخرى بذات الفعل، ومن حيث احتمال قيام مرتبة من المصلحة بذات الفعل، فان منشأ الشك — في بقاء الحكم — لا يوجب التفاوت في نظر العرف من حيث اتحاد القيد مع المجرّد تارة وعدمه أخرى كما هو واضح.

(٧٩) قوله قدس سره: لا يخفى أن الطهارة الحديثة والحديثة ... الخ^٤
تحقيق المقام يتوقف على تمهيد أمور:
منها — أن المناط — في قاعدة المقتضي والمانع — إحراز نفس المقتضي، ليؤخذ به إذا شك في مانعه — حدوثاً أو بقاءً — وفي الاستصحاب إحراز المقتضى — بالفتح — فانه المستصحب.

ومن الواضح: أن إحرازه حدوثاً بإحراز العلة التامة له، والشك في بقائه للشك في بقاء أحد أجزاء العلة: إما ذات المقتضي، أو ما يتقوم به المقتضى، أو ما يوجد له دخل في فعلية المقتضى عن مقتضيه، أو ما لعدمه دخل في فعليته، ويسمى بعدم المانع حدوثاً، وبعدم الراجع بقاء.

وتوهم: أن وجود المقتضي — في الحالة الأولى — يمكن أن يقتضي أمراً مستمراً، فيقطع بعدم المقتضي، مع القطع بوجود مقتضاه — تارة — والشك فيه أخرى، لاحتمال أن يكون مقتضاه أمراً مؤقتاً.

فاسد، إذ لا يعقل بقاء الشيء بلا علة، كما لا يعقل حدوثه بلا علة.

(١) الكفاية ٢: ٣١٨.

(٢) ذيل قول الماتن «وقده» (في ان هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف الخ) يأتي في التعليق: ١١٤.

(٣) الكفاية ٢: ٣١٩.

(٤) الكفاية ٢: ٣١٩.

وما يوهم إمكانه من بقاء الحجر في مكانه — بعد وجود المقتضي لكونه في ذلك المكان — .

يندفع بأن ابقاءه في مكان من قبيل العلة المعدة لكونه في ذلك المكان حدوثاً، وثقله الطبيعي موجب لبقائه في ذلك المكان إلى أن يرفعه رافع .
وعليه فإذا كان منشأ الشك في وجود شيء في ثاني الحال من جهة الشك في أصل المقتضي له بقاء، أو الشك في ما يتقوم به المقتضي في اقتضائه، فهو شك في المقتضي .

وإن كان منشأ الشك فيه هو الشك في وجود ماله دخل في فعليته أو في عدم ما يمنع عن فعليته، وهو مساوق لاحتراز المقتضي، فلا شك في المقتضي، وإن لم يكن الشك في رافعه أيضاً؛ لأن الشك في الأول منها شك في ما هو شرط بوجوده في فعلية بقاءه .
وأما حديث اقتضاء نفس الشيء للبقاء — في قبال ما ليس له بنفسه استعداد البقاء — فغير صحيح؛ لأن وجود الشيء في زمان يستحيل أن يكون مقتضياً لوجوده في زمان آخر، بل الوجود في جميع الأحوال والازمان مستند إلى علة موجبة له .

ومنها — إن الموجودات تختلف في أن بعضها قابل للبقاء بسبب مقارن له إلى أن يزيله مزيل، أو ينعدم ما هو شرط فعلية بقاءه، وبعضها غير قابل للبقاء إلا إلى أمد مخصوص، ولولم يحدث ما يزيله، ولم ينعدم ما هو شرط فعلية بقاءه .
أما الجمادات من قبيل الأحجار — فبعد وجودها بمبادئها الطبيعية — يكون بقاءها محفوظاً بصلابته الطبيعية، وتماسكها الطبيعي إلى أن يبطلها ويعدمها شيء مؤثر على خلاف مقتضاها الطبيعي، والشك في بقاءها مستند إلى الشك في المبطل والمزيل .

والنباتات — كالأشجار — بقاءها بقاء القوة النامية، وهي مختلفة في الامتداد، فبزوال تلك القوة يزول النبات — بما هونبات —، وإن كان يبقى بما هو جماد .
فالشك في بقاءها إن كان منبعثاً عن الشك في قوة تلك القوة وضعفها — من حيث الاستعداد — كان الشك في المقتضي، وإن كان الشك في بقاءها منبعثاً عن الشك في حرقها وقطعها كان الشك في الرافع .

وكذا حال الفواكه والأثمار، فإن مزاجها الطبيعي من حيث الاقتضاء لبقائها متفاوت، فقد يكون الشك في مقدار الاقتضاء، وقد يكون الشك في الرافع والمزيل .
والحيوانات أيضاً بحسب أمزجتها الطبيعية مختلفة الاستعداد، وليس شيء منها قابلاً

للبقاء إلا أن يزيله مزيل^١، فالشك فيها من هذه الحيثية شك في المقتضي، وإن كان الشك من حيث قتلها ونحو شكاً في الرفع.

والمقولات العرضية كلها قابلة للبقاء، فان موضوعها ومحلها حافظ لها — بعد وجودها بأسبابها — إلى أن يزيلها مزيل، أو يبطل ما هو شرط فعلية بقائها.

وأما الأفعال الخارجية، القائمة بالفاعلين عن اختيار، مسبب عن مصالح مخصوصة — كقيام زيد وعوده، وركوعه وسجوده — فأنها وإن حدثت عن مصالح مخصوصة، لكن انقضاء تلك المصلحة لا يوجب زوال القيام والعود بنفسها، مالم يحدث في نفسه داع إلى اختيار العود بعد القيام، وهكذا... فلا يسقط على الأرض قهراً بعد زوال الغرض الداعي إلى القيام، بل يحدث له داع، فيقعد باختياره، فقيامه مثلاً محفوظ ببقاء محله إلى أن يحصل ما يزول به القيام، ولو بنحو المضادة لابنحو العلية.

نعم إذا تردد أمر بقاء القيام — من حيث أن له قوة القيام ساعة أو ساعتين — كان من الشك في المقتضي، فانه بفناء القوة يسقط على الأرض لباختياره.

وأما الاحكام الشرعية، فهي قابلة اكلا الوجهين، فقد تقتضي المصلحة إيجاباً مؤقتاً، وقد تقتضي إيجاباً غير مؤقت، لكن فعلية بقائه منوطة بوجود شيء أو بعدم مافيه مصلحة مزاحمة لتلك المصلحة في تأثيرها في الوجوب بقاء.

وكذلك قد تقتضي المصلحة اعتبار زوجية مؤقتة، أو ملكية مؤقتة، وقد تقتضي اعتبار الزوجية اللاموقته أو الملكية اللاموقته، مع إناطة فعلية بقائها بوجود شيء أو بعدم مايزاحم تلك المصلحة في التأثير فعلاً.

فنشأ الشك إن كان من قبيل الأول كان الشك في المقتضي، وإن كان من قبيل الثاني لم يكن الشك في المقتضي، وان كان ليس من قبيل الشك في الرفع — أيضاً — أحياناً، إلا أنه على وجه لا ينافي إحراز الاقتضاء.

والفرق بينها، وبين الاعراض الخارجية، أنها لا وجود لها خارجاً حتى تكون محفوظة بمحالتها إلى أن يزيلها مزيل، بل موجودة في أفق الاعتبار، والاعتبار قد يتعلق بمعنى غير محدود، فعنى بقائها تعلق الاعتبار بمعنى مستمر إلى أن يوجد ما يقتضي خلاف ذلك الاعتبار.

ومنها — إن الإيجاب والتحرير وسائر الأحكام التكليفية قد يتقيد بعدم زمان

(١) قيد للمنفى، لاستثناءه من المنفى.

مخصوص، وقد يتقيد بعدم أمر زماني، فالأول كالايجاب إلى الليل، والثاني كالايجاب إلى أن يمرض أو يسافر.

وكذا الأحكام الوضعية—من الملكية والزوجية— قد يتقيد بعدم زمان كالملكية إلى أول الشهر، أو مادام الحياة في الوقف، وكالزوجية الموقته في المتعة، وقد يتقيد بعدم أمر زماني كالملكية إلى أن يفسخ، والزوجية إلى أن يطلق.

وتخيل: إن الشيء لا يعقل أن يعلق على عدم رافعه، لأن فرض الرافع فرض وجود المرفوع، فكيف يعلق وجوده على عدم ما يتوقف على وجوده.

مدفوع: بأن المعلق ليس أصل الوجود، حتى يلزم المحال، بل بقاء الوجود، والرافع لا يقتضي إلا أصله، والتعليق لا يقتضي إلا توقف البقاء، مع أن الوجوب أيضاً كذلك. فتسليم صلاحية الحكم التكليفي لكلا النحويين من التقييد دون الحكم الوضعي بلا فارق.

ودعوى: أن القيد—هنا— راجع إلى الموضوع، وهو الايجاب على الصحيح والحاضر، دون المريض والمسافر، فلا تعليق للوجوب على عدم أمر زماني. مدفوعة: بأن مثله ممكن الجريان في الوضع، بأن يقال: قد اعتبرت الملكية لغير المفسوخ عليه، والزوجية قد اعتبرت لمن لم يقع عليها الطلاق، مع أنه لا حاجة إلى هذا التوجيه والتصحيح.

وتوهم: أن جعل بقاء الاعتبارات—بعين جعل حدوثها— لا يجعل مستقل، فتعليق هذا الجعل الواحد على عدم رافعه—الموقوف على جعله— يوجب محذور الاستحالة، فلا محالة لا يمكن جعل الرافع إلا بجعل مستقل يرفع ذلك الجعل المستمر اقتضاء.

مدفوع: بأن نفس الاعتبار الواحداني، غير معلق على عدم رافعه، ليلزم منه المحذور، بل الملكية المعتبرة، وقد مر أن المعتبر—حدوثاً وبقاءً— لا وجود له خارجاً، بل وجوده بمعنى كونه طرف هذا الاعتبار.

فالمعتبر—تارة— هي الملكية الغير المحدودة بعدم الفسخ—وأخرى— هي الملكية المحدودة بعدم الفسخ.

وعليه فنقول: تارة يكون الزمان أو الزماني دخيلاً في المصلحة الباعثة على الايجاب، أو اعتبار الملكية، وأخرى يكون عدم زمان أو زماني.

فان كان الأول، فهو قابل لأن يكون مقوماً للمصلحة بحيث لامصلحة في حد ذاتها، إلا في المتعبد بهذا الزمان أو بذاك الزماني، وقابل لأن يكون دخيلاً في فعلية ترتب المصلحة على ماتقوم به، فيتوقف حينئذ فعلية الايجاب أو فعلية الملكية المعتمدة عليه. فاحراز الاقتضاء بجماع عدم الزمان والزماني، علي الثاني، دون الأول كما عرفت سابقاً.

وإن كان الثاني فعدم الزمان أو الزماني لا يعقل أن يكون مقوماً للمقتضي، ويعقل أن يكون دخيلاً في فعلية المقتضى عن المقتضي، لكون وجوده مانعاً عن تأثيره — حدوثاً وبقاءً — أو أحدهما، وإنما لا يعقل الأول؛ لأن المقتضى لا يعقل — من حيث كونه ثبوتياً — أن يترشح وينبعث من عدم أو عدمي، ولا من المتقوم بهما.

بخلاف الثاني، فان المانع حيث كان وجوده مزاحماً للمقتضي في تأثيره، فلا محالة يكون عدمه شرطاً في فعلية تأثيره، وإلا لزم انفكاك العلول عن علته التامة، فهذا هو البرهان على أن عدم الفسخ لا يعقل إلا أن يكون من باب عدم الرافع المجامع لوجود المقتضي، لا مما يتقوم به المقتضي، من دون حاجة إلى دعوى استحالة تعليق المقتضى على عدمه.

فاذا فرض تقييد الوجوب أو الملكية بأمر عدمي، كان ذلك من باب التقييد بعدم الرافع — برهاناً — فيجامع احراز المقتضي، فاذا فرض تقييدهما بأمر ثبوتي احتمل الأمران.

ومنها — إن الغاية الحقيقية ما ينتهي إليه أمد استعداد الشيء وعمره تكويناً أو تشريعاً، والرافع الحقيقي ما يبطل فعلية وجود الشيء المستعد للبقاء.

و ربما يعبر عن الغاية بالرافع، وعن الرافع بالغاية، وذلك لأن العدم لا يعرض الوجود، حتى يكون الرافع معدماً لوجود الشيء، ومبطلاً لوجوده بقاءً، بل العدم بديل وجوده بقاءً، فكل رافع ما ينتهي إليه فعلية الشيء، كما أن كل غاية رافع لفعلية الشيء، وإن كان مزيلاً لاستعداده أيضاً بقاءً، فتدبر جيداً.

ثم إن الشبهة في الغاية:

قد تكون حكيمه سواء كان الشك في أن له غاية أم لا، أو تردد أمر الغاية بين الطول والقصر، بأن كانت الغاية غروب الشمس، وشك أنه شرعاً باستتار القرص حساً، أو بذهاب الحمرة المشرقية؟

وقد تكون موضوعية، كما إذا شك في ذهاب الحمرة، أو شك في استتار القرص لغيم ونحوه، والكل من الشك في المقتضي.

وربما يتخيل أن الشك في الثانية في الانقضاء لا في الاقتضاء^١.
ويندفع: بأنه لافرق بينها إذ لا يقين بالمقتضي في زمان الشك من الأول.
وأما الشبهة في الرافع.
فقد تكون حكيمية — سواء شك في أن له رافعاً أم لا، أو شك في أن له رافعاً آخر أم لا،
أو شك في أن الرافع المعلوم هل يعم هذا الشيء أم لا؟
وقد تكون موضوعية — كما إذا شك في أن هذا بول، حتى يكون رافعاً للطهارة، أو
مذي، حتى لا يكون رافعاً لها. وعلى أي حال يساوق إحراز المقتضي.
ثم إن تصور الشك في الرافع والمقتضي في المستصحابات الوجودية مما لا شبهة فيه،
وأما العدميات فربما يتخيل أنه لا يتصور فيها الاقتضاء، فلا يتصور فيه الرافع والمانع.
ويندفع: بأن عدم الإيجاب ربما يكون لعدم مصلحة للفعل في زمان خاص، مع
صيورته ذا مصلحة في زمان آخر، ولولأجل دخل زمان مخصوص في صيرورة الفعل ذا
مصلحة، في قبال ما إذا لم يكن للفعل في جميع الأزمان مصلحة، لكنه قابل لعروض عنوان
ذي مصلحة عليه.

فاذا تردد أمر إيجاب فعل في كونه من قبيل الأول أو من قبيل الثاني، كان من قبيل
الشك في المقتضي، وإذا فرض كونه من قبيل الثاني، وشك في عروض عنوان موجب
لانقلاب العدم إلى الوجود، كان من قبيل الشك في الرافع.
ويمكن أن يجعل العدم بالاقتضاء — أيضاً — بأن يكون في الإيجاب مفسدة، مقتضية
لعدم الإيجاب، مانعة عن تأثير المصلحة — الثابتة في الفعل — في إيجابه، فقد يحرز الاقتضاء
للعدم، ويشك في عروض عنوان أقوى تأثيراً.
وقد لا يحرز ذلك على الإطلاق، بل تردد أمر المفسدة المقتضية لعدم الإيجاب بين أن
تكون في خصوص زمان أو مطلقاً.

هذا وإذا عرفت ما مهدناه من الأمور المتقدمة تعرف أن الموضوعات مختلفة — من
حيث كون الشك في المقتضى أو في الرافع — فراجع.
وأما الأحكام مطلقاً، فقد عرفت ملاك أحد الأمرين، وأن الشك إن كان من
ناحية عدم زمان أو زماني، فهو من الشك في الرافع، للبرهان المتقدم، وإن كان الشك
من ناحية أمر ثبوتي من زمان أو زماني، فهو محتمل للأمرين — من حيث كونه مقوماً

(١) كما عن المحقق النائيني «قدمه» فوائد الاصول: الجزء الرابع: ١١٧ واجود التقريرات: ج ٢: ٣٥٧.

للمقتضي، أو دخیلاً في فعلية مقتضاه — فعل الأول لم يحرمز المقتضي، وعلى الثاني مبني على وجود المقتضي .

ولكن القوم لا يلتزمون بذلك، بل ملاك الشك في المقتضي عندهم كون الشيء مردداً بين أن يكون له أمد زمني مخصوص، وعمر خاص — تكويناً أو تشريعاً — وأن لا يكون له ذلك . وملاك الشك في الرفع وما يلحق به، أن لا يكون له — تكويناً ولا تشريعاً — أمد مخصوص زمني، وعمر خاص — كائناً ما كان — من دون نظر إلى منشأ الشك الذي ربما يجامع إحراز الاقتضاء على الأول، كما إذا كان الزمان شرطاً لفعلية التأثير، وربما لا يجامع إحراز الاقتضاء كالزماني الذي يحتمل تقوم المقتضي به على الثاني . ويمكن أن يقال — في تقريب مسلك القوم : إن النقض تارة يستند إلى ذات المتيقن، فلا محالة يكون منتقضاً بمجرد عدم المقتضي لوجوده، لأن رفع اليد عنه نقض له، فتى دار الأمرين أن يكون له مقتضي الوجود في الزمان الثاني، وأن لا يكون له، كان الشك في المقتضي .

وأخرى يستند إلى اليقين بما هو طريقي، واليقين بالأمر المحدود الذي له عمر خاص تشريعاً — كالشيء الذي له عمر خاص تكويناً — لا يقتضي الجري على وفقه مطلقاً، واليقين بالأمر المرسل الذي لا عمر خاص له تشريعاً يقتضي الجري العملي على وفقه مطلقاً .

ولا فرق في هذه المرحلة بين الشك في وجود ملاك الحكم ومقتضيه، وعدمه، بل عدم الجري على وفقه نقض لليقين بما لاحد له .

هذا والأوجه من هذا أن النقض نسب إلى اليقين بما هو يقين وأنه أمر وثيق في قبال الشك، فلا موجب لملاحظة متعلقه من حيث التحديد بالزمان وعدمه، كما لا موجب لملاحظة ملاك وجود المتيقن، فرفع اليد عن هذا الأمر الوثيق نقض له دائماً إلا بوثيق مثله .

ومن هنا اتضح حال الطهارة والنجاسة — على كلا المسلكين وعلى كلا الوجهين — من حيث كونها أموراً واقعية أو اعتبارات شرعية وضعية، فانها — بناء على كونها من الأمور الواقعية — مقولات عرضية .

وقد عرفت أنها بعد حدوثها بأسبابها محفوظة بمحلها إلى أن يحدث ما يزيلها، فان العرض — وإن كان ضعيفاً في نفسه — لا يزول بنفسه وليس له في حد نفسه أمد خاص وعمر مخصوص، فنشأ الشك في بقائها ليس إلا الشك في رافعها حكماً أو موضوعاً .

وأما بناء على أنها اعتبارات شرعية وضعية، فنفس الاعتبار الوضعي، قد عرفت أنه قابل لأن يكون محدوداً بالزمان، بأن يكون المعتبر هي الطهارة في زمان خاص — كالطهارة مادامت الحاجة إلى الجبيرة، وقبل البرء — فإذا شك في أن المعتبر محدود بالزمان، فلا محالة يكون الشك في المقتضي بالمعنيين: أي من حيث كونه محدوداً بالزمان، وله عمر خاص تشريعاً، ومن حيث احتمال المصلحة في الطهارة المحدودة بزمان خاص.

كما أنه قابل لأن لا يكون له أمد خاص، وله مزيل مخصوص، فالشك حينئذ في الرافع، إلا أنه — قد مر — أن المذي مثلاً لا يعقل أن يكون عدمه دخيلاً في اقتضاء المقتضي، بل في فعلية تأثيره بقاء، فلا معنى لجعل الطهارة مغيية بعدم المذي، بحيث ينقضي اقتضاؤها عند وجوده، فالشك في مثله شك في الرافع على كلا المسلكين. وكذا في مثل اعتبار النجاسة المغيية بعدم الغسل مرة، فإنها غير محددة بزمان خاص، ولا يعقل دخل عدم الغسل مرة في اقتضاء المقتضي لاعتبار النجاسة.

وأما اعتبار النجاسة في الماء مادام التغير، بحيث يكون التغير بالنجس مقوماً للمقتضي — حدوثاً وبقاءً — فيمكن أن يدخل بهذه الملاحظة في الشك في المقتضي. نعم يندفع احتمال كون التغير مقوماً للمقتضي بتقريب: إن التغير ليس هو بنفسه من النجاسات مؤثراً في تنجيس الماء، بل بناء على أن النجاسة أمر واقعي يكون النجس الواقعي مقتضياً لترشح النجاسة منه إلى الماء، والملاقاة دخيلة في فعلية التأثير مطلقاً، والتغير — لو لم يكن كاشفاً عن العلية — شرط آخر، في خصوص ما لا ينفعل بمجرد للملاقاة.

وبناء على كونها من الاعتبارات، فالنجس يؤثر — فيما يلاقيه — مفسدة تقتضي اعتبار النجاسة له، والملاقاة والتغير شرط لفعلية المفسدة، والمقتضي لاعتبار النجاسة تلك المفسدة، فلم يبق إلا احتمال دخل التغير في فعلية اعتبار النجاسة حدوثاً وبقاءً؛ لوجود المقتضى له، وهي المفسدة.

وأما دخله في فعلية المفسدة، ليرجع الشك إلى وجود المقتضي لاعتبار النجاسة، فغير معقول، إذ لا يعقل الدخول المزبور إلا في مقام تأثير المقتضي، أو تأثير المحل به، والمفروض عدم تأثير للنجس الملاقى بقاء، بل ربما يكون معدوماً، فكيف يعقل شرطية التغير لتأثير النجس بقاء، أو لتأثير الماء منه بقاء. فتدبره فإنه حقيق به.

[التنبيه الخامس]

(٨٠) قوله قدس سره: لا ينبغي الاشكال فيما إذا كان مشروطاً معلقاً... الخ^١

توضيح المقام: إن الشك في بقاء الحكم الشرعي:

تارة — يكون في بقاء الحكم الكلي المرتب على موضوع كلي، بنحو القضية الحقيقية، وهذا كما في الشك في نسخ الحكم وارتفاعه عن موضوعه الكلي، بعد ثبوته له، سواء كان الحكم المرتب مطلقاً أو مشروطاً معلقاً.

وأخرى — يكون في بقاء الحكم الفعلي، وارتفاعه عن موضوعه؛ لتبدل حالة منه إلى حالة أخرى، وهذا هو محل الكلام في غير مقام الشك في النسخ.

فتقول: إن كان الوجوب الشرطي التعليقي — أو الحرمة كذلك — مرتباً على الموضوع

المتقيد بما يسمى شرطاً، كما إذا قلنا بأن مرجع قوله: (يحرم العصير العنبي إذا غلا) إلى حرمة العصير المغلي، وأن تعليقها باعتبار ترتبها على موضوع مقدر الوجود، وإن فعليتها بفعلية موضوعها، فحينئذ لا مجال لاستصحاب الحرمة المعلقة، حيث لا شك في عدم ارتفاع الحرمة الكلية عن موضوعها؛ إذ ليس الكلام في نسخها بل الكلام في ارتفاع الحرمة الفعلية بفعلية موضوعها.

ومن الواضح أنه — قبل تبدل العنبة إلى الزبيبية — لم يكن الموضوع وهو العصير

المغلي فعلياً، لتكون له حرمة فعلية، فيستصحب، وبعد التبدل وحصول الغليان يشك في حرمة فعلاً، فإن المفروض أن هذه الحالة حالة الشك.

فما كان له حرمة كلية إنشائية لا شك في بقائها له، للقطع فعلاً — أيضاً — بأن

العصير العنبي المغلي حرام، وما كان له حرمة فعلية تطبيقاً لم يكن لموضوعها تحقق وفعلية في

حالة العنبية، حتى يستصحب بعد التبدل إلى الزبيبية؛ إذ الموضوع هو العصير المغلي

في حالة العنبية، وكونه بحيث إذا غلا — في حالة العنبية — تثبت له الحرمة الفعلية أمر

عقلي، كما هو شأن كل موضوع مركب.

فإن العقل يحكم عند وجود جزء منه بأنه إذا تحقق الجزء الآخر يكون الحكم فعلياً،

وليس هذا الأمر العقلي قابلاً للاستصحاب.

نعم إذا غلا العصير العنبي، وشك في بقاء حرمة بذهاب ثلثيه بغير النار كان مورداً

للاستصحاب، للقطع بفعلية الحرمة بفعلية موضوعها قبل ذهاب الثلثين.
 وإن كان الحكم التعليقي حكماً معلقاً على الشرط حقيقة زيادة على تعليقه على موضوعه المقدر وجوده، فموضوع الحرمة هو العصير في حالة العنبية، والغليظ شرط للحكم لاجزاء الموضوع، والحكم المشروط، وإن لم يكن فعلياً قبل حصول شرطه، كما هو التحقيق، إلا أن الشك ليس في بقاء الحكم الانشائي الكلي لموضوعه الكلي، بل الحكم الانشائي المنطبق على هذا الموضوع الجزئي، وإن كانت فعليته منوطة شرعاً بوجود شرط فعليته. فالاشكال إن كان لعدم قابلية الحكم الانشائي — قبل فعليته بفعلية شرطه — للاستصحاب، فهو مدفوع: بأن الانشاء — بداعي جعل الداعي فعلاً أو تركاً — هو تمام ما بيد المولى، وزمامه بيده. وإن كان فعليته البعثية، أو الزجرية منوطة بشيء عقلاً أو شرعاً، ولذا لا يشك في قبول الانشاء الكلي للاستصحاب إذا شك في نسخه وارتفاعه الكلي.

وإن كان لعدم الشك في الانشاء المجمعول من الشارع، فهو مدفوع بأن ما لاشك في بقاءه هو الانشاء الكلي لموضوعه الكلي، وأما الانشاء المتعلق بهذا الموضوع الجزئي بسبب تعلق الكلي منه بكلي الموضوع، فهو مشكوك البقاء بعد تبدل حالة إلى حالة.
 هذا وعن شيخنا العلامة — رفع الله مقامه — في تعليقه الأنيقة على الرسائل^١: إن القيد إذا كان راجعاً إلى المادة بأن كان العصير العنبي المغلي حراماً، فالأمر في صحة الاستصحاب أوضح؛ إذ لا تقدير للحكم بل للموضوع.
 توضيحه أن مفاد قضية «العصير العنبي المغلي حرام» أن كان جعل الحرمة لافراد العصير المغلي الموجودة بالفعل والموجودة فيما بعد، فالقضية خارجية لترتب محمولها على الموجود من أفرادها حالاً أو استقبالاً نحو فناء العنوان في المعنون.
 ومن الواضح أنه لم يوجد عصير مغلي في حالة العنبية ليرتب عليه حكمه ويستصحب إذا شك في بقاءه.

وإن كان جعل الحرمة للاعم من الافراد المحققة الوجود والمقدرة الوجود ولو لم توجد اصلاً، فالقضية حقيقية لاجزائية.
 ومن الواضح: أن مفاد القضية على النحو الثاني، غاية الأمر أنه إذا كان هناك لمحمولها شرط، فلها تقديران وفرضان، والافلها تقدير وفرض واحد.

ومن البين أن العصير في حالة العنبية، إذا قدر غليانه بأن قدر العصير المغلي في حالة العنبية كان له الحرمة قطعاً، إذ ليس موضوعها إلا العصير المغلي المقدر وجوده لا المحقق وجوده، حتى يقال: لم يكن في حالة العنبية عصير مغلي محقق.

وإذا كان العصير المغلي المقدر وجوده في حالة العنبية حراماً، وشك في بقاء هذا الحكم - المرتب على المقدر وجوده بعد تبدل حالة العنبية إلى حالة الزببية - صح استصحاب تلك الحرمة المرتبة على موضوعها المتقوم بتقدير وجوده وفرض ثبوته.

فالمستصحب هي الحرمة المرتبة شرعاً على الموضوع المقدر، لا الحرمة الفعلية المنوطة عقلاً بفعلية موضوعها، لیتوهم عدمها، أو أن فرض فعليتها بفعلية جزء موضوعها - بعد فعلية جزئه الآخر - أمر عقلي، بل الحكم المستصحب حكم مجعول على موضوع مقدر واقعاً، فليتعبد ببقائه في موضوعه المقدر بعد فرض تبدل الموضوع المقدر من حال إلى حال. فتدبره فانه حقيق به.

وأما ما عن الشيخ الأعظم (قدس سره) في الرسائل^١: من أستصحاب الملازمة بين غليان العصير، وحرمة، أو سببية غليانه للحرمة، وأن الملازمة والسببية فعلية، وأن اللازم وجوده على تقدير وجود المزموم فعلي في قبال عدمه.

فخدوش: بأن الملازمة والسببية عنده (قده) غير قابلة للجعل الاستقلالي، وأنه لا يرى للجعل التبعية موقعاً، فانه عين الانتزاعية من تعليق الحكم على شيء.

مع أنك قد عرفت أن المجعول التبعية - الذي هو في الحقيقة مجعول بالعرض في قبال المجعول بالذات، لا المجعول بالتبع في قبال المجعول بالأصالة - لا دخل له بالمجعول التشريعي، بل هو من اللوازم التكوينية للمجعول التشريعي، هذا إذا أريد التعبّد بنفس الملازمة والسببية.

وإذا أريد التعبّد باللازم، وهو المجعول التشريعي، فهو أولاً مترتب على المزموم، دون الملازمة، وعلى فرضه، فهو عقلي لا شرعي.

هذا كله مع أن الملازمة المجعولة ملازمة كلية إنشائية نظير الإنشاء المطلق والمشروط، وفعلية الملازمة - حتى يدخل في الحكم الفعلي - بفعلية الغليان، فيعود المحذور.

(٨١) قوله قدس سره: إن قلت نعم، ولكنه لا مجال لاستصحاب المعلق لمعارضته... الخ^٢

(١) الرسائل: التنبيه الرابع: ص ٣٨٠.

(٢) الكفاية ٢: ٣٢٢.

و اجاب عنه شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره) ^١ بحكومة استصحاب الحرمة التعليقية على استصحاب الحلية، نظراً إلى أن الشك — في الحلية الفعلية — مسبب عن الشك في شمول الحرمة المعهولة لما إذا تبدلت العنبة بالزبيبية، وليس الشك في شمولها مسبباً عن الشك في الحلية الفعلية، بل ملازم له.

وفيه: إن الحلية الفعلية قبل الغليان، مع الحرمة المعلقة على الغليان غير متناقضتين، وفعلية الحرمة بعد الغليان — وهي لازم الحرمة المعلقة على الغليان عقلاً — منافية للحلية الفعلية بعد الغليان بنحو التضاد، فيكون ثبوت كل منها لازماً لعدم الآخر عقلاً، كما في كل متضادين

فليس عدم الحلية مرتباً — شرعاً — على فعلية الحرمة بالغليان، لتكون حكومة للأصل في الحرمة التعليقية — البالغة مرتبة الفعلية بفعلية شرطها — على الأصل في الحلية الفعلية، ولا مرتباً عقلاً عليها أيضاً؛ لما حقق — في محله — من عدم المقدمة لوجود الضد بالنسبة إلى عدم ضده، ولا لعدمه بالنسبة إلى وجود ضده.

ومنه يعلم أن تقريب الحكومة مع عدم الترتب الشرعي، كما عن شيخنا الاستاذ (قدس سره) ^٢ بدعوى أنه من قبيل اللازم الأعم للواقع والظاهر، فالتعبد بالحرمة التعليقية كاف في رفع الشك حقيقة عن ارتفاع الحلية الفعلية، من دون حاجة إلى التعبد بارتفاعها.

مخدوش: بأنه لا ترتب عقلاً أيضاً، بل مجرد التلازم، فكل من التعبد الاستصحابي بالحرمة التعليقية وبالحلية الفعلية — كاف في تحقيق ما يلزم — حقيقة — لارتفاع الآخر، فلا اختصاص للحكومة بهذا المعنى باستصحاب الحرمة التعليقية.

وأما دعوى ^٣: إن مجرد الشك السببي — وتقدمه الطبعي على الشك المسيبي — كاف في تقديمه فسيأتي الكلام؛ فيه صغرى وكبرى، وأنه لا تقدم طبعاً للشك السببي، ولا يجدي على فرض ثبوته.

(١) الرسائل: التنبيه الرابع، ص ٣٨٠.

(٢) راجع تعليقه المباركة على الرسائل: ٢٠٨ — ٢٠٩: ذيل قول الشيخ «قده» (لحكومة استصحاب الحرمة على تقدير الغليان).

(٣) راجع در الاصول: ج ٢: ٢٥٨.

(٤) يأتي في التعليقة: ١٢١: ذيل قول الماتن «قده» «فان الاستصحاب في طرف المسبب الخ» ..

(٨٢) قوله قدس سره: قلت لا يكاد يضر استصحابه على ... الخ^١

حاصله عدم المعارضة بين استصحاب الحلية، واستصحاب الحرمة المعلقة، ليجاب بالحكومة، أو يناقش فيها، بل الحلية - الثابتة قبل عروض موجب الشك في بقائها - حلية مغيية بعدم الغليان، لأن ما علق عليه وجود أحد الضدين غاية لوجود الضد الآخر، واستصحاب الحلية المغيية بعد تبدل حالة العنبية إلى حالة الزببية موافق لاستصحاب الحرمة المعلقة، ونتيجتها ارتفاع الحلية، وفعلية الحرمة بعد الغليان. وأما حديث اتحاد الشك في الحرمة والحلية الفعليتين، مع الشك في بقاء الحلية المغيية، وفي بقاء الحرمة المعلقة، فلدفع توهم حدوث شك آخر، ليتحقق استصحاب آخر، يعارض به استصحاب الحرمة المعلقة.

وقد تعرض (قدس سره) للاتحاد في متن الكتاب، وفي هامشه، إلا أنه جعل في المتن: الشك في الحلية والحرمة فعلاً بعد عروض حالة الزببية متحداً مع الشك في بقاء الحلية المغيية، والحرمة التعليقية. وجعل - في الهامش -^٢ الشك في الحلية والحرمة فعلاً بعد الغليان متحداً مع الشك في بقاء الحلية المغيية والحرمة المعلقة.

وهو الصحيح؛ إذ بمجرد تبدل حالة العنبية إلى الزببية لا تزول الحلية الفعلية، ولا تتحقق الحرمة الفعلية، بل فعلية الحلية مقطوع بها، وعدم فعلية الحرمة - ولو مع القطع بالحرمة المعلقة - مقطوع به أيضاً.

نعم بعد الغليان يشك في الحلية الفعلية، والحرمة الفعلية.

ومنشأ دعوى الاتحاد حينئذ: أن الشك في بقاء الحرمة المعلقة على الغليان، وإن حدث بعد تبدل العنبية إلى الزببية، إلا أنه بقاء عين الشك في الحرمة بعد تحقق الغليان، وكذا الشك في بقاء الحلية المغيية بالغليان، وإن حدث بعد تبدل الحالة، إلا أنه بقاء عين الشك في ارتفاعها بالغليان خارجاً، وإن لم يكن أحدهما عين الآخر عنواناً. لكنك خبير بأن الشك:

تارة - يكون في بقاء الحلية على كونها مغيية بالغليان، بعد تبدل العنبية إلى الزببية، ولازم بقائها على ما هي عليه ارتفاع الحلية عند حصول الغاية، فيوافق استصحاب الحرمة التعليقية التي لازمها فعليتها عند حصول المعلق عليه.

(١) الكفاية ٢: ٣٢٢.

(٢) الكفاية ٢: ٣٢٣.

وأخرى — يكون في استصحاب نفس الحلية الثابتة حال العينية، بل في حال الزببية أيضاً، لعدم انقطاع نفس الحلية بمجرد التبدل، ولا يعقل أن يكون لازم استصحاب الحلية إلى ما بعد الغليان، الذي هو زمان المشكوك ارتفاعها بالغليان، حتى يوافق استصحاب الحرمة التعلقية. والكلام في الثاني، دون الأول.

بل لا يصح الاستصحاب على الأول — في نفسه — لأن الغاية على الفرض عقلية، حيث أنها من لوازم اشتراط الضد بشيء عقلاً، فالمستصحب ليس اثرأ جعلياً ولا ترتب عليه أيضاً أثر شرعي، فان ارتفاع الحلية بعد تحقق الغاية العقلية عقلي، فلا يصح ترتبه حتى من باب ترتب الملازم الأعم للواقع والظاهر.

والتحقيق: إجراء استصحاب الحلية شخصاً ومعارضته لاستصحاب الحرمة التعلقية، لما مر من عدم الحكومة.

هذا إذا كانت الغاية — كما هو مفروض المتن — عقلية؛ للبرهان على أن ما كان شرطاً للضد، فهو غاية للضد الآخر.

وأما إذا كانت الغاية شرعية، والحلية المجعولة حلية مغيية شرعاً، فلا يعقل استصحاب الحلية المغيية بعد حصول الغاية شخصاً.

نعم يمكن استصحاب الحلية المهملة للزبيب، للقطع بأنه حلال — فعلاً — إما بالحلية المغيية كالعنب، أو بحلية مطلقة حادثة بعد تبدل العينية إلى الزببية، فكلي الحلية — التي لم يعلم تخصصها باحدى الخصوصيتين — مقطوع به، ويشك في بقاءه بعد الغليان، فزمان الشك في بقاء الحلية المغيية زمان القطع بالحلية المهملة، ومن الواضح أن الشك — في بقاء الحلية المهملة — غير الشك في بقاء الحلية المغيية.

نعم، كما يكون استصحاب كلي الحلية معارضاً لاستصحاب الحرمة المعلقة، كذلك يكون معارضاً باستصحاب الحلية المغيية، وباستصحاب عدم الحلية المطلقة الثابت قبل تبدل العينية إلى الزببية، ولا حكومة لها عليه.

أما استصحاب الحلية المغيية، فان الغاية، وإن كانت شرعية، إلا أن ارتفاع الحلية — بعد حصول الغاية — لازم عقلي لكون الحلية مغيية، لا أن ارتفاعها شرعي، ليكون التعبد بالحلية المغيية تعبداً برفع الحلية بعد الغاية، ليكون حاكماً على استصحاب الحلية الكلية.

وأما استصحاب عدم الحلية المطلقة فبالإضافة إلى استصحاب الحلية المهملة، من استصحاب عدم الفرد، بالنسبة إلى استصحاب وجود الكلي.

وقد مرّ في عمله أنه لا ترتب للكلّي — وجوداً وعدمًا — على الفرد كذلك شرعاً ولا عقلاً، فراجع إلى ما فصلناه سابقاً.^١

وأما الاكتفاء بالوضوء — فيما إذا كان محدثاً بالحدث الأصغر، ولو استصحاباً، مع جريان استصحاب كلي الحدث؛ للقطع ببقاء الحدث الأصغر أو حدوث الحدث الأكبر على تقدير ارتفاع الحدث الأصغر — فليس من حيث تقديم الأصل في أحد الفردين على الأصل في القدر المشترك، بل من أجل أن مقتضى استصحاب الحدث ليس التعبد بوجود الوضوء والغسل معاً ليعارض إصالة عدم الجنابة الموجبة لعدم وجوب الغسل. وليس أثر إصالة عدم الجنابة هو جواز الدخول في الصلاة أو عدم المنع من الدخول، بل الأول أثر وجود الطهارة من وضوء أو غسل، أو ما هو بديل لها، والثاني أثر عدم الحدث، لا عدم الجنابة، وإنما أثر الأصل المزبور عدم وجوب الغسل، وموضوع وجوب الوضوء من كان محدثاً بالحدث الأصغر بأحد موجباته ولم يكن جنباً، فإصالة عدم الجنابة بعد كونه محدثاً بالحدث الأصغر — ولو تعبدًا — تحقق أحد جزئي الموضوع لوجوب الوضوء. ومن كان متطهراً بما وجب عليه من الطهارة شرعاً يجوز له الدخول في الصلاة قطعاً.

وأما ما ذكره شيخنا (قدس سره)^٢ من اتحاد الشك في الحرمة والحلية الفعليتين، مع الشك في بقاء الحرمة المعلقة والحلية المغيابة بعد الغليان. وهو الذي ذكرنا أنه أولى من دعوى اتحادهما بعد تبدل العنبة إلى الزبيبية.

فخدوش: أيضاً بأن الشك في بقاء الحرمة المعلقة، وإن كان متحداً مع الشك في الحرمة الفعلية وعدمها، نظراً إلى أن الحكم المشروط لا يخرج عن الاشتراط إلى الإطلاق بسبب فعلية ذلك الحكم، فيصح دعوى الاتحاد في مثله، إلا أن الشك في الحلية الفعلية لا يعقل أن يكون متحداً مع الشك في بقاء الحلية المغيابة وعدمه، لانقطاع الحلية المغيابة إما بمحصول الغاية أو بعدمها من الأول، فلا شك في بقائها بعد الغليان حتى يقال: باتحاده مع الشك في الحلية الفعلية وعدمها.

مع أنك قد عرفت أن المتيقن والمشكوك هي الحلية الكلية المهملة — من حيث كونها مغيابة أو مطلقة — فتدبر جيداً.

(١) في المقام الثاني من التعليقة «٦٧» ذيل قول الماتن «وان كان الشك فيه من جهة تردد الخاص».

(٢) في هامش الكفاية ٢: ٣٢٣.

[التنبيه السادس]

(٨٣) قوله قدس سره: وذلك لأن الحكم الثابت في الشريعة السابقة... الخ^١ هذا جواب عن الشبهة الأولى، بيانه: إن قضية التكليف تارة — تكون بنحو القضايا الخارجية المتكفلة للحكم على الافراد المحققة الوجود في زمان خاص أو في جميع الأزمنة، فحينئذ لا يقين بثبوته إلا للأفراد المحققة الوجود في الزمان السابق، وأما ثبوته للأفراد الموجودة في الأزمنة المتأخرة — بما هي افراد محققة الوجود في تلك الأزمنة — فليس بمتيقن، فلا شك حينئذ الا في ثبوته وعدمه لا في بقاءه.

وأخرى — تكون بنحو القضايا الحقيقية المتكفلة للحكم على الأفراد المحققة الوجود والمقدرة الوجود، سواء كان الحكم على تلك الأفراد بلا واسطة، أو عليها بواسطة الكلي المنطبق عليها بنحوفناء الطبيعي في أفراده، والعنوان في معنونه.

وحينئذ فالاشخاص الموجودة في الأزمنة المتأخرة وإن لم تكن — بما هي موجودة تحقيقاً في تلك الأزمنة — مشكوكة الشمول للحكم، لكنها — بما هي من الأفراد المقدرة الوجود في الزمان السابق — مقطوعة الشمول؛ لفرض تعلق الحكم بالأعم من الأفراد المحققة الوجود، والمقدرة الوجود، ومنها الأفراد الموجودة في الأزمنة المتأخرة، فلا شك إلا من حيث اختصاص الحكم بالزمان السابق، فيكون الحكم منسوخاً بالنسبة إلى الأفراد المقدرة الوجود في السابق، المحققة الوجود في اللاحق، وهو مجرى الاستصحاب. ومن الواضح أن القضايا المتعارفة المتكفلة للاحكام المرتبة على موضوعاتها من قبيل الثانية، دون الأولى.

ومما ذكرنا يظهر — بالتأمل — ما في المتن، وما في هامشه، من شيخنا العلامة (رفع الله مقامه).

أما ما في المتن، فإن صدر كلامه (قدس سره) وإن كان موافقاً لما ذكرنا، إلا أن ختامه ظاهر في تعلق التكليف بمن وجد في الزمان المتقدم، وبمن يوجد في الأزمنة المتأخرة، وهذا بظاهره يوجب اندراج القضية في الخارجية؛ إذ ليس ملاكها تعلقها بالوجود بالفعل، بل نعم ما إذا تعلق بالوجود في المستقبل أيضاً.

مع أن لازمه النسخ قبل حضور وقت العمل؛ لأن لازم تعلقها بالوجود في المستقبل

بما هو كذلك كون ظرف امثاله هو المستقبل أيضاً، بخلاف تعلقها بالمقدر وجوده في الزمان المتقدم، فان ظرف امثاله هو الزمان المتقدم على فرض وجوده فيه.

وأما ما في هامشه^١ فلان صريح كلامه (قدس سره) عدم اليقين بثبوت الحكم في حق من يوجد في السابق فعلاً، بل مجرد اليقين بثبوته في حقه فعلاً إذا كان باقياً، ولم ينسخ، فهو يشك في بقاء ما لو كان باقياً لكان متعلقاً بمن يوجد، وهذا المقدم من اليقين بالثبوت—على تقدير—كاف، من دون لزوم الثبوت على أي تقدير.

ولعله للفرار عن محذور النسخ قبل حضور وقت العمل؛ إذ على فرض النسخ—وعدم بقاء الحكم واقعاً—لا ثبوت له في حق من يوجد أصلاً، كي يلزم منه النسخ قبل حضور وقت العمل.

وهذا شاهد على أن القضية الحقيقة المذكورة في صدر كلامه (قدس سره) يراد منها الحكم على من وجد، ومن يوجد—بما هما كذلك—وقد عرفت أنها قضية خارجية محضة، بل من يوجد من أفراد الموضوع بما هو موجود مقدر في السابق، لا بما هو موجود محقق في اللاحق، وعليه فاليقين بثبوته فعلي لا تقديري، وزمان العمل منقضى لابق.

مضافاً إلى أن تعليق الثبوت على البقاء: إن أريد منه تعليق الحكم المجمعول، وهو الانشاء بداعي البعث، وبداعي جعل الداعي فالبقاء فرع الثبوت، فلا يعقل تعليق ثبوته على بقاءه، وسنخ البعث تعلق، فلا يعقل التفكيك بين ثبوته وتعلقه، بتوهم أنه على تقدير بقاءه يتعلق بمن يوجد، فهو من حين ثبوت له التعلق.

وإن أريد تعليق فعلية الحكم المجمعول بالاضافة إلى من يوجد—على تقدير بقاء الحكم المجمعول—فهو معقول، بل لا يعقل غيره؛ لأن فعلية الحكم حدوثاً وبقاء بثبوت الحكم المجمعول حدوثاً وبقاء وبفعلية موضوعه أي المكلف، إلا أن المستصحب هو الحكم المجمعول؛ فانه الموضوع على المكلف والمرفوع عنه من قبل جاعله، فلا يعتبر اليقين بالثبوت، والشك في البقاء إلا بالنسبة إليه، لا إلى فعلية الحكم المجمعول بفعلية موضوعه،

(١) قال «قده» في هامش المتن عند قوله «كان الشك فيه كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة»: في كفاية اليقين بثبوته بحيث لو كان باقياً ولم ينسخ لعمه، ضرورة صدق أنه على يقين منه فشك فيه بذلك، ولزوم اليقين بثبوته في حقه سابقاً بلاملزم.

وبالجملة: قضية دليل الاستصحاب جريانه لأثبات حكم السابق للآحق وأسرانه اليه فيما كان يعمه ويشمله لولا طرؤه حالة معها يحتتمل نسخه ورفع وكان دليله قاصراً عن شمولها، من دون لزوم كونه ثابتاً له قبل طرؤها أصلاً كما لا يخفى (منه قدس سره) «حقائق الاصول ٢: ٤٧٦».

حتى يكون اليقين بها معلقاً على بقاء الحكم المجعول.

ولولا ما ذكره (قدس سره) في الهامش الذي هو بمنزلة توضيح ما في المتن، لأمكن إرجاع ما في آخر كلامه — رحمه الله — إلى ما لا ينافي صدره.

بتقريب: أن المراد من تعلق الحكم — بمن يوجد — تعلقه به من حيث أنه فرد مقدر الوجود فعلاً، لا من حيث أنه فرد محقق الوجود في ظرفه، فتدبر جيداً.

(٨٤) قوله قدس سره: والشريعة السابقة وإن كانت منسوخة ... الخ^١

هذا جواب عن الشبهة الثانية، وحاصله إن النسخ باعتبار مجموع الأحكام لا بلحاظ جميعها. وهذا لا يخلو عن إشكال، بحيث لو تم لمنع عن استصحاب أحكام الشريعة السابقة.

ومحصله: إن حقيقة الحكم المجعول — وهو الانشاء بداعي جعل الداعي — إما أن يكون له مقام غير مقام الوحي أولاً.

فإن كان له مقام غير مقام الوحي، بحيث يكون بحقيقته مجعولاً، ويكون الوحي به تبليغاً لذلك الحكم المجعول بلسان جبرئيل عليه السلام على قلب النبي الموحى إليه ذلك الحكم، فحينئذ إذا أحرز أصل ثبوته بسبب الوحي به إلى نبي من الأنبياء، وشك في بقائه بنفسه صح لنا استصحابه.

وإن كان مقام ثبوته وجعله مقام الوحي به بلسان جبرئيل عليه السلام على قلب النبي الموحى إليه، فذلك الانشاء القائم بجبرئيل عليه السلام الوارد على قلب ذلك النبي عين جعله منه تعالى، من دون سبق الجعل، فحينئذ — يكون الباقي — هو عين ذلك الموحى به إلى ذلك النبي، فاذا بقي هذا الحكم في شريعة أخرى، كان ذلك النبي اللاحق تابعاً لذلك النبي السابق في ذلك الحكم الخاص.

وحيث أن نبينا (صلى الله عليه وآله) أفضل الأنبياء، ولا يكون تابعاً لنبي من الأنبياء في حكم من الأحكام، كيف؟ ولو كان موسى عليه السلام حياً لما وسعه إلا اتباعه صلى الله عليه وآله، كما في الخبر^٢، فلا محالة يكون المجعول في شريعته صلى الله عليه وآله ماثلاً لما في شريعة موسى عليه السلام، فأتمته صلى الله عليه وآله وأمره بذلك

(١) الكفاية ٢: ٣٢٤.

(٢) كما في الاحتجاج: ج ١: ص ٥٥: احتجاجات النبي صلى الله عليه وآله: يا يهودي إن موسى لو أدركني ثم لم يؤمن بي وبنبوتي ما نفعه إيمانه شيئاً ولا نفعته النبوة، الحديث. وكذا يستفاد مماورد بنحو العموم في إثبات الهداة:

ج ١: في النصوص على نبينا صلى الله عليه وآله: الفصل ١٤: الحديث ٩٠.

الحكم من حيث أنه أوحى به الى نبيهم صلى الله عليه وآله لا من حيث أنه أوحى به الى موسى عليه السلام.

وعليه فجميع أحكام هذه الشريعة المقدسة أحكام حادثة، وهي إما مماثلة لما في الشرائع السابقة، أو مضادة أو مناقضة، فالشك دائماً يؤل إلى حدوث حكم مماثل أو غير مماثل، لا إلى بقاء ما في الشريعة السابقة وعدمه ليجري الاستصحاب.

وعليه فيصح دعوى أن هذه الشريعة ناسخة لجميع الأحكام الثابتة في الشرائع السابقة، وأن أمد تلك الأحكام قد انتهى ببعثة نبينا صلى الله عليه وآله، وإن كان في شريعته بعض الأحكام المماثلة لما في الشرائع السابقة، والتعبير بعدم نسخ بعضها بلحاظ بقاء الحكم الكلي المنتزع من المتماثلين، لا بلحاظ شخص الحكم الموحى به الى النبي السابق.

وأما تحقيق المبني - من حيث كون الحكم ذا مقام خاص بنفسه، مع قطع النظر عن مقام الوحي - فدقيق، كما ربما تلهج به الألسن، من أن الحكم الكذائي ثابت في اللوح المحفوظ، فالوحي مسبوق بجعله، واتباع نبينا صلى الله عليه وآله - حينئذ - ليس لما أوحى به الى النبي السابق، بل من حيث أنه ثابت في اللوح المحفوظ - بما هو حكمه تعالى - والوحي به إلى نبينا صلى الله عليه وآله، كالوحي به إلى سائر الأنبياء، ولا تابعة لني بالاضافة إلى نبي آخر في هذا الحكم الوجداني.

وليس الوحي به إلا تبليغه، لاجعله وإثباته، لكن حيث أن اللوح المحفوظ عند أهله عالم النفس الكلية الموجودة فيها صوراً في عالم العقل الكلي - بنحو الفرق والتفصيل - فليس وجود كل ما فيها إلا بوجود النفس الكلية، لا بوجود ذلك الشيء الخاص به في نظام الوجود. فالحكم بحقيقة الحكمة، وبوجوده الخاص به غير موجود في ذلك المقام الشامخ، ولا في شيء من المبادي العالية فضلاً عن مبدء المبادي، وإن كان علمه تعالى بل علوم المبادي علوماً فعلية، ولها المبدئية لذلك الحكم، ولغيره. وبقيه الكلام في محله فراجع^١.

وأما الإرادة التشريعية في المبدأ الأعلى، أو في المبادي العالية، فلو كانت، لكان إنشاء الحكم مسبوqاً بها، فيعقل انبعاث الانشاءات المتعددة في مقامات الوحي عن تلك الإرادة الواحدة.

إلا أنك قد عرفت مراراً أنه لا أثر من الارادة التشريعية في صفاته الذاتية تعالى شأنه.

وأما في مقام الفعل، فارادته التشريعية عين جعل الحكم، وقد مرّ أيضاً عدم الارادة التشريعية في المبادي العالية لوجه مشترك بينها وبين المبدأ الأعلى، فراجع^١. مع أن استصحاب الارادة التشريعية لا يجدي شيئاً؛ اذ ليست بنفسها من الأحكام المجعولة، حتى يكون التعبد ببقائها جعلها ظاهراً، ولا أثر شرعي لها، ليكون التعبد بها تعبداً به، وليس الحكم المجعول مرتباً عليها شرعاً ترتب الحكم على موضوعه، بل ترتب المعلول على علته، وقد أشرنا إليه مراراً، فتدبره، فانه حقيق به.

(٨٥) قوله قدس سره: لا يخفى أنه يمكن إرجاع ما أفاده ... الخ^٢

عبارته (قدس سره) في الرسائل^٣ هكذا: (وحله أن المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لاشخصاهم إلى آخره)، وحمله شيخنا الاستاد (قدس سره) على إرادة القضية الحقيقية، كما في المتن، وعلى إرادة تعلق الحكم بالكلي بما هو، كتعلق الملكية بكلي السيد والفقير في الخمس والزكاة، كما في تعليقه المباركة^٤ على الرسائل.

والفرق بينهما: سراية الحكم من الكلي إلى الأفراد المحققة والمقدرة — بناء على تعلقه بالكلي — في القضية المحصورة^٥ كما هو مسلك المتأخرين — في قبال تعلقه بالأفراد ابتداءً، كما هو مسلك المتقدمين من أهل الميزان — وتعلق الحكم بالكلي بما هو من دون سراية أصلاً كما في ملك الفقير والسيد، لثلا يلزم محذور الاشتراك المانع من إعطاء المال لسيد واحد أو فقير واحد.

ولكن التأمل التام — في عبارته (قدس سره) — يقضي بعدم ارادة الأمرين . أما الأول، فلأن مراده (قدس سره) من الجماعة هي الجماعة الموجودون في الشريعة السابقة، كما يدل عليه ، قوله رحمه الله في مقام تحرير الاشكال المنقول عن بعض معاصريه : من أن الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن إثباته في حق آخرين إلى

(١) ج ١: التعليقة ١٥١

(٢) الكفاية ٢: ٣٢٤.

(٣) الرسائل: ٣٨١.

(٤) ص ٢٠٩.

(٥) باداة الحصر، نحو «كل».

آخره. ١

فيكون حينئذ مفاد الجواب: إن الحكم متعلق بتلك الجماعة، من دون دخل لخصوصياتهم، بمعنى أن المتعلق ذوات تلك الحصص، لا بماهي ملازمة للخصوصيات المفردة لها، ومبنى القضية الحقيقية على تعلق الحكم بجميع الأفراد المحققة والمقدرة، لا بالحصص الموجودة في قبال الآخرين غير الموجودين.

وأما الثاني، فلان الظاهر تعلق الحكم بالجماعة أي بذوات الحصص الموجودة، لا بالكلي بما هو، نظير اعتبار الملكية لكلي الفقير، لا لذوات الفقراء بما هم فقراء، ولو من دون دخل لخصوصياتهم الملازمة المفردة.

ولعل غرضه (قدس سره) من هذا الجواب: إن الحكم الكلي إذا ثبت للحصص — بما هي حصص للكلي — من دون دخل خصوصياتها، فلا محالة يسري الى غيرها من الحصص غير الموجودة، لفرض عدم دخل الخصوصيات المميزة لبعضها عن بعض. وأنت خبير بأن تعلق الحكم بموضوع ليس قهرياً، بل منوط — سعة وضيقاً — بنظر الحاكم واعتباره.

فأما أن يجعل الكلي الساري في الافراد المحققة الوجود والمقدرة الوجود موضوعاً للحكم، فالقضية حقيقية.

وإما أن يجعل الكلي الساري في الأفراد المحققة الوجود فعلاً موضوعاً، فالقضية خارجية. ولا واقع لتعلق الحكم بموضوعه إلا مرحلة جعل الحكم بنظر الحاكم. والحكم وإن تعلق بذوات الحصص، لكنه يستحيل سرايته جعلاً إلى حصص أخرى، غاية الأمر إن عدم دخل الخصوصيات يقتضي إثبات الحكم إنشاء لذوات الحصص، وعدم دخل الوجود الحقيقي يقتضي جعل الأعم — من المحقق والمقدر — موضوعاً، لا أنه يقتضي السراية قهراً من المحقق إلى المقدر، ومن الكلي الموجود فعلاً إلى الموجود فيما بعد.

وقد مرّ سابقاً أن حقيقة الحكم أمر تعلقى بذاته، فلا يعقل ثبوت سنخ الحكم ونوعه، ثم تعلقه بمن يستجمع شرائط التكليف فيما بعد.

فما عن بعض الأجلة (قدس سره) ^٢ (من أن سنخ الحكم ونوعه لا قصور فيه من حيث

(١) راجع الرسائل: ٣٨١.

(٢) هو المحقق الآشتياني «قده»، بحر الفوائد، ص ١٢٢ من الاستصحاب «الجزء الثالث».

القابلية لكل من يوجد من المكلفين، وإنما القصور في متعلقه من حيث عدم قابليته لأن يتعلق به الحكم لعدم وجوده) مدفوع بما مر.

(٨٦) قوله قدس سره: ضرورة ان التكليف والبعث والزجر لا يكاد... الخ^١

بيانه إن الملكية لو كانت من المقولات الواقعية — حتى الانتزاعية منها — لما امكن تعلقها إلا بالموجود الفعلي، وأما إذا كانت من الاعتبارات كما مر بيانه سابقاً^٢ فهي كما يعتبر تعلقها بالكلي الذمي في السلف، وبالمثل والقيمة في التضمينات، كذلك يعتبر تحققها لكلي الفقير أو السيد ونحوهما، لأن حقيقتها لا وجود لها إلا في أفق الاعتبار، فيكفي في متعلقها وجوده في هذا الأفق.

وتعين المالك والمملوك — في فرد خارجاً — لا يوجب خروج الملكية من حد إلى حد، بل هي على اعتباريتها، وفعاليتها فعلية اعتبارها المفروض ثبوته، غاية الأمر ان الكلي الموصوف بالمالكية الاعتبارية، أو المملوكية الاعتبارية ينطبق على الفرد الخارجي.

بخلاف التكليف، فان حقيقة البعث والزجر الفعلي، كما لا تتعلق بغير من يقبل انقذاح الداعي في نفسه — فعلاً أو تركاً — وليس القابل إلا الشخص الخارجي، كذلك الانشاء الكلي بداعي جعل الداعي، فان في مقام الانشاء، وإن لم يعتبر فعلية الدعوة ليعتبركون المكلف شخصاً خارجياً، لكنه حيث أنه إنشاء لهذا الداعي، فلا بد من أن يكون بحيث يمكن تأثيره في الدعوة عند بلوغه إلى مرتبة الفعلية.

فاذا كان الكلي المتعلق به الحكم لوحظ بنحو فناء العنوان في معنونه، فلا محالة يكون التكليف متعلقاً بالشخص بتوسط العنوان، لا بالكلي بما هو، وأما إذا لوحظ الكلي من حيث نفسه، نظير ملاحظته في متعلق الملكية، فلا محالة يكون تمام ما هو موضوع الحكم فعلياً، مع أنه لا يعقل تأثير الانشاء المزبور فيما أنشئ لاجله.

وأما الاستشهاد بترتب الثواب والعقاب على الاشخاص، لا الكلي بما هو، ولا ثواب ولا عقاب إلا بموافقة التكليف ومخالفته، ولا موافقة ولا مخالفة من الشخص إلا إذا توجه التكليف إليه.

فيمكن دفعه: بأن الثواب والعقاب نظير انتفاع الفقير مثلاً بالمال، فانه شأن الشخص، لا الكلي، مع أن الملك للكلي، فكما أن انطباق الكلي المالك — على

(١) الكفاية ٢: ٣٢٥.

(٢) تقدم في التعليقة: ٤٧ ذيل قول الماتن «قده»: «واما النحو الثالث فهو كالحجية والقضاة».

الشخص — يوجب انتفاع الشخص، كذلك يمكن أن يكون التكليف للكلي — وانطبقه على الشخص — يوجب ترتب الثواب على موافقته والعقاب على مخالفته، فالعمدة ما ذكره (قدس سره) أولاً. فتدبر جيداً.

(٨٧) قوله قدس سره: الا انه غير مجد في حق غيره من المدومين ... الخ^١
لا يخفى عليك أن الفرض من الاشتراك :

تارة — هو الاشتراك في التعبد الاستصحابي — أعني حرمة نقض اليقين بالشك — وهذا مسلم، إلا أنه متقوم باليقين والشك، وليس لغير المدرك للشريعتين يقين وشك .
وأخرى — هو الاشتراك في الحكم المستصحب بتقريب: إن ثبوت الحكم واقعاً في حق المدرك يلزم ثبوته في حق غيره — إجماعاً أو ضرورة —، فإذا أيقن غير المدرك بثبوت الحكم واقعاً في حق المدرك، وشك في بقاءه، فالتعبد ببقائه في حقه يستلزم التعبد بثبوته في حق غير المدرك، لفرض الملازمة الواقعية بين الحكيم، فأحد الحكيم بمنزلة الموضوع للآخر، فيكون التعبد به راجعاً إلى التعبد بالآخر.
ولكنه أيضاً غير مفيد؛ لأن التعبد باحد الحكيم إنما يكون تعبداً بالآخر، إذا كان مترتباً عليه شرعاً إما بنحو ترتب الحكم على موضوعه، أو ترتب المشروط على شرطه، وليس حكم الموجودين — بالإضافة إلى حكم المدومين — لا موضوعاً ولا معلقاً عليه شرعاً، وإن كانا متلازمين لزوماً أو اتفاقاً. فتدبر.

[التنبيه السابع]

(٨٨) قوله قدس سره: لاشبهة في ان قضية خبار الباب ... الخ^٢

توضيح المقام: إن الحجية إما بمعنى الالتزام بالمؤدى في الامارات وبالمتيقن هنا، وإما بمعنى اعتبار الظن علماً ووصولاً تاماً في الامارات، واعتبار بقاء اليقين السابق في اللاحق، وإما بمعنى جعل الحكم المماثل على طبق المؤدى اوعلى طبق المتيقن، وإما بمعنى جعل الامارة منجزة للواقع، أو جعل اليقين السابق منجزاً في اللاحق.
فعلى الأولين ينبغي القول بالأصل المثبت دون الاخيرين.

أما الأولان، فلأن الالتزام بشيء واقعاً يستلزم الالتزام بلوازمه، فيكون التعبد بالالتزام به مستلزماً للتعبد بالالتزام بلوازمه — وإن لم يكن اللانزم مؤدى الامارة، ولا متيقناً في السابق —. أو لأن اعتبار الظن وصولاً تاماً، واعتبار كون الشخص محرراً

(١) الكفاية ٢: ٣٢٥.

(٢) الكفاية ٢: ٣٢٥.

— حقيقة — للواقع، يستلزم كونه بحسب الاعتبار محرزاً للوازمه، كما أن اعتبار بقاء اليقين، واعتبار كون الشخص متيقناً بالواقع في اللاحق، يستلزم اعتبار كونه متيقناً بلوازمه بقاء.

وأما الاخيران، فلأن جعل الحكم المائل للمؤدى أو للمتيقن — بعنوان التصديق العملي، أو بعنوان الإبقاء العملي لليقين — يقتضي جعل الحكم المائل لما ينطبق عليه التصديق العملي؛ وليس هو إلا ما تعلق به الخبر، دون غيره، حيث لا خبر عنه، ليكون له تصديق عملي، وكذا يقتضي جعل الحكم المائل لما ينطبق عليه إبقاء اليقين عملاً، وليس هو إلا ما تعلق به اليقين سابقاً، دون لازمه الذي لم يتعلق به اليقين، ليكون له إبقاء لليقين عملاً، بل ربما يكون عدمه متيقناً سابقاً.

وكذلك جعل الخبر منجزاً، أو جعل اليقين السابق — المنجز لما تعلق به — منجزاً له في اللاحق، فانه لا أساس له بغيره حتى يكون منجزاً له بقاء، كما كان منجزاً له حدوثاً. إذا عرفت ذلك، فاعلم أن الصحيح من المعاني أحد الاخيرين، دون الأولين.

أما لزوم الالتزام، فلأن الالتزام الجدي بالواقع مع عدم إحرازه محال، والمفروض عدم جعل الحكم المائل، ليكون الالتزام به حقيقة، وبالواقع عنواناً، فلا مجال لدلالة الاقتضاء أيضاً، فانها خلف.

وأما الالتزام بالواقع بناء، فهو تشريع لا معنى للأمر به، مع أن المطلوب من الأحكام العملية تطبيق العمل عليها، لا عقد القلب عليها.

نعم لزوم الالتزام بالواقع كناية للانتقال إلى الأمر بالعمل — حيث أن من يلتزم بشيء يعمل، ومن لم يلتزم به لا يعمل — صحيح، إلا أنه راجع إلى جعل الحكم المائل، كما لا يخفى.

وأما اعتبار الهووية بين الظن والعلم، أو بين اليقين حدوثاً وبقاءً، فهو غير صحيح، كما قدمنا في مبحث الظن، وغير مفيد هنا، كما سيأتي إن شاء الله تعالى^١.

وإذ تبين بطلان الحجية بالمعنيين الأولين، وانحصر في أحد المعنيين الأخيرين يتبين عدم حجية المثبت من الاستصحاب، بل عدم الحجية في الامارات أيضاً، بناء على عدم أساس للامارة باللازم، والا كان اللازم كاللزوم من حيث تعلق الخبر بكل منها. كما

(١) التعليقة ٩٠: ذيل قول الماتن «قده» «ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب».

سيأتي إن شاء الله تعالى. ١

نعم هنا طريقان آخران لحجية المثبت:

أحدهما — إن النقص المنهي عنه أعم من النقص، بلا واسطة ومن النقص مع الواسطة، لا طلاق دليhle.

فيجاب بأن المتيقن أو المنصرف إليه هو خصوص النقص بلا واسطة، وتنقيحه — بحيث لا يتوقف على منع الاطلاق —: إن المراد من الواسطة ليس الواسطة في الثبوت، لوضوح بطلانها، بل اما الواسطة في العروض المصطلح عليها في قبال الذاتي. واما مجرد الاسناد المجازي الذي هو اوسع دائرة من الواسطة في العروض.

أما الواسطة في العروض فننتفية جداً، حيث لا اتحاد — بوجه من الوجوه — بين رفع اليد عن الملزوم ورفع اليد عن اللزوم، حيث أن العمل بأثر الحياة، وهو الانفاق مثلاً مع العمل بأثر لازمها، وهو خضاب اللحية مثلاً عملاً متباينان لا اتحاد بينهما بوجه حتى يكون الوصف المنسوب الى احدهما بالذات منسوباً إلى الآخر بالعرض.

وأما مجرد الاسناد المجازي فتقريبه: إن رفع اليد عن الملزوم تارة بالحقيقة بعدم الانفاق المرتب شرعاً على الحياة. وأخرى مجازاً برفع اليد عن لازمه، فانه رفع اليد عنه حقيقة، ورفع اليد عن الملزوم مجازاً.

ورفع اليد عن الملزوم — سواء كان حقيقياً او مجازياً — منهي عنه، فرفع اليد عن اللزوم بهذا الاعتبار موجب لرفع اليد عن الملزوم، منهي عنه بالتبع. وإلا فلا معنى للنهي عن رفع اليد عن الملزوم حقيقة ومجازاً.

ويندفع بان التعبد بالملزوم إن كان بمجرد النهي عن رفع اليد عنه، لأمكن دعوى الاطلاق من حيث الرفع الحقيقي والمجازي، وأما إن كان بعنوان نقض اليقين عملاً، فلا بد من صدق نقض اليقين حقيقة أو مجازاً على مورد التعبد.

ومن الواضح: أن رفع اليد عن اللزوم ليس مصداق نقض اليقين عملاً حتى يكون موجِباً لكون رفع اليد عن الملزوم من أجل رفع اليد عن اللزوم نقضاً لليقين بالملزوم مجازاً، وإن عمل بالملزوم بنفسه، ليكون نقض اليقين بالملزوم:

تارة حقيقياً، وهو ما إذا لم يتعبد به بنفسه.

وأخرى مجازياً، وهو ما إذا لم يتعبد بلزومه، فان عدم التعبد بلزومه وان كان عدم

التعبد بملزومه مجازاً، إلا أنه ليس كل عدم التعبد بشيء مصداقاً لنقض اليقين حقيقة أو مجازاً، حيث أنه ليس هذا العنوان للآزم المحسوب من الملزوم حقيقة حتى يكون بسبب التبعية له مسنداً إلى الملزوم مجازاً. فتدبره فانه حقيق به.

ثانيهما— دعوى إن أثر الأثر أثر، فالتعبد بشيء تعبد بجميع آثاره المترتبة طبعاً أو وجوداً.

وفيه: إنه مسلم إذا كان كل أثر موضوعاً شرعاً لأثر، حتى يكون التعبد بالأثر السابق بمنزلة التعبد بموضوع ذي أثر، مثلاً إذا رتب على الحياة وجوب الانفاق، وعلى وجوب الانفاق وجوب شيء آخر، فالتعبد بالحياة تعبد بوجوب الانفاق، والتعبد بوجوب الانفاق تعبد بوجوب ذلك الشيء الآخر، فهناك تعبدان طويلان.

وأما لو كان للحياة أثر شرعي، وهو وجوب الانفاق، وأثر عادي وهونبات اللحية، فهما أثران في عرض واحد، أحدهما شرعي، والآخر عادي، فالتعبد بالحياة تعبد بأثرها الشرعي، لا بأثرها العادي، حتى يكون التعبد بأثره العادي تعبداً بأثر ذلك الأثر العادي شرعاً، فما هو أثر الأثر شرعاً ليس موضوعه بنفسه مورد التعبد، ولا بلحاظ كونه أثر الحياة، وما لم يتعبد بموضوع الأثر— إما بنفسه أو بالواسطة— لا يعقل التعبد بأثر ذلك الأثر العادي.

ثم: إنه تبين مما ذكرنا في تقريب الطريقتين وجوابه أن وجه الشمول والجواب عنه مختلف.

فبنى الطريق الأول على استلزام رفع اليد عن اللازم؛ لرفع اليد عن الملزوم مجازاً وبالناية. فلذا صحت دعوى أن المتيقن، أو المنصرف من التعبد بالشيء عدم رفع اليد عنه حقيقة، لا ولو كان بالنناية.

إلا أن الأنسب ما ذكرنا: من أن التعبد بالملزوم، حيث أنه بلسان النهي عن نقض اليقين عملاً، فلا يعم في نفسه إلا لرفع اليد عن الملزوم؛ إذ ليس رفع اليد عن اللازم مصداق نقض اليقين، ولا موجبا لاسناد نقض اليقين إلى الملزوم مجازاً، فلا مجال للاطلاق، حتى يدفع بالقدر المتيقن أو بالانصراف.

كما أن مبنى الطريق الثاني ليس على صدق نقض اليقين على رفع اليد عن اللازم، ولا على استلزامه لصدق النقض في الملزوم، بل على أن التعبد بالأثر تعبد بأثر ذلك الأثر، وهلم جراً، فلو كان للأثر أثر بقاء، كان التعبد بمؤثره— الذي هو مورد اليقين— تعبداً بأثره الذي ليس مورد اليقين.

وحيث أن فالجواب ما عرفت من عدم انطباق هذه الكلية، وهي: إن أثر الأثر أثر، فان مورد هاما إذا كان نفس المؤثر مورد التعبد، حتى يكون بالاضافة إلى أثر الأثر بمنزلة الموضوع الذي يكون التعبد به تعبداً بأثره. فتدبر جيداً.

(٨٩) قوله قدس سره: كما لا يبعد ترتيب ما كان ... الخ

قد ألحق المصنف (قدس سره) بصورة خفاء الواسطة صورتين أخريين:

إحداهما — ما إذا كان مورد التعبد الاستصحابي هي العلة التامة، أو الجزء الأخير منها، فانه كما لا تفكيك بين العلة التامة ومعلولها واقعاً، كذلك لا تفكيك بينها تنزيلاً في نظر العرف، لشدة الاستلزام في نظرهم، فيكون التعبد الاستصحابي مستتبعاً لتعبد آخر.

ثانيتهما — ما إذا كان مورد التعبد الاستصحابي من الأمور المتضايقة، فانه، وان لم يكن عالية بين المتضايقين من حيث التضايق، لكنها في نظر العرف كواحد ذي وجهين؛ فإثر أحد الوجهين في نظرهم أثر الوجه الآخر، من حيث أن مورد الأثر — عندهم — ذلك الواحد الذي له وجهان رتب على أحد وجهيه أثر شرعي، فاهو موضوع الأثر عرفاً أوسع مما هو موضوعه دليلاً، فالتعبد بأحد الوجهين تعبد بالآخر للاتحاد، لا مستلزم لتعبد آخر للاستلزام، كما في الصورة الأولى.

والتحقيق: عدم خلوص كلتا الصورتين عن شوب الاشكال.

أما الأولى، فلان مورد الكلام ليس ترتيب المعلول على علته التامة، فان ترتبه عليها عقلي، ولو فرض كون ترتبه عليها شرعياً، فلا حاجة الى فرض العلية التامة، بل يصح التعبد بالمشروط بالتعبد بشرطه فيكون من قبيل ترتيب الحكم على موضوعه.

بل مورد الكلام ما إذا كان لكل من العلة التامة ومعلولها أثر شرعي، حتى يكون التعبد بالأولى مستلزماً للتعبد بالثاني، وحيث كيف يعقل أن يكون العلة التامة مورد اليقين والشك ولا يكون معلولها كذلك؟ ولا يعقل أن يكون الشيء علة تامة لشيء بقاء لاحدوثاً، فانه لا محالة لمرور الزمان أو لما يقارنه دخل في تمامية العلة، فلا يقين في الزمان الأول بوجود العلة التامة، وإذا فرض أن اليقين بالعلة التامة لا ينفك عن اليقين بمعلولها فالمعلول هو بنفسه مورد التعبد الاستصحابي، لأنه لازم التعبد الاستصحابي.

وأما الثانية، فلان المتضايقين متكافئان — قوة وفعلاً خارجاً وعلماً — فع اليقين

بالأبوة الفعلية سابقاً، يكون على يقين من البنوة الفعلية سابقاً، فنفس الوجه الآخر مورد التعبد.

وأما ذات المتضايين — أعني ذات الأب والابن — فيمكن التفكيك بينها في اليقين إلا أنها غير متضايين، فما يكون بينها تضاييف لا تفكيك بينها في اليقين والشك، وما يمكن التفكيك بينها في اليقين والشك لا تضاييف بينها.

(٩٠) قوله قدس سره: ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب ... الخ^١

في الفرق بين الطرق والأصول في حجية المثبت في الأولى وعدمها في الثانية وجوه: أحدها — إن مرجع التعبد في الطرق إلى اعتبار الهووية بين الطريق والعلم، واعتبار الكاشف الناقص كاشفاً تاماً، واعتبار صفة الاحراز التام للخبر مثلاً، ومقتضى إحراز الواقع إحراز لوازمه وملازماته. ومرجع التعبد في الاستصحاب إلى الجري العملي على طبق اليقين أو المتيقن.

وبعبارة أخرى تارة — يكون الخبر مثلاً إحرازاً للواقع إعتباراً، وأخرى — يتعبد بترتيب أثر الاحراز، وهو الجري العملي على طبقه.

وفيه أولاً — إنه قد مرّ في أوائل مباحث الظن ما في دعوى أن المجهول — في الامارات — صفة الاحراز اعتباراً، وأن المجهول — في مثل الاستصحاب — اعتبار الجري العملي، فراجع.^٢

وقد بينا هناك أن اعتبار الاحراز من باب تحقيق موضوع الآثار الشرعية، أو العقلية نظير اعتبار الملكية، فلا يجدي إلا لتحقيق تلك الآثار، ومن الواضح أن اعتبار الخبر عن الحياة إحرازاً ليس إلا تحقيق الموضوع لآثار إحراز الحياة، ونبات اللحية وأثره ليسا من الآثار الشرعية أو العقلية المترتبة على الحياة وإحرازها.

وأما التلازم بين إحراز الحياة واقعاً وإحراز النبات واقعاً للتلازم بين الحياة والنبات، فلا يجدي في الاحراز الاعتباري، فانه تابع لمقدار الاعتبار، واستلزام اعتبار إحراز الحياة لاعتبار إحراز النبات يتوقف على كون الخبر عن الحياة خبراً عن النبات، وهذا مما لا يلتزم به هذا القائل^٣ وإلا لما كان وجه للعدول، كما لا يخفى.

(١) الكفاية ٢: ٣٢٧.

(٢) ج ٣: التعليقة: ٦٤.

(٣) هو المحقق الثاني «قده» راجع فوائد الاصول: الجزء الرابع: ١٧٩.

مع أن إحراز ذات الملزوم واقعاً لا يلازم إحراز لازمه، حتى يكون اعتبار الاحراز للملزوم مستلزماً لاعتبار إحراز لازمه، بل لمكان العلم باللازمة يكون التلازم بين الاحرازين، ولا ملازمة جعلية بين الاحرازين، حتى يستلزم إحراز الملزوم اعتباراً إحراز لازمه اعتباراً. فتدبر جيداً.

وثانياً — إن اعتبار الهووية في الطريق، كما يستكشف من قوله عليه السلام «صدقه»^١ بتقريب أنه أمر باعتقاد صدق المخبر، فيعلم منه أن ما يحصل بالخبر بحسب اعتبار الشارع علم بالواقع واعتقاد بصدق الخبر، فلنا استكشاف مثله من قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين) فانه يستكشف منه أن اليقين السابق في اعتبار الشارع محقق في اللاحق، وغير منقضى بالشك اعتباراً. بل هو أولى بذلك، لظهور نقض اليقين في نقض نفسه، وإرجاع التصديق — الظاهر في إظهار صدق العادل بالعمل — إلى اعتقاد صدقه، وهو التصديق الجنائي.

وثالثاً — إن الأمر بالتصديق الجنائي أو التصديق العملي، لا يكون كاشفاً عن اعتبار كونه عالماً بصدقه، حتى يكون الأمر بالتصديق إظهاراً لاعتبار الهووية بين الخبر والعلم، إذ ليس كشف شيء عن شيء، وإظهار شيء بشيء آخر جزافاً، بل للملازمة بينهما، فيظهر أحد المتلازمين بالآخر.

ومن البين أن العمل لازم اعتقاد الصدق، فله الأمر باعتقاد الصدق، للانتقال إلى الأمر بالعمل، وليس اعتبار الاعتقاد لازم نفس الاعتقاد، ولا لازم نفس الأمر بالاعتقاد. أما الأول فواضح. وأما الثاني، فإن مقتضى الأمر بتحصيل شيء عدم حصوله، لا حصوله حقيقة أو اعتباراً، وكذا الأمر في الأمر بإظهار صدقه عملاً.

ومنه يتضح حال النهي عن نقض اليقين حقيقة أو عملاً، ولا معنى لكونه إرشاداً إلى اعتبار كون الشخص عالماً ومعتقداً للصدق، إذ حقيقة الارشاد هو الانشاء بداعي إظهار رشد العبد وخيره في المادة التي تعلق بها البعث الانشائي، وليس اعتبار الاعتقاد من فوائد اعتقاد الصدق المتعلق به البعث الانشائي حتى يكون للارشاد إليه مجال.

فانضح أن اعتبار الهووية غير صحيح بحسب مقامي الثبوت والاثبات، ومع فرض التمامية يكون حال الاستصحاب حال الامارات.

ثانيتها — ما عن شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) من أن الخبر، كما يحكى عن الشيء

كذلك عن لازمه و ملازماته و بعبارة أخرى عن جميع مداليه المطابقيه والتضمنية والالتزامية، ففي الحقيقة هناك أفراد من الخبر، فيعم دليل الحجية لكل خبر، وليس للاستصحاب هذا الشأن؛ إذ ليس هناك عنوان الحكاية والدلالة لتعم المداليل برمتها.

والجواب: إن الدلالة الكلامية الوضعية حيث أنها — على المعروف — تصورية، فلا محالة يدل الكلام بهذه الدلالة على جميع مداليلها.

إلا أن الحكاية قصدية، ودلالتها تصديقية متقومة بالشعور والالتفات والقصد والعمد، والمدلول الالتزامي — إن كان ملتفتاً إليه ولو نوعاً — صح أن يحكم على الحاكي والمخبر بالحكاية عنه.

وأما مطلق اللوازم والملازمات فلا، فمثل هذه اللوازم غير الملتفت إليها لوازم المخبر به لا لوازم مخبر بها ولو اجمالاً وارتكازاً، فلا معنى لأن يؤاخذ المخبر بها.

ثالثها — إن الامارة خبراً كانت أو غيره — بناء على الطريقة — إنما اعتبرت من حيث إفادتها الظن نوعاً، والدليل على الملزوم دليل على لازمه — علماً أو ظناً، شخصاً أو نوعاً — فالحكاية، وإن كانت قصدية، لكن الخبر لم يعتبر من حيث كونه حكاية قصدية، ليقترفيه على ما قصد وعمد الى الاخبار عنه، بل من حيث إفادته الظن نوعاً، وحصول الظن نوعاً منه — بالمخبر به وبلوازمه — قهري لا قصدي.

وفيه إن الحجية — بدليل حجية الخبر — هو الظن الخبري، لا الظن الملازم لظن خبري، وقد مر مراراً: إن الدليل على أحد المتلازمين ليس دليلاً على الآخر، بل الظن باللازم — عند قيام الدليل على الملزوم — لمكان التلازم بين شيئين، فيستدعي كونها متلازمين — قطعاً و ظناً واحتمالاً — لا أن الخبر يفيد الظن باللازم كما يفيد الظن بالملزوم.

ومنه تعرف أن حجية الاستصحاب — ببناء العقلاء أو بحكم العقل — لا يقتضي حجية مثبت؛ لأن بناء العقلاء على الأخذ بالملزوم — لكونه السابق، أو لوثاقه اليقين المتعلق به، أو لكونه مظنوناً في اللاحق للتلازم بين الحدوث والبقاء غالباً — لا يسري إلى لازمه الذي لا ثبوت له سابقاً، ولا كان مورداً لليقين، ولا عنوانه بقاء الحادث. فلا تغفل.

والتحقيق ان اوسط الوجوه اوسطها.

ويندفع الاشكال عنه بتقريب: إن الامارة: تارة تقوم على الموضوعات، كالبينة على شيء. فاللازم حينئذ كون ما يخبر به الشاهدان — من عمد وقصد — ملتفتاً إليه نوعاً.

وأخرى — كالخبر عن الامام عليه السلام، فان شأن الخبر — بما هو مخبر — حكاية الكلام الصادر عن الامام عليه السلام بماله من المعنى الملتفت إليه — بجميع خصوصياته — للامام عليه السلام، لا للمخبر؛ إذ رُبَّ حامل فقه وليس بفقهاء، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، فجرد عدم إلتفات المخبر — بلوازم الكلام المخبر عنه — لا يوجب عدم حجية المداليل الالتزامية للكلام الصادر عن الامام عليه السلام، فان كلها ملتفت إليها للمتكلم بها.

[التنبيه الثامن]

(٩١) قوله قدس سره: بين أن يكون مترتباً عليه بلا وساطة شيء أو بوساطة عنوان كلي... الخ^١.

مورد التوهم استصحاب الموضوعات الخارجية، وتوهم الوساطة من حيث كلية موضوع الحكم وجزئية المستصحب، وحيث أن الأثر للكلي لا للجزئي فاستصحاب الجزئي، وترتيب أثر الكلي مثبت لوساطة العنوان الكلي، الذي ليس مورداً للاستصحاب، لترتيب أثره على الجزئي الذي هو مورد الاستصحاب.

وأجاب (قدس سره) في تعليقه المباركة^٢ على الرسائل: بأن موضوعات الأحكام حيث أخذت لا بشرط — وما لا بشرط يجتمع مع ألف شرط — فموضوع الحكم عين ما هو المستصحب وجوداً.

وقدم — في القسم الأول من استصحاب الكلي — بعض الكلام فراجع^٣.
والتحقيق: إن وجود الفرد، وان كان بما هو فرد متيقناً ومشكوكاً، لكنه بما هو وجود الحصة المقررة في مرتبة ذات الفرد — أيضاً — متيقن ومشكوك، فهو المستصحب والمتعبد به، لا بما هو فرد؛ فان اتحاد مع الكلي — وجوداً — لا يجدي شيئاً كما قدمناه^٤.
ثم إن الاشكال — من حيث الكلية والجزئية — هو المراد هنا، وأما الاشكال من حيث الوجود العنواني، والوجود الخارجي، نظراً إلى ما هو التحقيق من تقوم الحكم — كلياً كان أو جزئياً — بالوجود العنواني، دون الوجود الخارجي — مع أن المستصحب هو الموجود الخارجي — ليس إشكالاً من حيث كون الأصل مثبتاً، ولا الاتحاد في الوجود دافعاً له؛ إذ الوجود العنواني — بما هو مقوم موضوع الحكم — يستحيل خروجه عن أفق

(١) الكفاية ٢: ٣٢٩.

(٢) ص ٢١٦: ذيل قول الشيخ «قده» «نعم هنا شيء أو هو أن بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة».

(٣) و(٤) تقدم في التعليقة ٦٦: ذيل قول الماتن «قده» «كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام»

العنوانية واتحاده مع الخارجي حق يتوهم السراية ليتوهم الوساطة.
بل معنى التعبد بالخارجي — كالقطع به — التعبد بمطابقته لما هو موضوع الحكم،
ومرجعه إلى جعل الحكم المماثل للعنوان الملحوظ فانياً في المتيقن والمشكوك، كنفس
الحكم الواقعي. فتدبر.

ثم إن موضوع الحكم بالاضافة إلى المستصحب:
تارة — يكون طبيعياً بالنسبة إلى فردة، كالانسان بالاضافة إلى زيد وعمرو، وكالماء
والتراب بالاضافة إلى مصاديقهما.

وأخرى — يكون عنواناً بالاضافة إلى معنونه، كالعالم بالنسبة إلى العالم بالحمل
الشائع.

وربما يعبر عن الأول بالعنوان المنتزع عن مرتبة الذات، نظراً إلى تقرر حصة من
الطبيعي في مرتبة ذات فردة، فالعنوان المقابل للطبيعي — حقيقة — هو العنوان الذي
يكون مبدؤه خارجاً عن مرتبة الذات، وليس ذاتياً بمعنى ما يأتلف منه الذات، بل يكون
قائماً بها: إما بقيام إنتزاعي، كالفوقية بالنسبة إلى السقف، أو بقيام انضمامي كالبياض
بالاضافة إلى الجسم.

وما يكون قائماً — بقيام انتزاعي — ربما يكون ذاتياً في كتاب البرهان، أي يكفي
وضع الذات في انتزاعه — كالامكان بالاضافة إلى الانسان مثلاً — ولا يكون إلا في
الحيثيات اللازمة للذات، كالامكان لذات الممكن، وكالزوجية للأربعة، وربما يكون
عرضياً بقول مطلق، كالأبوة لزيد، والفوقية للجسم.

وأما ما يكون له قيام إنضمامي، فهو عرضي بقول مطلق دائماً.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن العنوان الملحق بالطبيعي:

إن كان هو العنوان الوصفي الاشتقاقي — بلحاظ قيام مبدئه بالذات — فلا فرق بين
العنوان الذي كان مبدؤه قائماً بقيام انتزاعي أو بقيام انضمامي؛ إذ كما أن الفوق عنوان
متحد الوجود مع السقف، كذلك عنوان الابيض متحد مع الجسم، فيصح استصحاب
العنوان الموجود في الخارج بوجود معنونه، وترتيب الأثر المترتب على العنوان الكلي، فلا
مقابلة حينئذ بين الخارج المحمول، والمحمول بالضميمة من هذه الحيثية.

وإن كان المراد نفس المبدأ القائم بالذات — تارة — بقيام انتزاعي وأخرى —
بقيام انضمامي، فلتوهم الفرق مجال، نظراً إلى أن وجود الأمر الانتزاعي بوجود منشئه،
بخلاف الضميمة المتأصلة في الوجود، فانها مباينة في الوجود مع ما تقوم به، فاستصحاب

ذات منشأ الانتزاع، وترتيب أثر الموجود بوجوده، كترتيب أثر الطبيعي على فرده المستصحب، بخلاف استصحاب ذات الجسم، وترتيب أثر البياض، فانها متباينان في الوجود.

وصدر العبارة في المتن يقتضي إرادة الشق الأول، وذيلها ظاهر في إرادة الشق الثاني.

والتحقيق — بناء على إرادة الشق الثاني — أن الأمر الانتزاعي :

إن كان من الحثيات اللازمة للذات — وهو الذاتي في كتاب البرهان — فهو متيقن ومشكوك، كمنشأ انتزاعه، فهو المستصحب، وهو الموضوع للأثر، لا أنها متحدان في الوجود.

وإن كان عرضياً بقول مطلق، فكما ان استصحاب ذات الجسم وترتيب اثر البياض مثبت، كذلك استصحاب ذات زيد وترتيب أثر الابوة عليه مثبت، ومجرد اتحادهما — في الوجود بقاء — لا يجدي شيئاً.

فتلخص مما ذكرنا أن نسبة المستصحب إلى موضوع الأثر إن كانت نسبة الفرد إلى الطبيعي صح الاستصحاب، وكذا إن كانت نسبته إليه نسبة المعنون الى عنوانه، سواء كان مبدأ العنوان قائماً بذات المعنون بقيام انتزاعي أو بقيام انضمامي .

وأما إن كانت نسبته إليه نسبة المنشأ إلى الأمر الانتزاعي المصطلح، فلا يصح الاستصحاب، إذ ليس ذات المنشأ موضوعاً للأثر.

نعم إن كان الأمر الانتزاعي ذاتياً للمنشأ — بالمعنى المصطلح عليه في كتاب البرهان — صح استصحاب الأمر الانتزاعي الموجود بوجود منشئه، لا نفس المنشأ وترتيب أثر الأمر الانتزاعي عليه.

وتوهم — أن المنشأ بمنزلة السبب، فلا مجال للأصل في المسبب، مع إمكان جريانه في السبب — مدفوع: بأنه لا ترتب للأمر الانتزاعي على منشئه شرعاً — بل عقلاً — حتى يجدي الأصل في السبب للتعبد بالمسبب لثلا يبقى مجال لاجرائه في المسبب.

(٩٢) قوله قدس سره: بين ان يكون مجعولا شرعا بنفسه ... الخ^١

قد تقدم في مبحث الأحكام الوضعية: ^٢ إن الشرطية وشبهها من اللوازم التكوينية

(١) الكفاية ٢: ٣٣٠.

(٢) تقدم في التعليقة: ٤٤.

للمجموع التشريعي، وإنما مجموعة بالعرض لا بالتبع، وإن المجعولية بالعرض غير الانتزاعية المقابلة للمجعولية، كما تقدم ما يتعلق بشرط التكليف والمكلف به، من حيث معقولية الجعل بالعرض فيها معاً.

إنما الكلام هنا في أن مجرد عدم مجعولية الشرطية يمنع عن الاستصحاب الذي مقتضاه التعبد بأمر مجعول، وليس كل ما لا يقبل التعبد موجباً لكون الأصل بالاضافة اليه داخلياً في الأصول المثبتة، فإن الأصل المثبت - الذي هو محل الكلام في قبال الامارة التي يكون المثبت منها حجة - ما يتوسط الأمر الغير الشرعي لأثبات أمر شرعي، لا ما لا ينتهي إلى أمر شرعي أصلاً، فلا مجال لتوهم المثبت بناء على عدم المجعولية فقط.

فان قلت: إدراج الاستصحاب في المثبت لعله بملاحظة إثبات الأمر بالمقيد، باستصحاب الشرطية أو باستصحاب ذات الشرط، وترتيب الشرطية تطبيقاً، ثم إثبات الأمر بالمقيد به تطبيقاً، فقد توسط الأمر الغير المجعول لاثبات المجعول، فان إثبات أحد المتلازمين - باجراء الأصل في الآخر - داخل في الأصل المثبت، والأمر الانتزاعي لازم الأمر الشرعي وهو منشؤه.

قلت: أولاً لا إثنينية بين الأمر الانتزاعي ومنشئه عنده - قدس سره - وجوداً حتى يتوهم الوساطة الموجبة لكون الأصل مثبتاً.
وثانياً - إذا كانت الشرطية متيقنة كان منشؤها، وهو الأمر بالمقيد كذلك، فلا حاجة إلى إجراء الأصل في الأمر الانتزاعي، واثبات منشئه المجعول ليتوهم الاثبات بالأصل.

كما أن استصحاب ذات الشرط يجدي للتعبد بالأمر بالمقيد به تطبيقاً، من دون حاجة إلى ترتيب الشرطية عليه أولاً تطبيقاً، ثم تطبيق منشائها المجعول.

نعم في ظرف عدم الشرطية يمكن توهم المثبت، بتقريب: إن الأمر بالمقيد - كالأمر بالمطلق - مسبوق بالعدم الأزلي، ومع انقلاب العدم إلى النقيض في الجملة، لا مجال لاستصحابها لتعارضها. بخلاف استصحاب عدم الشرطية بعدم منشئها، فانه لا مانع من استصحابه، فاثبات الأمر بالمجرد عن القيد بقاء استصحاب عدم الشرطية داخل في الأصل المثبت، إلا أن كلامه (قدس سره) في استصحاب ذات الشرط وجوداً وعدمياً، لا في استصحاب الشرطية ليتصور المثبت في ظرف عدمها.

(٩٣) قوله قدس سره: بين أن يكون ثبوت الاثر ووجوده أو نفيه... الخ^١

تنقيح المقام بتوضيح الكلام في موارد:

احدها - دخول استصحاب عدم التكليف - بناء على عدم المجعولية - في الأصل المثبت.

ثانيها - إن عدم التكليف مجعول كوجوده.

ثالثها - إن عدم استحقاق العقاب من لوازم عدم التكليف - مطلقاً - واقعياً كان أو ظاهرياً.

أما الأول - فقد مر أن مجرد عدم مجعولية المستصحب، أو عدم مجعولية أثره لا يوجب إدراج الأصل في المثبت، إذا لم ينته إلى أثر شرعي، بواسطة أمر غير مجعول، فجرد استصحاب عدم التكليف لا يكون مثبتاً، لا من حيث عدم مجعولية عدم التكليف، ولا من حيث عدم مجعولية عدم الاستحقاق، الذي هو لازم عقلي لعدم التكليف.

وما أفاده شيخنا العلامة الانصاري قدس سره^٢ من عدم ترتب عدم الاستحقاق على استصحاب عدم التكليف - مبني على عدم مجعولية عدم التكليف، لا من حيث أن ترتبه عليه مثبت، أو من حيث أن مثل هذا اللازم لا يترتب على المجعول الظاهري، كيف؟ وكلامه - قدس سره - صريح في ترتبه على الاباحة الشرعية إذا ثبتت باستصحاب عدم التكليف، وإنما أشكل على ترتبه من حيث أن إثبات أحد الضدين - بعدم الآخر - مثبت.

ومنه يعلم أن استصحاب عدم المنع إنما يكون مثبتاً إذا أريد إثبات الاباحة الشرعية به، لا من حيث عدم مجعولية عدم المنع، ولا من حيث عدم مجعولية عدم الاستحقاق. نعم يمكن إدراجه في الأصل المثبت بوجه آخر - في خصوص المقام - وذلك لأن الثابت - حال الصغر - عدم التكليف الفعلي، لا عدم التكليف الكلي، فان عدمه مشكوك لا متيقن، وإثبات عدمه الكلي وعدم جعل الحرمة، بعدم التكليف الفعلي إلى ما بعد البلوغ بالملازمة العقلية، إذ لو كان مجعولاً لصار فعلياً بالبلوغ، فعدم التكليف الفعلي يلازم بقاء لعدم التكليف الكلي.

وأما الخدشة في استصحاب عدمه بأن الثابت قبل البلوغ هو اللاخرجية العقلية،

(١) الكفاية ٢: ٣٣١.

(٢) راجع الرسائل: في استصحاب البراءة قبل التكليف: ٢٠٤.

دون عدم التكليف شرعاً، وهو لا يثبت عدم التكليف شرعاً بعد البلوغ.^١
فدفعوه: بأنه لا موقع للاحرجية إلا قبل الشرع، أو قبل إكمال الشريعة، والعجب
حل كلام الشيخ - قدس سره - عليه فراجع.

وأما الثاني - فهو إن ظاهر الشيخ الأجل قدس سره في رسالة البراءة، وصرح به
في رسالة قاعدة نفي الضرر^٢: إن عدم التكليف غير مجعول، نظراً إلى أن العدم لا يحتاج إلى
حكم، وإن حكمه بعدم الوجوب أو عدم الحرمة ليس إنشاء منه، بل اخبار حقيقة.

بل يمكن أن يقال: إن المجعول لا يكون إلا ما يصدر بالاختيار، ولا مساس للقدرة،
ولا للإرادة بطرف العدم، لما بيناه في محله من أن القدرة جسمانية ونفسانية. فالأولى هي
القوة المثبتة في العضلات المترتبة عليها الحركات الجسدانية. والثانية هي قوة النفس على
الحركات الفكرية. والعدم لا ترتب له على شيء من القوتين، والإرادة هي المخرجة لما هو
بالقوة - بالإضافة إلى القوتين - إلى مرحلة الفعلية، والعدم بعدم الإرادة.

والتحقيق: إن ابقاء عدم الوجوب، أو عدم الحرمة - مثلاً - باحد وجهين:
الأول إنشاء عدمهما إظهاراً لبقاء عدمهما على حاله، والإنشاء خفيف المؤونة، وقصد
ثبوت مفهوم عدم الوجوب بقوله (لا يجب) إنشاءً أمر معقول، والإنشاء بالإضافة إلى ما
يدعو إليه، ويترتب عليه: تارة - بنحو التحقيق والايجاد، كالإنشاء بداعي جعل
الداعي، فانه محقق الدعوة بالامكان، وأخرى - بنحو الكشف والاظهار، كالإنشاء
بداعي الارشاد؛ فانه ليس جعلاً للرشد، بل لإظهار رشد العبد وخيره في ما تعلق به
الإنشاء.

فكذا في طرف عدم التكليف، فانه حيث لا يعقل تحقيق عدم الدعوة بالإنشاء، فهو
لاظهار بقاء عدم جعل الداعي على حاله، ولا بد من حمل (لا تنقض) - الشامل لليقين
بالوجوب، وبعدهم - على الإنشاء بالتقريب المزبور.

والثاني - إبقاء العدم على حاله، بعدم جعل الداعي عن اختيار.
فان عدم الفعل: تارة - في حال الغفلة أو عدم القدرة، فالفعل في مثل هذه الحالة غير
اختياري، والترك على طبع الفعل. وأخرى - في حال الالتفات والقدرة على الفعل،
فإبقاء العدم حينئذ - بعدم إعمال القدرة في إيجاده - عن شعور وإلتفات. والفعل

(١) راجع فوائد الاصول، مبحث الاشتغال، ج ٤: ٦٢ - واجود التقريرات، ج ٢: ١٩٠.

(٢) الملحق بكتاب المكاسب: التنبيه الثاني: ٣٧٣.

— حينئذ— حيث أنه مقدور وقابل لتأثير القدرة فيه، فلا محالة يكون الترك على طبع الفعل، وليس للعدم والترك حظ من الاستناد إلى الشخص أزيد مما ذكر.

وعليه فالشارع عند جعل الطريقة، وشرع الشريعة مع القدرة على جعل الوجوب، إذا أبقى عدم الوجوب على حاله بعدم قلبه إلى نقيضه، كان هذا العدم مستنداً إليه، ولا حاجة إلى صدق الحكم، ولا إلى صدق الجعل المساوق للتكوين والايجاد، بل إلى مجرد الاستناد إلى الشارع ولا اختصاص بعنوان الابقاء بطرف الوجود، بل استمرار كل مفروض على حاله في حالة أخرى بقاؤه.

وأما الثالث فختصر القول فيه: إن استحقاق العقاب عقلاً مترتب على مخالفة التكليف الواصل— أي ما قامت عليه الحجة— وعدم الوصول هنا قطعي، لا حاجة إلى تحقيق موضوعه بالتعبد، بل حقيقة التكليف الجدي منوطة عندنا بالوصول، فعدم الفعلية— هنا— قطعي، من دون حاجة إلى التعبد بعدم التكليف ظاهراً، لتحقيق عدم الفعلية، فإن عدم الفعلية— واقعاً— متحقق، فلا حاجة إلى التعبد المحقق له.

والتحقيق: إن استحقاق العقاب منوط بالتكليف ووصوله ومخالفته. وينتفي بانتفاء كل جزء من الأجزاء الثلاثة وجداناً أو تعبداً.

وقاعدة قبح العقاب بلا بيان مختصة بحيثية عدم الوصول، وعدم قيام الحجة والبيان. وأما عدم التكليف بنفسه، أو عدم المخالفة— مثلاً— فلا ربط لهما بقاعدة قبح العقاب بلا بيان. وعدم الاستحقاق— من جهتها— لا دخل له بعدم الاستحقاق من جهة عدم البيان. وكما أنه مع وصول التكليف الواقعي— حقيقة أو عنواناً— لا مجال للقاعدة، كذلك مع وصول عدمه— حقيقة أو عنواناً— لا مجال للقاعدة.

فعدم الاستحقاق— المرتب على استصحاب عدم التكليف— لا دخل له بعدم الاستحقاق من حيث عدم الوصول، حتى يقال: إن عدمه وجداني، بل هو من حيث عدم التكليف بنفسه، ومع إيصال عدمه— عنواناً تعبداً— لا تكليف يشك في ثبوته، ليكون لوصوله وعدم وصوله مجال، فليس مفاد القاعدة مرتباً على استصحاب عدم التكليف؛ ليقال بأن موضوعه ثابت لا حاجة إلى التعبد به.

وأما حكم العقل بعدم فعلية التكليف بعدم وصوله، فهو حكم العقل النظري من باب تقوم الدعوة والباعثية عقلاً بالوصول، وموضوعه التكليف، ومع إيصال عدمه— وفعلية عدمه— لا فعلية لوجوده، لا لتقوم الدعوة حينئذ بالوصول، بل لاستحالاته من باب عدم إمكان داعيين فعليين فعلاً وتركاً، وحكم العقل حينئذ بعدم الفعلية— بعدم

الوصول— لا يكون إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع. فتدبر جيداً.

[التنبيه التاسع]

(٩٤) قوله قدس سره: لا يذهب عليك أن عدم ترتب الأثر... الخ^١
لا يخفى عليك أن توهم كون الأصل مثبتاً—بالإضافة إلى الأثر العقلي، المترتب على الأثر الشرعي— لا مجال له؛ إذ لا وساطة للأثر العقلي لأثر شرعي.
نعم إذا ترتب أثر شرعي على أثر عقلي كان للتوهم مجال.
ودفعه بما أفيد: من أن الاستصحاب محقق لموضوعه، لا موجب للتعبد به حتى يكون مثبتاً، فلا استثناء من المثبت أصلاً.

[التنبيه العاشر]

(٩٥) قوله قدس سره: لا بد أن يكون كذلك بقاء... الخ^٢
لا يخفى عليك أن التعبّد حيث أنه في ظرف الشك، فلا بد أن يكون الثابت في ظرف الشك— حكماً أو موضوعاً— ذا حكم، إلا أنه حيث كان التعبّد بعنوان الإبقاء، فلذا يتوهم لزوم كونه كذلك حدوداً أيضاً.
وتوضيحه: إن حقيقة الاستصحاب، إن كان إبقاء الشارع للحكم أي لطبيعي الحكم، لا للحكم الواقعي؛ بدهاءة أن المجهول بقوله: «لا تنقض» شخص آخر من الحكم، لا نفس الحكم الواقعي بقاء، فلا بد حينئذ من ثبوت الحكم في زمان اليقين، حتى يكون جعل مماثلة في زمان الشك إبقاء للحكم، إلا أن الظاهر من الأخبار النهي عن النقض، والأمر بالإبقاء، لا إبقاء الشارع للحكم.
وكذا لو كان المراد من الإبقاء الواجب إبقاء مقتضى اليقين، أو إبقاء مقتضى المتيقن على اختلاف الوجهين المتقدمين في محله، فلا بد من أن يكون لليقين مقتضى عقلي، أو للمتيقن مقتضى جملي تشريعي، حتى يتصور إبقاؤه الواجب، لكن الظاهر من الأخبار هو النقض المضاف إلى نفس اليقين أو المتيقن عملاً بحيث يكون العمل عنوان النقض والإبقاء، لا متعلق النقض والإبقاء، فما هو اللازم للإبقاء—وهو اليقين، أو المتيقن— لا شبهة في ثبوته، وما هو عنوان الإبقاء وهو العمل لا ريب في أنه عنوان له حال البقاء وهو حال الشك، فلا يترتب حكم عملي إلا في ظرف البقاء، لا في ظرف الحدود. فافهم جيداً.

(١) الكفاية ٢: ٣٣١.

(٢) الكفاية ٢: ٣٣٢.

(٩٦) قوله قدس سره: فانه وإن لم يكن بحكم مجعول في الأزل... الخ^١
 عدم الحكم المجعول في الازل، في قبال قديمه؛ لبرهان حدوث العالم بأسره. وأما
 عدمه — بحيث لا ينافي حدوث وجوده — فهو ليس لاستحالة التكليف الجدي بملاحظة
 عدم المكلف، فانه فيما لا يزال أيضاً كذلك، مع أنه لاشبهة في جعل الأحكام كلية بعد
 شرع الشريعة، ولا يعقل جعل التكليف الحقيقي في الازل، وتأخر المجعول في ما لا يزال،
 عند وجود المكلف، واستجماعه للشرائط، فان الجعل والمجعول متحدان — بالذات —
 مختلفان بالاعتبار، فلا جعل حيث لا مجعول.

وأما عدم جعل الحكم الانشائي — بداعي جعل الداعي — مع عدم كونه مصداقاً
 لجعل الداعي في الأزل، فلا موجب لاستحالته، إلا أن الحكم المجعول — بهذا المعنى —
 لا موقع له منه تعالى شأنه، إلا في مرحلة الوحي بلسان جبرئيل عليه السلام على قلب
 النبي صلى الله عليه وآله؛ بدهاه عدم إمكان قيام مثله بذاته المقدسة فتدبر جيداً.

[التنبيه الحادى عشر]

(٩٧) قوله قدس سره: لإشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الأول
 وترتيب آثاره... الخ^٢
 أي آثار نفس عدمه، بأن يكون الزمان الأول — وهو ظرف الشك — ظرف التعبد
 وترتيب الأثر، لاعدمه المقارن للزمان الأول فانه — كتأخر وجوده عنه — لا يترتب عليه
 أثره إلا بالاصل المثبت.

وقد ذكر — قدس سره — لترتيب اثار التأخر طريقين.
 أحدهما — دعوى خفاء الوساطة بأن يكون الوساطة — وهو العدم في الزمان الأول —
 ملغى في نظر العرف، ويرون التعبد به تعبداً بنفس التأخر الملازم — عقلاً — للعدم في
 الزمان الأول، وعهدها على مدعيها.
 ثانيها — دعوى عدم التفكيك بين التنزيل في العدم، والتنزيل في التأخر، كما لا
 تفكيك بينها واقعاً.

والجواب: إن عدم التفكيك في التنزيل، إن كان مجرد الاستلزام العقلي واقعاً فلا بد
 من القول به في جميع اللوازم العقلية.

وإن كان لخصوصية في بعض الاستلزمات كالعلة التامة ومعلوها، وكالمتضامين

(١) الكفاية ٢: ٣٣٢.

(٢) الكفاية ٢: ٣٣٣.

على ما مر في البحث عن الأصل المثبت^١ فشيء منها غير منطبق على ما نحن فيه.
أما الأول فواضح؛ إذ لا علية لعدم الشيء في الزمان الأول لوجوده في الزمان الثاني،
فضلاً عن تأخره، فضلاً عن أن يكون بنحو العلية التامة.

وأما الثاني، فالمتضايغان هما التقدم والتأخر، فالتعبد بتقدم العدم على الوجود تعبد
بتأخر الوجود عن العدم، وأما العدم فليس مضافاً للوجود ولا لتأخره، حتى يكون التعبد
به تعبداً بمضايغه.

هذا في ترتيب آثار التأخر.

وأما ترتيب آثار الحادث في الزمان، فإن جعل الحادث صفة خاصة في الموجود في
الزمان الثاني، فلا يثبت باستصحاب العدم في الزمان الأول، كما أنه من حيث كونه
عنواناً ثبوتياً غير محرز وجداناً.

وفي تعليقه - المباركة^٢ على الرسائل - تصحيحه بما تقدم في ترتيب آثار التأخر من
حيث ثبوت الملازمة بين تنزيليها.

إلا أنه من الواضح أن عنوان الحادث، وإن كان مقابلاً لعنوان القدم، لكنه ليس
بمضايغ له، فالمتضايغ بلحاظ أن ذلك العنوان الثبوتي عنوان مسبوقية الوجود بالعدم،
والمسبوقية مضايغة للسابقة، فيكون كالتقدم والتأخر.

فحينئذ يرد عليه ما ذكرناه آنفاً من أن المضائغ - لعنوان المسبوقية - هي
السابقة، ولا تعبد بها، ليكون تعبداً بالمسبوقية، وذات السابق لا يضايغ لذات المسبوق
ولا للمسبوقية.

وإن جعل الحادث مركباً من وجود متأخر وعدم سابق، فيحزر العدم السابق
بالأصل، والوجود اللاحق بالوجدان.

لكنه إنما يجدي للحادث المقابل للقدم، وأما الحادث المقابل للبقاء فلا، لأن المحرز
بالوجدان في الزمان الثاني مجرد وجوده الأعم من الحادث والبقاء، والأصل لا يثبت أنه
حادث - أي موجود يكون بداية وجوده هذا الزمان - فتدبر.

(٩٨) قوله قدس سره: كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما بنحو خاص من

التقدم... الخ^٣

(١) تقدم في التعليقة: ٨٩.

(٢) ص ٢١٦، ذيل قول الشيخ قده في التنبية السابع «إلا ان يقال ان الحادث هو الوجود المسبوق بالعدم»

(٣) الكفاية ٢: ٣٣٤.

توضيحه: إن موضوع الحكم إذا كان أمراً وجودياً خاصاً بخصوصية التقدم، أو التأخر، أو التقارن، وكان هذا الخاص بوجوده المحمولى موضوعاً للأثر، فعدمه — سواء كان من قبيل عدم العنوان بعدم معنونه، أو كان عدم المبدأ بعدم موضوعه، أو كان عدم الإضافة بين ذات الموضوع وعرضه بعدم طرفيها — له حالة سابقة، فاستصحاب عدمه في نفسه جار، ولا يسقط إلا بالمعارضة؛ لترتب الأثر على موجود آخر باحد الأوصاف، أو على وجود الشيء بوصف آخر، مقابل له، بأن كان لتقدمه أثر، ولتأخره أثر آخر.

ومما ذكرنا يتضح أن عدم المتقدم — كعدم التقدم وهكذا — له حالة سابقة. وإن كان هذا الخاص بوجوده الرابط — أي كون الشيء متقدماً رتب عليه أثر فظاهر المتن أنه لا حالة سابقة لعدمه.

وهو إنما يصح إذا أريد التعبد بعدمه: إما بنحو العدم والملكة بنحو الموجبة المعدولة المحمول، أي كونه غير متقدم، وإما بنحو السلب والايجاب بنحو السالبة المحصلة، ولكن بانتفاء المحمول.

وأما إذا أريد مجرد عدم كونه متقدماً — أي نفي المأخوذ على وجه الربط — حيث لا موجب لأزيد من نفي موضوع الأثر، وهو متحقق بسلب الربط، ولو بسلب موضوعه، فاستصحاب عدم الرابط جار في نفسه، فان نقيض الوجود الرابط عدم الرابط، لا العدم الرابط، لتلايكون له حالة سابقة.^١

ولبعض أعلام العصر^٢ تفصيل بوجه آخر، وهو أن الموضوع إذا كان مركباً من العرض ومحلّه، فوجوده ناعتي، وعدمه كذلك، فاستصحاب عدمه المحمولى لا يجدي إلا على الأصل المثبت، وإذا كان مركباً من عرضين محل واحد، أو محلين، فليس وجود أحدهما للأخر ناعياً، فلا يجب أن يكون عدمه كذلك؛ فيجدي استصحاب عدمه المحمولى.

وقد تعرضنا في تعليقة البراءة لبيانه ودفعه في مسألة إصالة عدم التذكية، وبيننا هناك وجوه الخلط فيه.^٣

إلا أن الذي استقر عليه رأيه أخبر^٤ وبني جريان الاستصحاب وعدمه عليه هنا

(١) انظر ج ٤: التعليقة ٤٢

(٢) هو المحقق الثاني «قدّمه» في التنبيه التاسع من الاستصحاب: «فوائد الاصول ج ٢: ٥٣٢ وج ٤: ١٨٦».

(٣) ج ٤: التعليقة: ٤٢.

(٤) كما في اجود التقريرات: ج ٢: ٤٢٤ «التنبيه التاسع من الاستصحاب».

: هو أن العرض وإن أمكن لحاظ وجوده بنحو المحمولية دون الناعية ، إلا أن البرهان يقتضي لحاظ الناعية في خصوص مقام جزئيته للموضوع المركب منه من محله؛ لأن المحل: إما أن يلاحظ بالاضافة إلى عرضه مطلقاً، أو يلاحظ بالاضافة إليه مقيداً بضده، أو يلاحظ مقيداً بوجوده.

والأولان محال؛ للزوم الخلف من فرض جزئيته للموضوع. والأخير يثبت المطلوب لفرض تقيده به المساوق لناعيته.

ويندفع أولاً — بأنه أيضاً مبني على مساوقة الناعية للرابطة ومفاد كان الناقصة، مع أن وجود العرض ناعتي — سواء لوحظ محمولياً وبنحو مفاد كان التامة، أو رابطاً وبنحو كان الناقصة — فالمحمولية مقابلة للرابطة لا للناعية.

وثانياً — لو سلمنا أن مراده من الناعية هي الرابطة — على خلاف الاصطلاح — إلا أن الجزئية للموضوع لا تقتضي الرابطة، فيمكن أن يكون الموضوع مركباً من الجسم وبياضه، لا من الجسم وكونه أبيض، فالجزئية غاية مقتضاها أنه لو لم يكن البياض لا يترتب الأثر، لا أنه لو لم يكن الجسم أبيض لا يترتب عليه الأثر، حتى يقال: لا يقين بالعدم الرابط.

(٩٩) قوله قدس سره: وأخرى كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر...

الخ^١

فاستصحاب عدم في الشق الأول من باب التعبد بعدم موضوع الحكم. وفي الشق الثاني تعبد بنفس موضوع الحكم.

وحيث أنه (قدس سره) فصل ما بين عدم المأخوذ على وجه الربط والعدم المجمولي بعدم اليقين في الأول وثبوت اليقين في الثاني، وجعل المانع عن الاستصحاب في الثاني عدم إتصال زمان الشك بزمان اليقين، فلا بد من التكلم في مقامين، أحدهما في ثبوت اليقين في الثاني، دون الأول.

وتوضيحه: إن زمان الحادث، إما أن يلاحظ قيداً لنفس عدم، بحيث يكون عدم — الذي هو موضوع الحكم — حصّة من طبيعي عدم، وإما أن يلاحظ قيداً لنفس المعدوم. فالعدم — الذي هو موضوع الحكم — عدم الحصّة.

فان لو حظ على الوجه الأول، فهذه الحصة لا يقين بها سواء لو حظت بنحو الرابطة، أو بنحو المحمولية، لأن فرض عدم المحمولى ولو بعدم زمان الحادث الآخر حتى يكون متيقناً — خلف، من فرض تقييد نفس عدمه به، وحمل عبارة الكتاب على هذا الوجه بلا موجب.

بل هو في نفسه غير معقول؛ لأن مقولة (متى) — وكون الشيء في زمان، زيادة على كون نفسه — مخصوصة بطرف الوجود، والعدم لا شيء، فلا كون نسبي له.

وإن لو حظ على الوجه الثاني، فتارة — يلاحظ عدم نفس الكون النسبي مع انخفاض ما له ألكون النسبي كما هو ظاهر العبارة، حيث قال (قدس سره): ولا يقين بحدوثه كذلك. وأخرى — يلاحظ عدم ماله الكون النسبي بجملة؛ وحينئذ إن لو حظ عدم كون الحادث في زمان الآخر — بنحو الموجبة المعدولة المحمول — فلا يقين به سابقاً.

وإن لو حظ نفس عدم الكون النسبي، فاليقين به سابقاً بعدم موضوعه ثابت.

وإن لو حظ على الوجه الثاني — وهو عدم ماله الكون النسبي:

فتارة — يلاحظ بنحو السالبة بانتفاء المحمول، فلا يقين به، فمتى لم يكن في فرض

وجود موضوعه في زمان الآخر؟

وأخرى — يلاحظ بنحو عدم المحمولى، ولو بنحو السلب بانتفاء الموضوع فاليقين

بمثله، لا مانع منه.

فما أفاده (قدس سره) من التفصيل وجيه على الوجهين الآخرين وأولهما أوفق بعبارته، إلا أن فرض التفصيل لا يتوقف عليه، بل يصح على الوجه الأخير أيضاً. هذا هو الكلام في المقام الأول.

وثانيهما — في اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين، والمراد اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن، والا فاليقين والشك مجتمعان في زمان واحد في باب الاستصحاب.

والوجه في اعتباره هو ان التعبد الاستصحابي تعبد بعنوان الابقاء، ولازمه اتصال الموجود بالتعبد مع الموجود بالحقيقة، لكونه متيقناً، وإلا لكان تعبداً بالوجود فقط لا بابقاء الوجود، ولذا لو أيقن بوجود شيء في زمان، ثم أيقن بعدمه في زمان آخر، ثم شك في الوجود في زمان ثالث، لم يكن هذا الشك شكاً في البقاء، ولا الجري العملي على طبقه إبقاء عملياً للوجود. وأما وجه تطبيقه على ما نحن فيه، فهو أننا لو فرضنا — في مسألة الاسلام والموت — أزمنة ثلاثة: كان الأول زمان اليقين بعدمهما معاً، وكان الثاني

والثالث— أحدهما زمان الاسلام، والآخر زمان الموت، فإذا كان الزمان الثاني— المتصل بزمان اليقين— زمان حدوث الموت، كان عدم الاسلام فيه— وهو المشكوك— متصلاً زمانه بزمان اليقين بعده، وإذا كان زمان حدوث الاسلام هو الزمان الثالث، كان عدم الاسلام فيه، وهو المشكوك منفصلاً زمانه عن زمان اليقين بعده. وهكذا الأمر في عدم الموت في زمان حدوث الاسلام، فانه كذلك، فالتمسك بعموم (لا تنقض) — في كل من العدمين الخاصين— يكون تمسكاً بالعام في الشبهة المصدقية.

وفيه أولاً: إن المفروض في المثال انفصال زمان ذات المشكوك عن زمان المتيقن، لا انفصال زمان المشكوك — بما هو مشكوك — عن زمان المتيقن، والذي يضر بالاتصال المعتبر هنا هو الثاني، دون الأول.

أما— إن المفروض ذلك فلأن غاية ما هنا إن زمان حدوث الحادث الآخر هو الزمان الثالث من الأزمنة الثلاثة المفروضة واقعاً، لا بما هو مشكوك .

وأما— إنه لا يضر هذا الانفصال الواقعي، فلأن الثبوت الواقعي ليس مناطاً لتحقيق كلا ركني الاستصحاب، فكما أن الثبوت السابق ليس مناطاً لركنه الأول، وهو اليقين، بل لابد من كونه متيقناً، وهو الثبوت في أفق اليقين المقوم له، كذلك الثبوت الواقعي ليس مناطاً لركنه الثاني، وهو الشك، بل الثبوت في أفق الشك، وهو الذي يتقوم به الشك في البقاء، فلا يجب أن يكون زمان حدوث الحادث الآخر متصلاً واقعاً بزمان اليقين به، بل يجب أن يكون زمان العدم في زمان الحادث الآخر— بما هو مشكوك — متصلاً بزمان اليقين به، وهو كذلك . فان الزمان الثاني المتصل بزمان اليقين يحتل فيه بقاء العدم على حاله، وأن يكون هو زمان الحادث الآخر، وأن يكون زمان ذلك العدم— باعتبار المعدوم— هو الزمان الذي يحتل أنه زمان الحادث، فهذا الزمان الثاني— تطبيقاً— زمان الشك في عدم الاسلام مثلاً في زمان الموت.

والبرهان على هذا التطبيق أنه: لو التفت إلى بقاء العدم في زمان الحادث الآخر في الزمان الثاني، فإما أن يتيقن به، أو يتيقن بخلافه، أو يشك فيه، ومع فرض انتفاء الأولين لا شك في تعيين الثالث، وليس اليقين بزمان الحادث الآخر جزءاً لموضوع الأثر، المرتب على العدم في زمانه، وإلا كان الموضوع مقطوع الارتفاع، لا محتمل الوقوع ويشك في اتصاله وانفصاله، لأن عدم اليقين بزمان الحادث الآخر وجداني.

هذا— إذا كانت الشبهة، من حيث عدم اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن.

وأما إذا كانت الشبهة احتمال انتقاض اليقين السابق — بكل منها — باليقين الاجمالي بحدوثه في الزمان الثاني، فهو أمر آخر، لا ربط له بعدم تحقق أحد ركني الاستصحاب.

وقد بينا سابقاً وسيجيئ — إن شاء الله تعالى — في مسألة تعارض الاستصحابين^١ أن اليقين — المجهول ناقضاً لليقين — هو اليقين التفصيلي، والا لما كان للاستصحاب مجال في أطراف العلم الاجمالي — ولولم يكن معارضة — لفرض تقوم أحد ركنيه بالشك المحض، لا مطلقه المجامع مع العلم الاجمالي، وقد أقمنا البرهان على هذا المعنى مراراً، فراجع. وثانياً — إنه سيأتي — إن شاء الله تعالى — في آخر هذه المسألة^٢ أن الأمر في اتصال زمان الشك باليقين أوسع من ذلك، وأنه لا يجب اتصال زمان المتيقن — بما هو متيقن — بزمان المشكوك بما هو مشكوك .

وثالثاً — إن مبنى اليقين المفروض وجوده هنا — لفرض حصر الاشكال في الاتصال — على اليقين بالعدم في زمان الحادث الآخر ولو بعدم الحادث الآخر، كما هو لازم العدم المحمولي، ولولاه لما كان هناك يقين. فان كان هذا المعنى كافياً في طرف اليقين، فلم لا يكفي في طرف الشك، إذ لا يزيد الثبوت التعبدي على الثبوت الحقيقي، وعليه فعدم كون الزمان الثاني واقعاً زمان الحادث الآخر، غير ضائر بالشك في بقاء مثل هذا المتيقن. فتدبر جيداً.

(١٠٠) قوله قدس سره: يكون مترتباً على ما إذا كان متصفاً بكذا... الخ^٣ لكنك قد عرفت في مجهولي التاريخ ان نفي مثل هذا الموضوع بنحو السالبة بانتفاء الموضوع متيقن ونقيض الوجود الرابط عدمه لا العدم الرابط فراجع^٤ ما قدمناه.

(١٠١) قوله قدس سره: مترتباً على عدمه الذي هو مفاد ليس التامة... الخ^٥ لم يتعرض (قدس سره) لما هو مفاد ليس الناقصة، ولعله لوضوح حكمه مما تقدم في مجهولي التاريخ أو لادراجه فيما تقدم آنفاً بتعميم ما إذا كان متصفاً بكذا لما إذا كان متصفاً بكونه متقدماً مثلاً، ولما إذا اتصف بعدم كونه في زمان الآخر.

(١) يأتي في التعليق: ١٢٣ ذيل قول الماتن «قده» «فالظاهر جريانها فيما لم يلزم منه»

(٢) التعليق: ١٠٦... ذيل قول الماتن «قده» «لعدم احراز الحالة السابقة المتيقنة المتصلة»

(٣) الكفاية ٢: ٣٣٧.

(٤) تقدم في التعليق: ٩٨.

(٥) الكفاية ٢: ٣٣٧.

(١٠٢) قوله قدس سره: لا اتصال زمان شكه بزمان ... الخ^١

لأن المحذور سابقاً لعدم إحراز زمان حدوث الآخر، وحيث أنه هنا محرز، فالشك في عدم المجهول شك في عدمه في زمان معلوم التاريخ تطبيقاً.
لا يقال: حيث يشك في تقدم المجهول على المعلوم وتأخره عنه؛ فالزمان المتصل بزمان المعلوم — المتقدم عليه — زمان الشك ولا بد من التعبد بعدمه، مع أنه ليس زمان حدوث الآخر.

لأننا نقول: نفس العدم، وإن كان مشكوكاً إلا أن الموضوع — وهو العدم في زمان الحادث الآخر — لا شك فيه، للقطع بعدم كونه زمان الآخر، فلا شك في هذا الزمان تطبيقاً في العدم في زمان الآخر، بل تقطع أن الموضوع غير متحقق، فالزمان المزبور زمان القطع ببقاء العدم المزبور على حاله، وزمان الشك حينئذ متصل بزمان اليقين.

(١٠٣) قوله قدس سره: دون معلومه لانتفاء الشك فيه في زمان ... الخ^٢

لأن زمان المجهول الذي هو ظرف للعدم المعلوم لا يخلو عن أحد الأزمنة الثلاثة: إما قبل التاريخ المعلوم، أو مقارناً له، أو بعده، فإن كان قبله، فعدم المعلوم مقطوع، لا مشكوك، وإن كان مقارناً له، أو بعده، فوجوده مقطوع، لا مشكوك، فلا شك في عدم المعلوم في زمان حدوث المجهول بنحو التطبيق على أحد الأزمنة.

ويمكن أن يقال — بناء على ما أفاده (قدس سره) — في مجهولي التاريخ:

إن عدم المعلوم في الزمان السابق على التاريخ، وإن كان مقطوعاً به، إلا أن عدمه في زمان الآخر مشكوك — أي العدم الخاص مشكوك — وإن كان نفس عدمه مقطوعاً به، فلا مانع منه إلا محذور عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين، حيث لم يحرز أن هذا الزمان زمان حدوث الآخر، ليكون الشك في العدم الخاص منطبقاً على الشك في عدمه في هذا الزمان.

وبالجمله حال العدم — في طرف المعلوم — كحال العدم في مجهولي التاريخ من حيث اليقين والشك وعدم الاتصال.

(١٠٤) قوله قدس سره: وإنما الشك فيه باضافة زمانه ... الخ^٣

(١) الكفاية ٢: ٣٣٧.

(٢) الكفاية ٢: ٣٣٧.

(٣) الكفاية ٢: ٣٣٧.

ظاهرة (قدس سره) — بقرينة أن موضوع الكلام هو عدم الحادث في زمان الآخر، لا مطلق عدمه، وبقرينة ما رتبته على الفقرة من جريان الاستصحاب تارة، وعدمه أخرى، وبقرينة ما سيأتي إن شاء الله تعالى منه قدس سره من اعتبار خصوصية ناشئة من إضافة أحد الزمانين إلى الآخر، كالتقدم وضديه — هو أن المراد ليس مجرد ملاحظة العدم مضافاً إلى زمان الآخر في هذه الفقرة، بل اضافته إليه من حيث كونه قبله أو بعده.

فان عدم كون الحادث — قبل زمان الآخر، أو بعده — غير مجرد كون العدم ملحوظاً في زمان الآخر، ليقال: لا شك في عدم المعلوم في أحد الأزمنة، بل الشك في عدم كونه قبله أو بعده، وفي مثله يجري الاستصحاب تارة إذا لوحظ عدم التقدم أو التأخر بنحو المحمولي، لليقين به سابقاً، ولا يجري أخرى إذا لوحظ عدم كونه متقدماً أو متأخراً بنحو الرابط أو عدمه في فرض الموضوع، فانه لا يقين به.

والفرق بين هذا الشق، والشق المتقدم — في طرف الوجود — أن موضوع الأثر هناك هو وجود التقدم؛ والتعبد بعدمه تعبد بعدم الموضوع، وموضوع الأثر هنا نفس عدم التقدم مثلاً، فالتعبد به تعبد بالموضوع، فلا تداخل في الاقسام.

نعم لما كان اليقين بعدم التقدم، أو عدم كونه متقدماً لا يتفاوت حاله — ثبوتاً ونفيًا — بين كون موضوع الأثر طرف الوجود، أو طرف العدم، فلذا قال قدس سره: (فقد عرفت جريانه فيها تارة وعدم جريانه كذلك أخرى) أي في طرف الوجود آنفياً.

(١٠٥) قوله قدس سره: ولا بين مجهوله، ومعلومه في المختلفين ... الخ

أي المختلفان من حيث العدم المحمولي، والعدم الرابط، وشبهه، فانه إن أخذ عدم التقدم محمولياً جرى الأصل في المجهول، والمعلوم، وإن أخذ رابطياً لم يجر في المجهول، ولا في المعلوم، فلم يبق في البين ما يفترق فيه المعلوم عن المجهول، إلا إذا لوحظ العدم في زمان الآخر فقط، من دون إضافة خصوصية التقدم وشبهه؛ فان الأصل في المجهول جار، وفي المعلوم غير جار، إما لانقضاء الشك، كما ذكره (قدس سره) أو لعدم الاتصال، كما ذكرناه.

ثم اعلم أنا ذكرنا في البحث عن الاستصحاب في الأمور التدريجية: أن الفعل المقيد بزمان — إذا لم يؤخذ فيه عنوان ثبوتي يجب إحرازه وجداناً، أو تعبداً، بل كان مجرد كون الشيء في زمان خاص — فاحراز أحدهما وجداناً والآخر تعبداً كاف في تحقق

الموضوع^١.

فنعقول فيما نحن فيه: إن الأثر لو كان مترتباً على وجود شيء في زمان شيء آخر، أو عدمه في زمان الآخر، فهو، وإن كان بنحو الوجود الربطي أو عدمه في فرض ثبوت الموضوع، لكنه يكفي سبق عدمه في كل من الحادثين، ولا حاجة إلى سبق عدم الخاص، ولو بفرض ثبوت موضوعه، وحينئذ، فإن لم يكن ترتب الأثر منوطاً بالتطبيق، فالعدم المسبوق يستصحب إلى زمان الحادث الآخر المحقق واقعاً، كما إذا علمنا بالكرية في زمان، وملاقات النجس في زمان آخر، فهما مسبوқан بالعدم، فيستصحب عدم الكرية إلى زمان ملاقات النجس، وأثره الانفعال، ويستصحب عدم ملاقات النجس إلى زمان تحقق الكرية، وأثره عدم انفعال الماء، فيتعارضان، ولا حاجة إلى تطبيق التعبد بعدم كل منها في الساعة الأولى أو الثانية.

وإن كان ترتب الأثر منوطاً بالتطبيق، كما إذا غسل ثوب متنجس بالماء بوروده عليه في الساعة الأولى، فإنه يحتاج إلى التعبد بعدم الكرية في هذه الساعة للحكم بانفعال الماء بملاقاة الثوب المتنجس، فيأتي شبهة عدم الاتصال.

ومن الأول مسألة الشك في تقدم إسلام الوارث على موت مورثه وعدمه، فإنه لا حاجة في الحكم بآثره أو عدمه على تطبيق عدم إسلامه أو عدم موت مورثه على زمان خاص، بل يستصحب عدم إسلامه إلى زمان موت مورثه، كما يستصحب حياة المورث وعدم موته إلى زمان إسلام الوارث واقعاً، فالمقيد تعبدي والمقيد وجداني، وإن لم ينطبق ذلك المتعبد به، أو هذا الوجداني على زمان خاص.

(١٠٦) قوله قدس سره: لعدم إحرار الحالة السابقة المتيقنة المتصلة... الخ ٢
فهنا ليس زمان المتيقن متصلاً بزمان المشكوك، وفي ما تقدم لم يكن زمان المشكوك متصلاً بزمان اليقين، مع أن الإبقاء لا يعقل إلا مع الاتصال، وعدم إحرار الاتصال يلزم عدم إحرار عنوان الإبقاء الذي هو موضوع الحكم.

وهنا كذلك حيث لم يعلم أن الحالة المتصلة بحال الشك في الطهارة والحديث هي حالة الطهارة المتيقنة حتى يكون رفع اليد عنها نقضاً والجري على وفقها إبقاء، أو حالة الحدث، حتى لا يكون كذلك وبالعكس في الحدث.

(١) تقدم في التعليقة: ٧٢.

(٢) الكفاية ٢: ٣٣٨.

ولا يجري فيه ما ذكرناه سابقاً من أن العبرة باتصال زمان المشكوك بما هو مشكوك، لا بذاته؛ لأن المشكوكية في كل من الساعتين كانت هناك وجدانية، وبرهانية، دون ما نحن فيه؛ لأن عدم اليقين التفصيلي — في كل من الساعتين — وجداني، فزمان المتيقن — بما هو متيقن — غير متصل بزمان المشكوك بما هو مشكوك .

والتحقيق: إن ثبوت الشيء واقعاً ليس ملاكاً للحكم الاستصحابي، ولا ارتفاعه واقعاً ملاكاً لعدمه، بل ثبوت العنواني — المقوم لليقين — ملاك جريانه، وثبوت خلافه العنواني المقوم لليقين بخلافه — ملاك عدم جريانه، وانتقاض اليقين باليقين .
والفروض اليقين بالطهارة سابقاً، والشك في بقائها فعلاً، لافي حدوثها، وكذلك بالاضافة إلى الحدث . ومع اليقين بالطهارة والشك في بقائها وعدم تحلل الناقض لليقين، لا معنى لدعوى عدم كون الجري العملي على وفقها إبقاء .

ولزوم كون الطهارة موجودة تحقياً في زمان معين، وموجودة تعبداً في زمان معين آخر متصل بذلك الزمان — حتى يكون وجودها التعبدي بقاء لوجودها التحقيقي، ويرتب الأثر عليها في الزمان الثاني إبقاء لها عملاً — بلا ملزم بعد عدم تحلل اليقين الناقض .

[التنبيه الثاني عشر]

(١٠٧) قوله قدس سره: «وإما الأمور الاعتقادية التي كان المهم ... الخ»
الكلام تارة — في استصحاب حكم الأمر الاعتقادي، وأخرى — في استصحاب موضوع ذلك الأمر الاعتقادي .

أما الأول، فلو فرض الشك فيه — بعد اليقين به سابقاً — جرى فيه الاستصحاب — سواء كان الواجب من الأفعال القلبية والأعمال الجنائية، وهو عقد القلب الذي فصلنا الكلام في حقيقته ومباينة سنخه مع سنخ اليقين في آخر مباحث الظن^٣، أو كان من الصفات النفسانية القابلة للتحصيل بمقدماتها — وهو العلم والمعرفة — واليقين بالوجوب سابقاً والشك فيه لاحقاً — وإن كان مجرد الفرض — إلا أن سبق اليقين بعدم الوجوب أولاً، أو في أوائل انعقاد الشريعة، والشك بعده، في غير الأصول الضرورية، كبعض تفاصيل القبر والبرزخ والمعاد — ليس مجرد الفرض .

ولا فرق في الجري العملي على طبق اليقين، أو المتيقن بين العمل الجسداني والعمل

(١) تقدم في التعليقة: ٩٩ .

(٢) الكفاية ٢: ٣٣٨ .

(٣) تقدم في ج ٣: التعليقة ١٦٤ ذيل قول الماتن قده «من الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والانقياد له» .

الجنائي، ولا بين العمل المباشر والتوليدي، فتسمية بعض الأعمال بالفروع، وبعضها بالأصول لا توجب فرقاً في القبول للتعبد الاستصحابي والجري العملي.

وأما الثاني، فما هو قابل لدعوى اليقين به سابقاً، والشك في بقاءه لاحقاً هي الامامة والنبوة ليتعبد بآثارها.

فتقول: أما الامامة، فان كانت بمعنى الرياسة المعنوية الكبرى في الدين والدنيا، المنبعثة عن كمال نفسه المقدسة التي من شؤونها الروحانية وساطتها للفيض، وكونها مجرى الفيض النازل من سماء عالم الربوبية. وعليه ينطبق كمال الانطباق قولهم عليهم السلام: (مجارى الأمور بيد العلماء بالله)^١ دون الفقيه الذي هو — بما هو فقيه — عالم بأحكام الله لا بالله، فحينئذ لا شك في زوالها^٢ لا بالموت ولا بمجيئ إمام لا حق، كما سيجيئ في النبي صلى الله عليه وآله.

وإن كانت بمعنى الرياسة المجعولة تشريعاً من الله تعالى في أمور الدنيا والدين، فهي حينئذ من المناصب المجعولة، وتزول بالموت، إذ لا معنى لاعتبارها له عليه السلام بعد موته، مع عدم امكان تصديه بعالم البشرية للتصرفات الدينية والدينية المتعلقة بنظم البلاد، وتكميل العباد، فاذا شك في موته فلا محالة يشك في إمامته فعلاً.

وحينئذ إذا كان الواجب هو عقد القلب على إمامته، فالأثر المترتب على التعبد بحياته وجوب عقد القلب على إمامته. وإذا كان الواجب معرفته بالامامة، فظاهر المتن أنه لا يترتب عليه هذا الأثر؛ لأن الشك في حياته مع اليقين بامامته فعلاً متنافيان.

ويمكن أن يقال: إن التعبد بالأمور الاعتبارية الشرعية — التي منها المناصب المجعولة — محقق لها في ثاني الحال، فقتضى استصحاب الملكية أو ما تترتب عليه الملكية إيجاد اعتبار مماثل للاعتبار الواقعي فعلاً، لا ايجاب ترتيب آثار ذلك الاعتبار فقط، ومع وجوده فعلاً يكون وجوده فعلاً ملزوماً لليقين به فعلاً، ولا منافاة بين اليقين بوجود الاعتبار المماثل فعلاً مع الشك في بقاء الاعتبار الواقعي، للشك في حياته واقعاً.

وأما ايجاب تحصيل معرفته بمقدماته التي منها تحصيل اليقين بحياته واقعاً، ليكون التعبد بحياته تعبداً بتحصيل معرفته بالامامة واقعاً الممكنة بمقدماتها، فغير معقول، إذا كان ايجاب تحصيل معرفته مطلقاً، لأن تحصيل اليقين بحياته يوجب انتفاء التعبد

(١) المستدرک: الباب ١١ من ابواب صفات القاضي: الحديث ١٦.

(٢) لأن بقاءها متيقن.

الاستصحابي، فيلزم من وجود التعبد الاستصحابي — الموجب لتحصيل اليقين بالحياة — عدم التعبد الاستصحابي وهو محال.

وهكذا الأمر إذا كان وجوب تحصيل اليقين بالامامة مشروطاً باليقين بالحياة وعلى تقدير حصوله؛ لأن هذا التقدير ضد التعبد الاستصحابي، ولا يعقل أن يقتضي التعبد ما يتوقف على ما يضاذه فتدبر.

وأما النبوة، فإن كانت من الصفات الواقعية، ومرتبة عالية من الكمالات النفسانية، وهو تلقي المعارف الالهية، والأحكام الدينية من المبادئ العالية، بلا توسط بشر، فيكون النبوة من النبأ، والنبى فعيل بمعنى المفعول، فصيرورة نفسه المقدسة بجلى المعارف والأحكام معنى بلوغها درجة النبوة. فالشك في بقائها حينئذ؛ لأحد أمور:

إما انحطاط نفسه المقدسة عن هذه الدرجة، أو زوالها بالموت، أو مجيء نبي لاحق. والكل غير معقول؛ لأن هذه الملكة ليست كسائر الملكات التي لها درجة التخلق، بل لها درجة التحقق.

والمعرفة الشهودية، وما ينبعث عنها، لازوال لها خصوصاً بالموت؛ فإنه لا يزال سائر الملكات الراسخة، فضلاً عن هذه الملكة الشامخة، كيف والدنيا مزرعة الآخرة، والمعرفة بذر المشاهدة، فكيف يعقل زوالها بالموت، وصيرورة النفوس العالية بالملكات السامية كالنفوس العامية بالموت الذي لو لم يوجب قوة المشاهدة لم يوجب ضعفها.

وأما زوالها بمجئي نبي لاحق — ولو كان أكمل — فبديهي الفساد، إذ كمال شخص أو زيادته لا يوجب زوال كمال شخص آخر أو نقصه، وعليه فلا شك في بقاء النبوة بهذا المعنى حتى يستصحب.

ثم على فرض الشك في بقائها، فالأثر المهم: تارة — وجوب الاعتقاد بنبوته. وأخرى — وجوب تصديقه فيما أتى به. وثالثة — بقاء شريعته.

ومن الواضح عدم ترتب ما عدا الأول، فإن التعبد بنبوته فعلاً تعبد بوجوب الاعتقاد بها فعلاً.

وأما تصديقه فإن كان فيما أتى به، فهو من آثار نبوته في حال حياته، لا من آثار بقاء نبوته بعد موته.

وإن كان فيما يأتي به، فهو في فرض موته غير معقول.

ومنه تبين حال لزوم إطاعته في أوامره ونواهيه، فإنه لا موضوع له بعد موته.

وأما بقاء شريعته، فإنه ليس من آثار بقاء نبوته، فإنه لا تزول شريعة نبي بموته بل

ولا بمجئي نبي لاحق. بل بمجئي نبي صاحب شريعة، فليس بقاء شريعته من آثار بقاء نبوته، كي يترتب على استصحاب نبوته.

وإن كانت النبوة من المناصب المجعولة، بمعنى أن موضوع وجوب الاعتقاد هذا المعنى، لا كونه ذا صفة كذائية، وإن كان كذلك، وكان هو المخصص لاعتبار هذا المنصب له من بين سائر العباد.

فتحقيق الحال فيها إن النبوة القابلة للاعتبار هي النبوة بالمعنى الفاعلي، لا المعنى المفعولي، فإن كونه ممن أنبأه الله—تعالى—بمعارفه وأحكامه واقعي لا اعتباري.

نعم جعله مخبراً ومبلغاً عن الله تعالى وسفيراً—تشرعياً—إلى خلقه قابل للاعتبار، فله منصب المبلغية، والمخبرية، والسفارة، وإن كان لم يبلغ أحداً بعده.

والنبوة بهذا المعنى تفارق الرسالة بالاعتبار، فإن كونه مبعوثاً من قبله تعالى، لكونه مبلغاً عنه لا عينه، إلا أن النبوة بهذا المعنى تختص بمن أعد لتبليغ الأحكام الأصولية والفرعية.

مع أن من انبياء السلف (سلام الله عليهم) من لم يكن كذلك، ويجب الاعتقاد بنوية جميع الانبياء دون من أعد للتبليغ.

ثم من الواضح أن النبوة المجعولة تزول بالموت، إذ لا معنى لاعتبار المبلغية والسفارة للميت بحسب العادة، إلا أن حالها حال النبوة غير المجعولة في أن التعبد بنبوته فعلاً—للسك في زوالها بالموت—لا يترتب عليه إلا وجوب الاعتقاد بنبوته، وأما التصديق فيما أتى به، فيجتمع مع القطع بزوالها فعلاً، كما أن بقاء شريعته يجامع القطع بموته، بل القطع بمجئي نبي لاحق.

نعم التعبد ببقاء هذا المنصب المجعول—عند الشك في حياته ومجئي نبي صاحب شريعة—ملازم لبقاء شريعته، وعدم نسخها بشريعة أخرى، إذ اعتبار المبلغية للأحكام بالاضافة إلى كافة الأنام، كما هو شأن من كان صاحب شريعة مع مجئي صاحب شريعة كذلك لغو، فالتعبد بمبلغية مثل هذا النبي ملازم عادة لبقاء شريعته وعدم مجئي صاحب شريعة أخرى. فتدبر.

(١٠٨) قوله قدس سره: لا موقع لتشبه الكتابي باستصحاب نبوة... الخ^١

بيانه: إن تمسك الكتابي بالاستصحاب، تارة—من باب الزام المسلم وأخرى

— من باب إقناع نفسه، فالمستصحب هو المسلم على الأول، والكتابي على الثاني.
ولا مجال للأول، فإن فرض كون الخصم مسلماً ينافي فرض كون ما يرويه
الكتابي مسلماً عنده، ولا إلزام جدلاً إلا في المسلمات، ولو عند الخصم بالخصوص.
وعليه فلا شك في انقطاع نبوة موسى، ونسخ شريعته، ولا استصحاب إلا مع
اليقين، والشك من المستصحب.

وأما الثاني وهو استصحاب الكتابي لعمل نفسه.
ففيه تفصيل، وهو: إن ناسخية شريعة نبينا — صلى الله عليه وآله — لشريعة موسى
عليه السلام إن كانت باعتبار جميع أحكام شريعته نظراً إلى ما قدمنا سابقاً إن الحكم
المجعول لا موقع له إلا موقع الوحي، وهو مقام إنشائه على لسان جبرئيل عليه السلام على
قلب النبي صلى الله عليه وآله والوحي إليه، حيث لا يعقل قيام الانشاء بداعي البعث
بذاته المقدسة، وعدم معقولة الإرادة التشريعية في مقام ذاته المقدسة كما أشرنا إلى
وجهه مراراً.

ومن الواضح أن الحكم المجعول في شريعة نبينا — صلى الله عليه وآله — إن كان
مماثلاً لما في شريعة موسى عليه السلام، فهو غيره من حيث الشخص وعينه من حيث
طبيعي الحكم، ولا معنى لبقاء شخص الحكم الموحى إلى موسى — عليه السلام — في
شريعة نبينا — صلى الله عليه وآله — بحيث يكون نبينا — صلى الله عليه وآله — تابعاً
لموسى — عليه السلام — في هذا الحكم ومأموراً باتباعه.

كيف؟ ولو كان موسى — عليه السلام — حياً لما وسعه إلا اتباع نبينا — صلى الله
عليه وآله — فلا محالة يكون الحكم المجعول في هذه الشريعة — مماثلاً أو مخالفاً — حكماً
موحى به إلى نبينا — صلى الله عليه وآله — ويجب اتباعه، إنه^٢ أوحى به نبينا
— صلى الله عليه وآله — لا من حيث أنه أوحى به موسى عليه السلام وحيث أنه
يمثله في طبيعي الحكم.

ربما يقال: إن بعض ما في الشرائع السابقة لم ينسخ في هذه الشريعة، وحيث أنه غيره
شخصاً، فالحكم الموحى إلى موسى عليه السلام مثلاً حقيقة غير باق في هذه الشريعة.

وعليه فالكتابي، وإن فرض أنه على يقين وشك من بقاء شريعة موسى عليه السلام
إلا أنه لا دليل له على التعبد بالبقاء، لأن حكم التعبد بالبقاء في شريعته في نفسه

(١) تقدم في التعليقة: ٩٦.

(٢) أي «من حيث أنه».

— كسائر الأحكام — مشكوك البقاء، ولا معنى لإبقاء سائر الأحكام بما هو مشكوك البقاء.

والتعبد بالبقاء في شريعة نبينا صلى الله عليه وآله، وإن كان ثابتاً إلا أن استناد الكتابي إليه يلزم الالتزام بهذه الشريعة الناسخة للشريعة السابقة، فيلزم من ابقاء شريعة موسى عليه السلام بحكم شريعتنا عدم ابقائها وهو محال.

ومنه تبين ما في بعض كلمات شيخنا العلامة (قدس سره) من دوران أحكام شريعة موسى عليه السلام بين كونها أحكاماً واقعية، أو ظاهرية بسبب حجية الاستصحاب في الشريعتين.

لما عرفت: من أن حجية الاستصحاب في الشريعة السابقة — كسائر أحكامها — مشكوك البقاء، وحجيته في شريعتنا لا يجدي للكتابي، حيث يلزم من وجوده العدم، فيستحيل أن يكون تلك الأحكام ظاهرية، بناء على بقاء شريعة موسى عليه السلام؛ لعدم مجيئ شريعة أخرى، ويستحيل أن يكون أحكاماً واقعية، بناء على عدم بقاء شريعة موسى عليه السلام بمجيئ شريعة لاحقة ناسخة.

وإن كانت ناسخية شريعتنا للشرائع السابقة باعتبار المجموع، لا باعتبار الجميع، كما هو المعروف، فحينئذ للاستصحاب في نفسه مجال؛ لأن الاستصحاب غير منسوخ في هذه الشريعة — على اعتراف المسلمين — فللكتابي الاستناد إلى هذا الحكم الغير المنسوخ قطعاً في ابقاء بقية أحكام شريعة موسى عليه السلام المشكوك البقاء، وحينئذ يصح دعوى أن سائر الأحكام إما واقعية أو ظاهرية.

وعليه فلامناص في دفع الاستصحاب الابان الاصل لا يجري قبل الفحص. اما بالنظر الى بقاء شريعة موسى عليه السلام فواضح، لأن الاصل لا يجري في الشبهات الحكيمة قبل الفحص.

وأما بالنظر الى النبوة بمعنى المنصب المجهول: فتارة — لأجل الشك في زوالها بموت النبي. وأخرى — لأجل الشك في مجيئ نبي لاحق يشك في نبوته. فبالنظر إلى الأول لا مانع من الأصل، ولا يجب الفحص عن موته وحياته إلا أنه ليس محلاً للكلام.

وبالنظر إلى الثاني يجب الفحص — وإن كانت الشبهة موضوعية — لأن مثل هذا الموضوع يجب الفحص عنه عقلاً بالنظر إلى معجزة من يدعي النبوة كما حقق في محله. فاستصحاب النبوة للزوم عقد القلب على نبوته مفيد، غير مقيد بالفحص،

واستصحاب عدم نبوة من يدعي النبوة أو استصحاب نبوة النبي السابق — الملازم عادة لعدم مجيئ نبي صاحب شريعة — بالنسبة إلى هذا الأثر غير جارٍ قبل الفحص فتدبر جيداً.

(١٠٩) قوله قدس سره: إلا إذا علم بلزوم البناء... الخ^١

أي مادام هو في طريق الفحص، كما هو مقتضى سياق الكلام. إلا أن هذا الحكم الظاهري، كسائر الأحكام قابلة للنسخ، فهو بنفسه أيضاً مشكوك البقاء، ولا فرق في ورود الاشكال بين إنشاء النبي السابق لهذا الحكم أو إخباره عنه، بتوهم وجوب تصديقه، بل القطع بصدقه، وذلك لأن القطع بصدقه من حيث ثبوت الحكم في شريعته، وهو غير مناف لنسخ هذا الحكم المخبر عنه المقطوع بصدقه فيه، فلا مجال إلا للاحتياط مادام في صراط الفحص. فتدبر.

[التنبيه الثالث عشر]

(١١٠) قوله قدس سره: والتحقيق أن يقال: إن مفاد العام تارة... الخ^٢

توضيح المقام إن مدار التمسك بالعام ليس على ملاحظة قطعات الزمان قيداً مقوماً لموضوع الحكم، بحيث يكون إكرام زيد في كل يوم إكرامات متعددة بعدد الأيام، بل إذا لوحظ الزمان متقطعاً، وجعل كل قطعة ظرفاً مستقلاً لثبوت الحكم، لكان ذلك كالمقوم؛ لأن تعدد الظرف يستلزم تعدد المظروف، وتعدد الحكم يستلزم تعدد الموضوع، فالعبرة بتقطع الزمان الموجب لتعدد الموضوع تارة بلا واسطة، وأخرى معها.

كما أن مدار الاشكال — على الاستدلال بالعام — ليس وحدة الحكم — حقيقة ولباً — وحدة شخصية، إذ الواحد الشخصي يستحيل تعدد إطاعته وعصيانه، ومن الواضح أن مثل «أوفوا بالعقود» — مع ملاحظة الزمان بوحدته ظرفاً لاستمراره — ليس الأمر بوفائه واحداً شخصياً؛ بداهة أنه لو وُفي بعقد خاص في زمان، ولم يَف به في زمان آخر كان مطيعاً تارة وعاصياً أخرى، ولو كان الحكم واحداً شخصياً، لما كان له إطاعة بالوفاء في زمان، بل باستمرار الوفاء في الزمان المستمر.

فالمراد بالوحدة هي الوحدة الطبيعية — في مقام الجعل والاثبات — وإن تعدد في الواقع، بمعنى أن المتكلم كما يقصد تارة الانشاء بداعي البعث شخصاً إلى فعل واحد، كذلك يقصد أخرى الانشاء بداعي البعث طبيعياً وُسْخاً، فيتحقق منه طبيعي البعث

(١) الكفاية ٢: ٣٤١.

(٢) الكفاية ٢: ٣٤١.

المتعلق بطبيعي الفعل، ويستلزم في مقام التحليل العقلي تعلق فرد من طبيعي البعث بفرد من طبيعي الفعل، ولذا يتعدد إطاعته وعصيانه.

فالعبارة في تعدد الاطاعة والمعصية بمرحلة البعث حقيقة، والعبارة في التخصيص ونحوه بمرحلة الجعل ومقام الاثبات؛ فانه مقام انعقاد الظهور.

وعليه فان لوحظ قطعات الزمان معددة للموضوع — بلا واسطة أو معها — لم يكن خروج فرد من أفراد العام موجباً لانثلام ظهوره في شموله لسائر الافراد.

وإن لوحظ الزمان بوحده ظرفاً لتعلق طبيعي الحكم بطبيعي الموضوع، بمعنى أن طبيعي الوفاء بهذا العقد فرد من العام، وطبيعي الوفاء بالعقد الآخر فرد آخر منه وهكذا. فاذا خرج فرد من هذا العام — في الجملة — فلا شك في انثلام ظهوره في شموله لهذا الفرد، فان الوفاء به في زمان آخر ليس من جملة أفراد، بل فرده طبيعي الوفاء بهذا العقد، وقد فرض عدم شموله له بما هو فرد له.

بل يلزم من شموله له — بعد خروجه في زمان — تعدد الواحد واتصال المنفصلين واستمرار المنقطع، كما عن شيخنا الاستاذ — قدس سره — في تعليقه الأنيقة^١ على الرسائل، ولذا بنى هنا وهناك على صحة الاستدلال بالعام إذا كان التخصيص من الابتداء، أو في الانتهاء دون الأثناء.

إذ مقتضى الأولين كون مبدأ هذا الواحد المستمر من ذلك الزمان المتيقن خروج ما قبله، وإن منتهى هذا الواحد المستمر هذا الزمان المقطوع بخروجه، فلا يلزم إثنية الواحد، ولا اتصال المنفصل، بل الحكم الوجداني لموضوع وحداني على استمراره ووحده.

مع أنه لو صح ما أفيد في الاثناء للزم تبعض الواحد وتجزئ البسيط في الابتداء والانتهاء، كما سيأتي^٢ إن شاء الله تعالى.

والذي ينبغي أن يقال هو إن للعام الذي لوحظ الزمان الواحد ظرفاً لاستمرار حكمه كقوله تعالى: «أوفوا بالعقود»^٣ حيثيتين: حيثية عمومه وشموله للوفاء بكل عقد، وحيثية إطلاقه الأزمامي من حيث خصوصيات الزمان الوجداني، فمقتضى عمومه أن الوفاء بهذا

(١) ص ٢٢٥: ذيل قول الشيخ «قده» «الحق التفصيل في المقام بان يقال...»

(٢) في نفس هذه التعليقة.

(٣) المائدة: ٢.

العقد الملحوظ فرداً واحداً— في قبال الوفاء بسائر العقود— مشمول للموجب في الجملة، ومقتضى إطلاقه أن هذا الحكم ثابت لهذا الفرد— كسائر الأفراد— في هذا الزمان المستمر من دون تخصصه بوجود خصوصية محددة له، ولا بعدمها.

فإن أريد التمسك ببحيثة عمومه، فالأمر كما مر، حيث أن الواحد لا يعقل أن يكون خارجاً وداخلاً، بل خروج الواحد إذا ثبت، فباللازمة العقلية يقال بخروجه بقول مطلق، ولا يعقل الشك في شمول هذا الحكم للمعول له أصلاً.

وإن أريد التمسك ببحيثة إطلاقه، فلا بد من بيان الفارق بين هذا المطلق ومقيده، وسائر المطلقات ومقيداتا، مع أنه لا فارق أصلاً، إذ ليست وحدة الزمان— المعول ظرفاً لثبوت طبيعي الحكم لطبيعي الوفاء مثلاً— وحدة شخصية، كي يتوهم أن الواحد الشخصي غير قابل للتقييد.

فإن طبيعي الحكم المنحل إلى أحكام متعددة يستحيل أن يكون ظرفه شخصياً، بل واحد طبيعي، فيكون طبيعي الحكم المتعلق بطبيعي الموضوع في طبيعي زمان وحداني بوحدة طبيعية كمظروفه ومتعلقه، والواحد الطبيعي قابل للتقييد الذي يجعله حصّة، والحصّة وحدتها الطبيعية واستمرارها محفوظة، فيكون المطلق والمقيد بمنزلة دال واحد من الأول على ظرفية حصّة طبيعية للحكم الطبيعي، الثابت لموضوع كذلك.

وربما يتخيل الفرق بين هذا المطلق وسائر المطلقات.

بتقريب: إن سائر المطلقات لها جهات عرضية من كون الرقبة مثلاً مؤمنة أو كافرة، ومن حيث كونها عالمة أو جاهلة، وهكذا. فلاحظة تلك الجهات، وإطلاق الحكم بلحاظها غير مناف لشيء.

بخلاف ما نحن فيه، فإن الزمان الواحد المستمر ليس بنفسه ذا أفراد متكثرة إلا بالتقطيع، وملاحظته بنحو التقطيع والإطلاق من جهة قطعاته خلف فإن المفروض عدم النظر إليه بنحو التقطيع، فلا معنى لإطلاقه من تلك الجهات حتى يخرج جهة منه. ويبقى إطلاقه من سائر الجهات محفوظاً، فمعنى إطلاقه ليس إلا جعل الزمان الوحداني المستمر— دون زمان خاص— ظرفاً للحكم، وبمجيء المقيد، ولو في الجملة يختل هذا الإطلاق.^١

ويندفع: بأن الإطلاق ليس جمعاً بين القيود، حتى يكون مرجعه إلى جعل الحكم في كل قطعة قطعة، ليكون خلفاً، بل إلى ملاحظة خصوصيات هذا الطبيعي الوحداني،

وعدم جعل وجودها ولا عدمها دخیلاً في الحكم، كما هو معنى الاطلاق اللابشرطي القسمي، فالنظر إلى قطعات الزمان وعدم تقييد طبيعي الزمان بها — وجوداً أو عدماً — معنى، والنظر إليها وجعلها ظروفاً للحكم معنى آخر، وما هو خلف هو الثاني دون الأول، والا فلاحظة الزمان الوجداني المستمر مهملاً — في مقام جعل الحكم الحقيقي جدياً — محال. وملاحظته منقطعاً خلف. وملاحظته لا بشرط قسمياً لا يعقل إلا بالنظر إلى الخصوصيات الموجبة وجوداً وعدمياً لكونه بشرط شيء، ولكونه بشرط لا.

كما أن تخيل عدم صحة التقييد لكونه فرع انعقاد ظهورات للعام المطلق — من حيث قطعات الزمان — والمفروض أن المطلق له ظهور واحد في معنى واحد مستمراً، وبعد رفع اليد عنه لا ظهور يتمسك به.^١

مندفع: بأنه لا تعدد للظهور هنا، ولا في سائر المطلقات، ولا في العمومات، بل للفظ — وضعاً أو اطلاقاً — ظهور واحد في معنى واحد، سواء كان ذلك المعنى الواحد متكرراً بالذات، أو واحداً بالذات، وإنما التخصيص والتقييد لقيام حجة أقوى من الحجة على ذلك المتكرر بالذات أو المتحد بالذات، باخراج فرد من الأول، أو جعل الثاني حصة خاصة مع بقاء الظهور الوجداني على حاله في جميع المقامات.

وأما حديث تعدد الواحد، والاتصال بعد الانفصال، حتى يوجب الفرق بين التخصيص من الابتداء والانتها، وبين التخصيص في الاثناء.

فالجواب عنه: إن الوحدة: تارة — تلاحظ في مقام الثبوت، وفي مرحلة الخارج، فالمفروض — كما مر^٢ برهاناً — تعدد الحكم الجدي؛ لتعدد إطاعته وعصيانه.

وأخرى — تلاحظ في مقام الاثبات، وفي مرحلة الجعل، والتعدد في هذه المرحلة يجعل شخصين من البعث، أو حصتين منه، ووحده به يجعل طبيعي البعث، أو جعل حصة منه بدالاً واحد عليها أو بدالين كما مر.

والاستمرار الزماني هنا ليس بلحاظ استمراره خارجاً بعدم تخلل زمان بين زمانين، بل بلحاظ جعل ظرف واحد لهذا الحكم الوجداني، لا جعل حصتين من طبيعي الظرف، فوحده في هذه المرحلة، وعدم تفرقه أجني عن تعدده في الخارج، وتخلل العدم بين زماني ثبوت الحكم قبلاً وبعداً.

(١) راجع درر الاصول ج ٢: ٢٠٦.

(٢) في صدر هذه التعليقة.

ولا فرق في انحفاظ وحدة الحكم ووحدة ظرف ثبوته جعلاً بين أن يكون الظرف الوجداني طبيعي الزمان، أو حصة منه، كما لا فرق — في تخصصه بحصة — بين كونه كذلك بدالاً واحداً أو بدالين.

ومن البين أنه لو أمر باكرام زيد — مثلاً — في يوم الجمعة مطلقاً بحيث لوحظ يوم الجمعة ظرفاً لحكم وحداني متعلق بطبيعي الاكرام، فانه لا شبهة في وحدة الحكم واستمراره في ظرفه — وهو يوم الجمعة — من دون تخصصه بحصة خاصة من طبيعي يوم الجمعة، مع أن كل يوم جمعة منفصل عن جمعة أخرى خارجاً.

فكذا لو أمر باكرام زيد في طبيعي الزمان ما عدا الجمعة، فانه ظرف واحد، وان تخلل العدم بين أزمنة ثبوت الحكم خارجاً، وإلا فلوبني على ملاحظة الخارج، للزم من تقييده من أول الأمر مثلاً — مع ظهور القضية في ثبوت الحكم بالوفاء من حين انعقاد العقد — تبعض الواحد وتجزى البسيط، والواحد لا يتبعض، والبسيط لا يتجزئ، وحيث أنه ليس الثبوت الخارجي ملاك الوحدة، والتعدد، والاستمرار، والانقطاع، بل الثبوت في مرحلة الجعل، فكما لا تعدد، ولا انقطاع في هذه المرحلة، كذلك لا تبعض ولا تجزي فيها.

ومن جميع ما ذكرنا تبين صحة الاستدلال باصالة الاطلاق عند الشك في تقييد زائد، ولا مجال للاستصحاب في هذا القسم، كما لا مجال له في القسم الآخر المبني على كون الزمان ملحوظاً بنحو التقطيع الموجب لتعدد الحكم والموضوع جعلاً، فتدبره فانه حقيق به.

ولبعض أعلام العصر^١ تقريب برهاني لعدم جواز الاستدلال بالعام بل حمل عليه كلام الشيخ الأعظم (قدس سره).^٢

محصلة: إن استمرار الحكم من العوارض المتأخرة عن ثبوت الحكم، ونسبته إليه كنسبة العرض إلى موضوعه، وما كان كذلك يستحيل أن يكون الدليل المتكفل لجعل الحكم متكفلاً للأمر المتأخر عن جعل الحكم، فالعموم الزماني فوق دائرة الحكم، لا كاطلاق المتعلق تحت دائرة الحكم، فلا يعقل أن يكون لدليل الحكم إطلاقاً بالاضافة إلى الأمر المتأخر عن جعله، بل لابد من أن يكون بدليل آخر.

(١) هو المحقق النائيني «قده» راجع فوائداصول: ج ٤: التنبيه الثاني عشر، ص ١٩٩.

(٢) الرسائل: ٣٩٥ «التنبيه العاشر».

ومن البين — أيضاً — أن الدليل المتكفل لجعل الاستمرار، إنما هو بنحو القضية الحقيقية، التي موضوعها الحكم، وعمومها الاستمرار، والمحمول مرتب على ثبوت موضوعه، لا أنه متكفل لثبوته، لاستحالة تكفل الأمر المتأخر عن ثبوت شيء لثبوت ذلك الشيء مع أن ثبوته متفرع على ثبوته.

وعليه — فلا يمكن التمسك باطلاق دليل الحكم، حيث لا يعقل إطلاقه، ولا يمكن التمسك بدليل الاستمرار، لأن ثبوت موضوعه مشكوك على الفرض، للشك في التخصيص بعد خروج الحكم في أحد الأزمنة. هذا ملخص مرامه.

أقول: أما عدم تكفل دليل الحكم لاستمراره، فتوضيح الجواب عنه:

إن الاستمرار — تارة — مساوق للبقاء، الذي هو فرع وحدة الوجود، المتحد مع الایجاد بالذات، فلا يعقل أن يكون مجعولاً بجعل آخر؛ لأن تعدد الجعل يقتضي تعدد المجمعول، والتعدد منافي للبقاء؛ إذ لا تعدد إلا بفرض تحلل العدم، ومعه يكون الموجود الثاني حادثاً آخر، لبقاء للحادث الأول. وحديث تأخر الاستمرار عن ذات المستمر — في الاستمرار بمعنى البقاء — لا يضر شيئاً؛ لأن البقاء والحادث عنوانان لموجود واحد، باعتبار سبقه بالعدم، وعدم عروض العدم عليه، فكما أن تأخر عنوان الحادث لا يستدعي جعلاً آخر، بل يستحيل اقتضاؤه له، كذلك تأخر عنوان البقاء. وهذا المعنى لا تفاوت فيه بين الموجودات التكوينية والموجودات التشريعية، والجاعل كما يجعل ملكية مؤقتة، كذلك يجعل ملكية لأموتة، بل مرسله يجعل واحد، وكذا الزوجية المؤقتة، والزوجية الدائمة، فكذا اعتبار الإيجاب والتحریم، فينشئ وجوباً مؤقتاً تارة ووجوباً مرسلماً ممتداً أخرى.

واحتياج الممكن إلى العلة — في بقائه كاحتياجه إليها في حدوثه — لا يقتضي تعدد الجعل، بل يقتضي بقاء الجعل ببقاء علته المتقوم بوجودها وجود المعلول.

وأخرى — يكون الاستمرار بلحاظ الكون النسبي، الذي هو من مقولة (متى) وهي من الاعراض القائمة بموضوعاتها، فليس تأخرها عن الحكم تأخر العنوان عن المعنون، بل تأخر العرض عن موضوعه، إلا أن تأخر العرض عن موضوعه تأخر بالطبع لا تأخر عن الموضوع بالزمان.

بل لا يعقل أن يكون تأخر الكون النسبي الزماني بالزمان، وإلا لم يكن له — في زمان — ذلك الكون النسبي.

ومن البين — أيضاً — إن الأمر المتقدر بالزمان يستحيل أن ينفرد كونه النسبي

بالجعل، بل جعله يستتبع جعل متاه^١ وكونه النسبي، فهما مجعولان بجعلين لا ينفك أحدهما عن الآخر، فالجاعل للزوجية يستحيل أن يجعل الزوجية أولاً ثم يجعلها ذات وقت -قصير، أو طويل، أو دائماً. مضافاً إلى اختصاص المجعولات التشريعية بوجه آخر، وهو أن الوجوب مثلاً في نفسه طبيعة مهملة، فإذا كان النظر مقصوراً على نفس ذاته، كان ماهيته -من حيث هي- لا موقع لحمل شيء عليه إلا حل ذاتياته في مقام الحدود.

وإذا كان النظر خارجاً عن مقام ذاته بارادة جعله في زمان، فلا بد من أن يتعين بأحد انحاء التعين من: شرط شيء، أو بشرط لا، أو لا بشرط-المسمى بالبلا بشرط القسمي- ويستحيل جعله بلا تعين، ولا جعله أولاً ثم جعله متعيناً، لرجوع جعل الأول إلى جعل اللامتعين وهو محال.

ومن جميع ما ذكرنا تبين أن جعل الاستمرار-بأي معنى كان- لا يعقل أن يكون منحاذاً ومنفرداً عن جعل ذات المستمر، من دون فرق بين المجعولات التكوينية والمجعولات التشريعية، وأن التأخر الطبيعي لا ينافي المعية الزمانية، بل لا ينافي الاتحاد في الوجود كما حقق في محله.

وأما ما افاده من عدم كفاية الدليل المتكفل للاستمرار.

فجمل الجواب عنه إن استمرار الشيء فرع ثبوته بالجملة لافرع ثبوته في الزمان الثاني والثالث؛ فان ثبوته -فيما بعد- عين استمراره وبقائه، لا أنه مما يتفرع عليه استمراره.

وعلى هذا -فنقول: حيث أن المفروض وجود العموم الافرادي المتكفل لحكم كل فرد فرد في الجملة، فإذا شك في استمرار الحكم لفرد-من جهة الشك في أصل التخصيص- فبالعموم الافرادي تحقق ثبوته في الجملة، وبالدليل الدال على استمرار الحكم تثبت بقاءه.

وإذا شك في الاستمرار للشك في مقدار التخصيص، فبناء على مسلك الشيخ الأعظم (قدس سره)^٢ من خروج الفرد في زمان، فهو في قوة عدم الدليل على ثبوت أصله.

وأما بناء على ما سلكناه من عدم خروج الفرد وعدم ورود التخصيص على العموم الافرادي، بل الخروج في بعض الازمنة تقييداً لطبيعي الزمان الذي لوحظ ظرفاً للحكم وجعله حصّة، فحينئذ يمكن التمسك باطلاق الدليل المتكفل لحكم الافراد، وبالدليل

(١) أي زمانه.

(٢) الرسائل: ٣٩٥ «التبني العاشر».

الدال على استمرار كل حكم، لفرض عدم خروج الحكم الثابت أصله عن تحت العموم، فافهم واستقم.

(١١١) قوله قدس سره: نفيًا وإثباتًا في غير محله... الخ. ١

أما إطلاق كلامه (قدس سره) نفيًا من طرف الاستدلال بالعام الذي أخذ الزمان ظرفًا لاستمراره، فانه يصح فيما إذا كان التخصيص في الاثناء، دون ما إذا كان من الابتداء، أو الانتهاء.

وأما إطلاق كلامه (قدس سره) نفيًا من طرف إجراء استصحاب حكم الخاص — في قبال العام الذي أخذ فيه الزمان قيدًا — فانه إذا كان حكم الخاص بنحو الظرفية — لا بنحو القيدية — وسقط العام المزبور عن الحجية بالمعارضة. فلا محالة يصح إجراء استصحاب حكم الخاص، فان مقتضيه موجود والمانع فيه مفقود.

وأما إطلاق كلامه — إثباتًا — من طرف استصحاب حكم الخاص الذي في قبال العام، الذي أخذ فيه الزمان ظرفًا لاستمراره، فانه غير صحيح؛ لأن المخصص: تارة يكون فيه الزمان أيضا — كالعام — ظرفًا لثبوت حكمه. وأخرى — يكون قيدًا لموضوعه؛ فان كان من قبيل الأول صح الاستصحاب، وإن كان من قبيل الثاني، فلا يصح لتعدد الموضوع.

والانصاف: إن كلام الشيخ (قدس سره) مسوق لمانعية العام عن الاستصحاب — تارة — وعدم مانعيته أخرى، فسقوطه بالمعارضة — الموجبة للرجوع إلى الاستصحاب — غير مناف لمانعيته في نفسه على تقدير ثبوته، كما أن عدم وجود المقتضي للاستصحاب — بأخذ الزمان في الخاص قيدًا أيضًا — غير مناف لعدم مانعية العام في نفسه، إذا كان الزمان ظرفًا لاستمرار حكمه.

فلا إطلاق لكلامه (رحمه الله) — إثباتًا ونفيًا — إلا من حيث الفرق بين التخصيص في الاثناء وغيره.

لكنك قد عرفت أن التحقيق اتحادهما في الحكم — نفيًا وإثباتًا — كما مر آنفًا.

[اعتبار بقاء الموضوع]

(١١٢) قوله قدس سره: لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع... الخ. ٢.

(١) الكفاية ٢: ٣٤٣.

(٢) الكفاية ٢: ٣٤٥.

توضيح الكلام وتنقيح المرام ببيان أمور:

منا — إن مورد التعبد الاستصحابي هو المتقين سابقاً، المشكوك لاحقاً والشك في المتيقن بنفسه — دون غيره ولومثله — يقتضي اتحاد المشكوك والمتيقن من جميع الجهات المعبرة فيما هو المهم للمستصحب.

ومنه يظهر أن لزوم هذا الاتحاد من أجل إضافة الشك إلى المتيقن، لا من أجل إضافة الشك إلى بقائه، فلوفرض تعلق الشك بثبوت المتيقن — كما في قاعدة اليقين — لكان مقتضياً للاتحاد أيضاً، فيعلم أن إضافة الشك إلى البقاء في لزوم الاتحاد مستدرك . ثم أنه من البين: أن ثبوت المستصحب — لمعرضه في ظرف اليقين والشك — لازم، دون ثبوته خارجاً؛ إذ لا يتقوم اليقين بوجوب شيء بثبوت الوجوب لذلك الشيء خارجاً؛ بداهة: إن اليقين والشك يتقومان بمتعلقهما، — كائناً ما كان — في ظرف ثبوت اليقين، والشك، لا في الخارج عن أفق النفس، فاذا فرض أن المتيقن ثبوت شيء لشيء لم يكن مقتضى قاعدة الفرعية — القاضية بأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له — تحقق المثبت له في الخارج حتى يجب إحراز موضوع المستصحب ومعرضه في الخارج.

بل ثبوت شيء لشيء خارجاً يستدعي ثبوت المثبت له في الخارج — كثبوت القيام لزيد —، وثبوت شيء لشيء ذهنياً يستدعي ثبوت المثبت له ذهنياً — كثبوت الكلية والنوعية للانسان — وثبوت شيء لشيء في ظرف اليقين والشك يستدعي ثبوتها العنواني المقوم لصفتي اليقين والشك، لا ثبوتها الأجنبي عن ما هو المقوم لليقين والشك، والتعبد الاستصحابي لا يدور مدار الواقع بل مدار اليقين والشك .

ومنا — إن المستصحب ليس دائماً ثبوت شيء لشيء، حتى يتوهم لزوم إحراز المثبت له خارجاً لقاعدة الفرعية، بل ربما يكون ثبوت الشيء كوجود زيد مثلاً، ومعرض الوجود نفس الماهية، والماهية موجودة بالعرض، والوجود موجود بالذات، ولا ثبوت للماهية في حد ذاتها، وحيث لا ثبوت لها، فلا حدوث لها، ولا بقاء لها، فانها خصوصيتان في الوجود، فلا معنى لإحراز بقائهما مع الشك في وجودها.

وتوهم تقررها غفلة عن كون التقرر وجودها في الذهن، بنحو عدم اعتباره معها، وإلا فالثبوت الحقيقي منحصر في العيني والذهني.

بل التحقيق: إن حال جملة من الأمور — التي تعد من ثبوت شيء لشيء — حال

الوجود الذي ليس هو إلا ثبوت الشيء، وذلك جميع الاحكام المتعلقة بأفعال المكلفين، فان الصلاة المعروضة للوجوب ليست بوجودها الخارجي، ولا بوجودها الذهني معروضة للوجوب، للبراهين المذكورة في مبحث اجتماع الأمر والنهي وغيره مراراً، بل بوجودها العنواني المقوم للارادة التشريعية، أو للبعث الاعتباري، فلا ثبوت لها في مرحلة موضوعها إلا بثبوت شوقي أو اعتباري، وحيث لا ثبوت لها في حد ذاتها، فلا معنى لإحراز بقائها، بل اللازم مجرد اتحاد المتيقن والمشكوك، سواء كان المتيقن ثبوت شيء لشيء أو ثبوت شيء.

ومنها — إن المستصحب إذا كان وجود الشيء، فهو على قسمين:

أحدهما — ما يكون حقيقته غير قابلة للحركة والاشتداد، فوحدة وجوده — في ظرف اليقين والشك — تستدعي وحدة ما يضاف إليه، وإلا لم يكن المشكوك عين المتيقن. ثانيها — ما يكون حقيقته قابلة للحركة والاشتداد من مرتبة إلى مرتبة، كالحركة من حد الضعف إلى الشدة، أو من نوع إلى نوع آخر، كما في الحركة من الخضرة إلى الصفرة، ومن الصفرة إلى الحمرة، أو من المنوية إلى الدموية، ومنها إلى اللحمية، وهكذا. وهذا القسم لا منافاة بين وحدة وجودها — من مبدأ الحركة الى منتهاها — مع تبدل ما يضاف إليه الوجود من مرتبة الى مرتبة، ومن نوع الى نوع، فلا بد — حينئذ — أن يلاحظ أن الأثر المهم للمستصحب يترتب على وجود ذلك الشيء بمرتبة منه، أو على نفس وجوده — بأية مرتبة كان — أو على وجود نوع منه، أو على وجود الجامع بين أنواعه، فلا يضر القطع بتبدله لو كان باقياً على الثاني، دون الأول. وإن كان ظاهر تعليقه شيخنا العلامة قدس سره^١ أن القطع بالتبدل غير ضار مطلقاً، لكنه ينبغي حمله على ما ذكرنا من ترتب الحكم على الجامع بين المراتب أو بين الأنواع.

وأما توهم: أن اختلاف الماهيات المنتزعة كاشف عن تعدد الوجود، وقياس المورد

بوجود زيد وعمر.

فهو غفلة عن قبول بعض الحقائق للحركة والاشتداد، ومقتضاه انحفاظ الموضوع في الحركة، والاتصال في الوجود. وعليه فاستصحاب وجود الشيء بمرتبه — مثلاً — استصحاب الفرد، واستصحاب وجود الجامع بين المراتب — للقطع بتبدله لو كان — من استصحاب الكلي، وقد مرّ وجهه في مبحث استصحاب الكلي فراجع^٢.

(١) ص ٢٣٠: ذيل قول الشيخ قده «الاول بقاء الموضوع».

(٢) تقدم في التعليقة: ٦٩ «ذيل قول الماتن «قده» «فانه يقال: الامروان كان كذلك ألا ان الخ».

ومنها — إنه لا فرق فيما ذكرنا — من كفاية اتحاد المتيقن والمشكوك ، دون لزوم بقاء الموضوع — بين ما إذا كان المستصحب هو الوجود المحمولي أو الوجود الرابط ، سواء كان الشك في الثاني مسبباً عن الشك في وجود المثبت له ، كالشك في ثبوت القيام لزيد المسبب عن الشك في وجود زيد ، أو لم يكن الشك فيه مسبباً عنه ، بل عن غيره .
وعن بعض أجلة العصر — في مقام الايراد على إطلاق كلام شيخنا الاستاذ — قدس سره — الفرق بين الصورتين بعدم جريان الاستصحاب في الأولى وجريانه في الثانية. ٢

وملخصه: إن مفاد موضوع الحكم في الوجود الرابط ثبوت القيام لزيد في فرض وجوده خارجاً ، فإن كان ثبوت القيام له — مع إحراز وجود زيد خارجاً — مشكوكاً ، فيجربى فيه استصحاب ثبوته له المتيقن سابقاً . وإن كان ثبوته — ونفس وجود زيد خارجاً — مشكوكاً بشكيتين مستقلين ، من دون إستناد الأول إلى الثاني ، فاللازم إجراء الاستصحاب فيها ، أما وجود زيد لفرض اليقين به سابقاً والشك فيه لاحقاً ، وأما ثبوت القيام له على فرض وجوده ، فإنه على الفرض شاك في ثبوت القيام له في فرض وجوده .
بخلاف ما إذا كان الشك في ثبوت القيام له مستنداً إلى الشك في وجوده ، فإنه لا شك له في ثبوت القيام لزيد في فرض وجوده ، حتى يستصحب ، بل قاطع بقيامه في فرض وجوده .

ولا يجدي استصحاب وجوده لاثبات التعبد بقيامه ، لأن ثبوت القيام له في فرض وجوده من لوازمه العادية لا الشرعية .
وبالجمله ما هو موضوع الأثر غير مشكوك ، وما هو مشكوك لا يترتب عليه موضوع الأثر شرعاً .

والجواب: إن موضوع الحكم إذا فرض مركباً من وجود محمولي ووجود رابط ، وهو وجود زيد وثبوت القيام له ، فالأمر كما مر ، حيث أن استصحاب وجوده المحمولي لا يغني عن وجوده الرابط ، وبالعكس ، إلا أن هذا المعنى لا دخل له بمقابلة الوجود الرابط للوجود المحمولي ، بل هذا من أجل تركيب الموضوع وبساطته .

وفرض موضوعية الوجود الرابط ليس إلا فرض موضوعية ثبوت القيام لزيد ، وهذا

(١) في تعليقه المبارك في الرسائل: ٢٢٩ .

(٢) راجع در الاصول ج ٢: ٢٠٧ .

الفرض يستدعي تقوّم الموضوع بطرفين، لا أنه يستدعي جزئية فرض وجود زيد لموضوع الحكم، فالمصحح لاجراء الاستصحاب — في ثبوت القيام لزيد — ليس كونه مشكوكاً في فرض وجوده، بل كون هذا المعنى البسيط، وهو ثبوت القيام لزيد مشكوكاً، فلا حاجة إلى أصليين فيما إذا كان كل منها مشكوكاً.

وأما ما أفيد في صورة التسبب: أن ثبوت القيام لزيد في فرض وجود زيد ليس مشكوكاً. فغريب إذ — بناء عليه — هو في فرض وجود زيد ليس مشكوكاً، وفي فرض عدمه أيضاً ليس مشكوكاً، فإين الشك في الثبوت الرابط المسبب عن الشك في المرتبط به؟؟

بل إنما لا يشك في بقاء ثبوت القيام لزيد في ظرف إحراز وجوده، كما لا يشك في ارتفاعه في ظرف إحراز عدمه، وأما مع عدم إحرازه، فهو شك فعلاً في الوجود الرابط — بقاء وارتفاعاً — والمفروض عدم تركيب الموضوع كما مر.

(١١٣) قوله قدس سره: والاستدلال عليه باستحالة انتقال العرض... الخ^١
 حاصل الدليل أن عنوان الاستصحاب ابقاء نفس المتيقن، فاما أن يراد إبقاؤه في موضوعه فهو المطلوب، وإما أن يراد إبقاؤه في غير موضوعه، فهو من باب انتقال العرض من موضوعه المتقوم به إلى موضوع آخر، وإما أن يراد إبقاؤه لا في موضوع، فهو مناف لكونه عرضاً، إذ يستحيل أن يكون ما حقيقته متقومة بموضوعه لا في موضوع.^٢
 و أورد عليه شيخنا قدس سره في تعليقه^٣ إن المحال هو الانتقال والكون بلا موضوع بحسب وجود العرض حقيقة، لا بحسب وجوده تبعداً.

وملخصه: إن مقتضى العنوان، وإن كان بقاء نفس المتيقن إلا أنه لبتاً جعل ما يماثله أو ما يماثل حكمه، فلا يلزم شيء من المحالين بعد عدم البقاء بحسب وجوده الحقيقي الشخصي.

واقصر — قدس سره — هنا على دفع انتقال العرض فقط، ولعله أنسب؛ إذ الموجود بقاء، وإن كان مماثلاً للموجود أولاً، إلا أنه لا يعقل أن يوجد المماثل أيضاً لا في الموضوع، إذا كان المستصحب من سنخ الحكم.

(١) الكفاية ٢: ٣٤٦.

(٢) راجع الرسائل: ٤٠٠ «مبحث اشتراط بقاء الموضوع».

(٣) ص ٢٣٠: ذيل قول الشيخ «قده» «الاول بقاء الموضوع الخ».

نعم إذا كان من سنخ موضوع الحكم، فلا جعل لما يماثله تعدياً أيضاً. بل جعله راجع إلى جعل الحكم المماثل، والتعبد بحكم الموضوع المتيقن لا يوجب خلوا الحكم المعمول عن الموضوع، بل يوجب أن يكون الموضوع التعبدي العنواني بلا موضوع ومعروض، ولا مانع منه حيث لا وجود له تحقيقاً ولا تعدياً، بل عنواناً فقط.

ويمكن أن يستدل بمثله لما ذكرنا من اتحاد المشكوك والمتيقن،

بتقريب أن المتيقن، سواء كان وجوب شيء، أو قيام زيد، أو خيرية مبيع، أو وجود زيد، فقتضى الشك فيه — كما هو مفروغ عنه — أن يكون المشكوك أيضاً وجوب ذلك الشيء، وقيام زيد وخيرية ذلك المبيع ووجود زيد، وإلا فإما أن يكون المشكوك نفس الوجوب فقط، أو القيام فقط، أو الخيرية فقط، أو الوجود فقط، وإما أن يكون المشكوك وجوب شيء آخر، وقيام عمرو وخيرية مبيع آخر، ووجود عمرو مثلاً.

فإن كان الأول لزم محذور العرض بلا موضوع، لأن الوجوب يتقوم بموضوعه، ولا يعقل الوجوب المطلق حتى يعقل الشك فيه، والقيام المطلق كذلك، فلا يعقل الشك فيه، والخيرية عنوان المبيع، فلا يعقل وجودها من دون معنوها، فلا يعقل الشك فيها، والوجود المطلق في الموجودات الامكانية لا يعقل، فلا بد أن يكون مضافاً إلى ماهية، فالماهية وإن كانت متشخصة بالوجود، لكن الوجود الامكاني متخصص بها، فلا يعقل الشك في الوجود المطلق، فمحذور الكل نظير محذور كون العرض بلا موضوع.

وإن كان الثاني — لزم نظير محذور انتقال العرض؛ لأنه — مع التحفظ على الشك في المتيقن — لو كان ما يضاف إليه الشك غير ما أضيف إليه اليقين — مع فرض وحدة المتيقن والمشكوك قضاء لتعلق الشك بالمتيقن — فإن أرجعنا المشكوك إلى المتيقن ثبت المطلوب، وهو لزوم كون الموضوع فيها متحداً.

وإن أرجعنا المتيقن إلى المشكوك لزم ما هو كانتقال العرض، إذ كما إن تشخص العرض بموضوعه، فيستحيل انتقاله إلى غيره، كذلك تقوم الوجوب المتيقن بموضوعه، وكذلك تشخص القيام المتيقن بموضوعه، وتقوم العنوان بمعنونه، وتخصص الوجود المتيقن بماهيته، فحفظ وحدة المتيقن — أي المستصحب — والمشكوك مع تعلقه بغير موضوعه موجب للمحذور المذكور.

(١١٤) قوله قدس سره: في أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف... الخ^١.

تنفيح البحث بالتكلم في مقامات :

منا — إن المعاني ربما تكون حقيقية لا تتفاوت بالقياس إلى شيء دون آخر — كجملة من الجواهر والاعراض — وربما تكون اضافية، فتختلف بالقياس إلى شيء دون آخر، ومن هذه الجملة : الوحدة والاتحاد، ويتبعهما النقص والابقاء.

فاذا فرض أن الموضوع، له مراتب من الموضوعية — عقلاً ونقلاً وعرفاً — فالموجود في الحالة الثانية ربما يكون متحداً مع الموجود في الحالة الأولى وربما لا يكون.

فاذا لوحظ الموضوع العرفي، فالموجود لاحقاً متحد مع الموجود سابقاً. وإذا لوحظ الموضوع الدليلي كان مبنياً معه، كما أنه إذا لوحظ الموضوع الدليلي، وكان موجوداً في الحالة الثانية، فالباقي واقعاً عين الثابت سابقاً بالاضافة إليه، وغيره بالاضافة إلى الموضوع العقلي، وعلى أي حال في مورد اتحاد السابق واللاحق — سواء كان بالاضافة إلى الموضوع العرفي أو بالنسبة إلى الموضوع الدليلي يكون الابقاء والنقص حقيقيين، فإن المسامحة في جعل الموضوع جسم الكلب مثلاً لا ينافي اتحاد الباقي والثابت أولاً حقيقة، فلا ينافي كون الجري على وفقه ابقاء حقيقة، ولا رفع اليد عنه نقضا حقيقة.

ومنه يعلم أنه لا دخل له بمسألة الحقيقة الادعائية، وأنه بعد البناء على أن الشيء من أفراد المفهوم يصدق المفهوم عليه حقيقة، فانه إنما يكون من ذلك الباب إذا كان اتحاد الموضوع في القضية المتينة والقضية المشكوكة مسامحياً، فان النقص حينئذ مسامحي بالدقة وحقيقي بالادعاء. وأما إذا كان الاتحاد حقيقياً، والمسامحة في تحديد الموضوع — كما عرفت — فلا مجال للقياس المزبور أصلاً، فان جسم الكلب المأخوذ موضوعاً بمسامحة العرف باق بعد زوال الحياة حقيقة، لا مسامحة وهو واضح.

ومنها — إن للعرف نظرين: أحدهما — بما هو من أهل المحاوره، ومن أهل فهم الكلام، وبهذا النظر يحدد الموضوع الدليلي ويستفيدة من الكلام، فيرى أن الموضوع في قوله (الماء المتغير نجس) هو الماء المتغير — بما هو متغير — .

وثانيهما — بما ارتكز في ذهنه من المناسبة بين الحكم وموضوعه — على خلاف ما هو متفاهم الكلام — فيرى أن الموضوع — في المثال المزبور — ذات الماء، وإن التغير واسطة في ثبوت النجاسة، لما ارتكز في ذهنه من أن النجاسة من عوارض الماء، لا من عوارض الماء والتغير، وإن النجاسة من عوارض جسم الكلب، لا من عوارض جسمه ونفسه الحيوانية، وإن كان المفهوم من الكلب المجعول موضوعاً في لسان الدليل هو الحيوان الخاص.

و حينئذ فنشأ الشك في بقاء النجاسة: هو أن التغير كما أنه واسطة في حدوث النجاسة لذات الماء، هل هو واسطة لها بقاء أم لا؟ وإن الحياة واسطة في حدوث النجاسة لجسم الكلب، فهل هي واسطة لها بقاء أيضاً أم لا؟ ولا يخفى عليك أن ما ارتكز في ذهن العرف من المناسبة أو غيرها لا بد من أن لا يكون من القرائن الحاققة بالكلام، بحيث يمنع من انعقاد الظهور في ما هو مدلول اللفظ لولاه، ولا من القرائن المنفصلة المتبعة في رفع اليد عن الظهور المستقر، فانه على التقديرين يكون محددًا للموضوع الدليلي، لا موضوعاً في قبال الموضوع الدليلي كما هو محل الكلام. وعليه فيشكل الأمر في الموضوع العرفي المسامحي بتقريب أن موضوعية شيء لحكم لها مرحلتان:

الاولى مرحلة اللب والواقع، وفي مقام الثبوت.

الثانية — مرحلة الانشاء والدلالة ومقام الاثبات.

فالموضوع باعتبار الأولى موضوع حقيقي عقلي. وباعتبار الثانية موضوع دليلي، ولا يكون الشيء معروضاً للطلب في غير هاتين المرحلتين بوصف بالموضوعية، فكون الشيء موضوعاً لحكم الشارع ليس إلا باعتبار تعلق طلبه به — لباً أو لفظاً.

وليست الموضوعية كالملكية متقومة باعتبار المعتبر — شارعاً كان أو غيره — حتى يتصور اعتبارها من العرف حقيقة، بل لا بد من كون نظر العرف طريقاً محضاً إلى ما هو الموضوع عند الشارع، والمفروض أن ذا الطريق لا ثبوت له على التحقيق، إلا في مرحلة اللب أو اللفظ، فلا يعقل أن يشكّل نظر العرف المسامحي موضوعاً له حكم، بل مرجعه إلى المسامحة في الموضوع، مع فرض كون العقل والنقل على خلافه.

وحيث أن الموضوع مسامحي، فمقتضى التضاييف كون الحكم كذلك، فثبوت الحكم له أيضاً مسامحي، فلا يقين بثبوت الحكم من الشارع لهذا الموضوع حتى يكون ابقاؤه واجباً ونقضه محرماً.

ويمكن أن يقال: إن نظر العقل والعرف — بكلا وجهيه — طريق الى الواقع:

فتارة — يكون البرهان العقلي طريقاً إلى ثبوت الحكم لموضوع خاص واقعاً.

وأخرى — يكون مفاد الدليل بحسب المتفاهم العرفي طريقاً إلى ثبوته له واقعاً.

وثالثة — تكون المناسبة المرتكزة في ذهن العرف مثلاً طريقاً إلى ثبوته له واقعاً، إلا أن

هذه المناسبة الارتكازية ليست بحد تكون قرينة عقلية ولا عرفية تمنع عن انعقاد الظهور، أو تقتضي صرف الظهور ورفع اليد عنه، بل بحد لوخلى العرف وطبعه لحكم بأن الحكم

المتيقن أصله ثابت لمثل هذا الموضوع، فالشخص — بما هو عاقل برهاني — يقطع بثبوت الحكم لموضوع خاص واقعاً، وبما هو من أهل فهم الكلام يقطع بثبوت الحكم لموضوع آخر متخصص بخصوصية أخرى، وبما ارتكز من المناسبات في ذهنه، وبطبعه يقطع بثبوت الحكم لموضوع ثالث مثلاً.

فيقع الكلام — حينئذ — في أن الخطاب المتكفل لحكم الاستصحاب متوجه إليه بما هو عاقل بالعقل النظري البرهاني، أو بما هو من أهل المحاورة واستفادة مفاد الدليل، أو بما هو لوخلي وطبعه يرى الحكم ثابتاً لموضوع مخصوص.

وسياتي إن شاء الله تعالى تعيين الأخر،

وهذا المعنى لا يتفاوت حكمه بين ما إذا التفت إلى مقتضى العقل ومفاد النقل المخالفين لنظره الطبيعي وارتكازه العادي، وما إذا لم يلتفت، لأن حيثية كونه بطبعه كذلك محفوظة بالفعل، فإذا كان خطاب (لا تنقض) مسوقاً إليه بنظره العرفي الطبيعي كان النقص بهذا النظر محرماً عليه، دون غيره.

ومنها — إن الفرق بين الموضوع العقلي والموضوع الدليلي: أن جميع القيود والخصوصيات المأخوذة في القضية اللفظية، وإن لم تكن مقومة للموضوع في اللفظ، لكنها مقومة له في اللب، فإذا قطع بزوال بعض تلك الخصوصيات، فلا محالة يقطع بزوال الموضوع الحقيقي، فلا يعقل الشك في بقاء حكمه، كما أنه إذا شك في زوال تلك الخصوصية يشك في بقاء الموضوع الدقيقي، مع أنه لا بد من إحراز الموضوع في الاستصحاب.

والوجه في كون القيود والخصوصيات مقومة للموضوع — حقيقة — أمور:

الأول — إن القضية ذات أجزاء ثلاثة: وهي الموضوع والمحمول والنسبة.

وفيه: إن مقتضى ثبوت شيء لشيء وإن كان ذلك، إلا أن ثبوت شيء لشيء ربما يتوقف على شيء، وهو أجنبي عن مقومات القضية، فيمكن الشك في ثبوته له، للشك في كون الموقوف عليه علة لثبوت الشيء لشيء حدوثاً فقط أو بقاءً أيضاً.

الثاني — إن الطالب لا يأخذ شيئاً في طلبه وحكمه، إلا لدخله في حصول مطلوبه، وإلا لزم اللغوية والعبث.

وفيه: إنه يتوقف على عدم معقولة دخله في تحقق أصل طلبه، وإلا لم يلزم اللغوية والعبث، فالمسألة مبنية على معقولة الواجب المشروط، وقد مرّ مراراً أنه معقول، وأن التقيد يمكن أن لا يكون له دخل في مصلحة الموضوع بوجه، وتمحض دخله في تمامية

مصلحة الحكم، وعدم كونه ذا مفسدة مانعة عن تعلق الحكم بالموضوع.
لا يقال هذا في البعث والزجر، وأما الإرادة والكراهة، فلا يعقل دخل القيد فيها، لأنها ليستا من الأفعال ذوات المصالح والمفاسد، فلا محالة كل قيد يفرض هناك، فله دخل في مصلحة المراد وعدم كونه ذا مفسدة.

لأننا نقول: أولاً إن الحكم القابل للاستصحاب هو البعث والزجر، فإنها من الأحكام المجعولة دون الإرادة والكراهة، فإنها من الصفات النفسانية ولا معنى لجعل الحكم المعامل على طبقها.

وثانياً — إن ذات المراد — لكونها ذات مصلحة من حيث اقتضاؤها لها — معروضة للإرادة، وأما القيد الذي له دخل في فعلية ترتب المصلحة على ذات المراد، فلا يعقل أن يكون مقوماً للمراد، حيث أنه على الفرض ليس مما يتقوم به اقتضائه للمصلحة، فوضع المصلحة ومعروض الإرادة ذات المراد.

والكلام في إبقاء الإرادة في موضوعها ومعروضها، وأما الموضوع الفعلي للإرادة، أو للحكم المجعول، أو للمصلحة، فهو وإن كان هو الأمر المتقيد إلا أن اللازم في إبقاء الحكم ونحوه هو إبقائه لذات معروضة لا إبقائه للمعروض الفعلي المساوق لعروض العارض. فتدبر.

ومنه يظهر أن عدم تقوم الموضوع بالقيد غير مبني على رجوع القيد إلى مفاد الهيئة ودخله في مصلحة البعث، بل لو كان دخيلاً في مصلحة المبعوث إليه أيضاً كان معروض البعث عين معروض الإرادة، واللازم بقاؤه مع معروض البعث. فتدبر جيداً.

الثالث — إنه قد مرّ مراراً إن جميع الحيثيات التعليلية حيثيات تقييدية لموضوع حكم العقل بحسن شيء أو بوجهه، ولذا قيل: الأغراض عناوين لموضوعاتها في الأحكام العقلية، وقد حقق — أيضاً — إن الشارع لا يأمر إلا بما هو حسن عقلاً، وأنه لا ينهى إلا عما هو قبيح عقلاً، لقاعدة التطابق بين حكمي العقل والشرع. فما هو الموضوع لحكم العقل هو الموضوع لحكم الشارع واقعاً ولبتاً، وإن أخذ ما يلازمه أو ما هو أخص أو أعم منه موضوعاً لفظاً، ولا عبرة بالنقل الذي على خلافه العقل.

والجواب: إن الحكم الشرعي — تارة — بعين ملاك الحكم العقلي، فحينئذ يكون الملاك عنواناً لموضوعه. — وأخرى — يكون بملاك في نظر الشارع، بحيث لو اطلع عليه العقل لراه سبباً لإيجاب شيء، أو تحريمه شرعاً، وقد مرّ مراراً: إن الملاك المولوي للحكم الشرعي لا يجب أن يكون عين ملاك التحسين والتقيح العقليين، فإن ملاكها هي

المصلحة العامة، والمفسدة العامة، اللازمة مراعاتها لحفظ النظام. وملاك الحكم الشرعي المولوي هي المصالح والمفاسد الخاصة، التي يتفاوت فيها حال الأشخاص، بل ربما تتفاوت بحسب الأزمان، وربما لا يكون لها دخل في انحفاظ النظام وبقاء النوع.

وعليه — فلا موجب لكون الموضوع أعم أو أخص مما يكون فيه الملاك المولوي، وقد عرفت: أن المراد من موضوع الحكم والارادة والمصلحة — واقعاً — نفس معروضها، لا بما هو معروضها، حتى يؤخذ ماله دخل في فعلية ترتب المصلحة والارادة والحكم في موضوع الحكم.

وأما ما عن الشيخ الأجل — قدس سره — في الرسائل في مقام الجواب: من أن العبرة — في الاستصحاب من باب الاخبار — بما هو موضوع عرفي، فهو تسليم للشكال بناء على اعتبار الموضوع العقلي.

وحينئذ فيرد عليه نظير ما أورد على الموضوع العرفي، من أن الموضوع الدليلي إذا كان على خلافه العقل لا يكون موضوعاً لحكم الشارع واقعاً، بل البرهان العقلي قرينة على خلاف الظهور الكاشف عن الواقع، فيحدد به موضوع الحكم حقيقة. وجوابه ما عرفت في الموضوع العرفي.

ومنها — إن الموضوع إذا كان له مراحل ثلاثة، فهل يمكن أن يفيد الاطلاق حرمة النقص — سواء كان عقلاً أو دليلاً أو عرفاً — أو يختص باحد الاعتبارات، لعدم معقولية الاطلاق؟

ظاهر شيخنا العلامة (رفع الله مقامه)^٢ — كما تقدم منه قدس سره في أواخر البحث عن استصحاب الامور التدريجية — عدم إمكان الاطلاق، لعدم إمكان الجمع بين النظرين، إذ لم يكن هناك جامع مفهومي يعم النظرين.

وتحقيق الحال: إن اعتبار الشيء بشرط شيء، واعتباره لا بشرط قسمياً إعتباران متقابلان، فتارة يكونان متقابلين وجوداً، كما إذا رتب حكم شخصي على الماء مثلاً، فإن الماء — المفروض كونه موضوعاً — لا يعقل أن يلاحظ متقيداً بالتغير، وأن يلاحظ مطلقاً من حيث التغير وعدمه. وأخرى يكونان متقابلين من حيث التأثير، كما إذا رتبت النجاسة على الماء المتغير في قضية، وعلى الماء إذا تغير في قضية أخرى، فإن تعدد القضية

(١) الرسائل: ٣٢٥: في تقسيم الاستصحاب باعتبار دليل المستصحب.

(٢) الكفاية ٢: ٣١٨.

يوجب عدم تقابل الاعتبارين وجوداً، إلا أنها متقابلان تأثيراً، إذ يستحيل دخل التغيير في النجاسة اقتضاء، كما هو مفاد القضية الأولى، وعدم دخله كذلك، كما هو مفاد القضية الثانية.

فتقابل اعتباري بشرط شيء، كما هو مقتضى الموضوع العقلي، واللا بشرط القسمي، كما هو مقتضى الموضوع الدليلي — بكلا وجهي التقابل — إنما هو في القضايا المتكفلة لأصل ثبوت الحكم لموضوعه عقلاً، أو دليلاً أو عرفاً، لا في قضية (لا تنقض). بل لوحظ في هذه القضية طبيعي الموضوع الجامع للموضوعات — بجميع اعتباراتها — بنحو اللا بشرط القسمي مطلقاً من حيث العقلية والدليلية والعرفية.

وليس الاطلاق بمعنى الجمع بين القيود، حتى يلزم اجتماع الاعتبارات المتقابلة من حيث التأثير، كما أنه ليس دليل (لا تنقض) قضية متكفلة لأصل ثبوت الحكم الخاص لموضوعه، حتى يلزم اجتماع الاعتبارات المتقابلة وجوداً، بل الاطلاق لتسوية الحكم بالغاء القيود، وإن مناط حرمة النقص مجرد تعلق اليقين والشك بطبيعي الحكم الثابت لطبيعي الموضوع، لا بما هو عقلي أو دليلي أو عرفي.

وحال هذا المطلق حال سائر المطلقات من حيث ملاحظة النفس الطبيعي وملاحظة لا بشرطيته، بنحو تعدد الدال والمدلول، ولا حاجة إلا إلى ملاحظة طبيعي الموضوع لا بشرط، لا إلى جامع مفهومي يعم الاعتبارات المتقابلة.

كما أنه ليس المراد من النظر ما ربما يتوهم، من النظر الخارجي، ليرتب عليه أنه لا يعقل الجمع بين النظريين، وأنه لا يتعقل الجامع بين النظريين، بل المعقول من النظر هو اللحاظ العلمي، الذي لا يعقل تحققة إلا متشخصاً بمنظور مفهومي.

وعليه فنتيجة الاطلاق حرمة النقص، إذا كان الموضوع العقلي، أو الدليلي، أو العرفي باقياً، وشك في بقاء حكمه، ففي المورد الذي لا بقاء لموضوعه عقلاً، وله البقاء دليلاً يحرم النقص، لتحقق موضوعه الدليلي. وعدم تحقق الموضوع العقلي لا يقتضي جواز النقص، حتى يكون مدلوله مشتملاً على المتنافيين، بل عدم الحرمة بعدم مقتضي لا باقتضاء العدم، فلا ينافي ثبوت المقتضى من وجه آخر.

كما أنه إذا كان الموضوع باقياً بنظر العقل، دون العرف، كان مقتضى الاطلاق حرمة النقص، لتحقق موضوعه العقلي المقتضي للحرمة، وإن لم يتحقق موضوعه العرفي، الذي لا يقتضي ما ينافي.

ومنها — إنه بناء على أن المحرم هو النقص العرفي، هل المراد ما هو مصداق النقص

واقعاً؟ ونظر العرف طريق إليه؟ فيكون خطاب (لا تنقض) حينئذ تصويماً لنظر العرف؟ أو المراد هو التنقض العرفي بما هو كذلك؟ بحيث يكون نظر العرف مقوماً لموضوع الخطاب؟

والظاهر هو الثاني؛ إذ لا معنى لتصويب النظر الذي على خلافه العقل والنقل على الفرض، بخلاف ما إذا فرض ثبوت المصلحة في تحريم ما هو نقض عرفاً، وإيجاب ما هو ابقاء عرفاً عنواناً وجعل الحكم المماثل لذات الموضوع لئلاً.

إذا عرفت ما قدمناه في المقامات المذكورة، فاعلم أن النقض حيث أنه حقيقي — على أي حال — فلا مجال لتعيين النقض عقلاً بتخيل أنه النقض الحقيقي الواقعي، كما أن النقض المحرم — على أي حال — نقض اليقين بالحكم الشرعي، فلا يتعين النقض الدليلي، بتوهم أن تحريم النقض من الشارع يقتضي تحريم ما هو نقض بنظره على حسب ما يساعده الأدلة الصادرة منه — في مقام تعيين موضوع حكمه — وذلك لما مر من اليقين بالحكم الشرعي الواقعي على أي تقدير، غاية الأمر: إن طريق هذا الحكم الشرعي الثابت لموضوعه مختلف، وصدور الخطاب من الشارع — بما هو شارع — لا يقتضي إلا تحريم نقض اليقين — بما هو أمر شرعي — كما أنه لا مجال لدعوى الاطلاق من حيث العقلية، والدليلية والعرفية، فانه إنما يصح إذا لم يكن معين لأحد الاعتبارات.

وحينئذ نقول: كما أن حجية الظاهر عند الشارع تستفاد من كونه في مقام محاوراته وإفهامه لمراداته كأحد أهل العرف، فكذلك إذا كان للظاهر مصاديق ومطابقات كلها من أفراده حقيقة، وكان بعض مصاديقه مصداقاً له بنظر العرف. فان الشارع من حيث مخاطبته مع العرف كأحدهم، فكما يكون المراد الجدي من مصاديق النقض ما هو مصداق عندهم، إذا ألقى هذا الكلام من بعضهم إلى بعض، كذلك إذا ألقى من الشارع إليهم، فان إرادة غيره منهم تحتاج إلى نصب ما يدل على تعيينه، دون ما هو متعين عندهم، وقد مر سابقاً أنه لا مسامحة هنا، لا في تحديد مفهوم النقض، ولا في تطبيقه على مصاديقه، بل في أمر آخر، وهو تحديد موضوع الحكم الواقعي.

[وجه تقديم الامارة على الاستصحاب]

(١١٥) قوله قدس سره: والتحقيق انه للورود فان رفع اليد... الخ^١.
تحقيق الحال: إن الامارة إما أن تكون حجة من باب الموضوعية والسببية، وإما أن

تكون حجة من باب الطريقة فان كانت حجة من باب الموضوعية، فبناها على انبعث الحكم المجعول المماثل عن مصلحة اخرى، زيادة على مصلحة الحكم الواقعي، ولذا لا يدور مدار موافقة الواقع، وعليه فالحكم المماثل بعنوان أنه مما أخبر به العادل، أو بعنوان آخر متيقن الثبوت — على أي تقدير — ومع فعلية حكم المماثل لا يعقل فعلية حكم آخر، لا بعنوان الواقع، ولا بعنوان آخر، فلا يحتمل حكم فعلي آخر، حيث يستحيل ثبوتاً، فلا يحتمل إثباتاً، فلا موضوع للاستصحاب المتقوم باحتمال الحكم الفعلي بقاء.

والتحقيق: إن موضوع الأصل، إن كان احتمال الحكم الفعلي، الذي لا يجامع حكماً فعلياً آخر، فالامر كما مر: من ارتفاع الاحتمال حقيقة بسبب جعل الحكم المماثل.

وإن كان احتمال الحكم الفعلي من قبل المولى بحيث يجامع الفعلي بقول مطلق، كما هو كذلك؛ إذ لا بد من انحفاظ احتماله عند تعلق الحكم الظاهري به، وإن لم يكن إمارة على خلافه، أو على وفقه، فحينئذ لا ورود، إذ كما يكون الاحتمال محفوظاً مع حكم نفسه، كذلك مع الحكم المجعول بسبب الإمارة.

وقد مرّ مراراً: إن هذا هو الحق الذي لا محيص عنه، حتى عند شيخنا قدس سره. فان الحكم الانشائي المحض بلا داع محال، فلا يحتمل، لأنه لا أثر له — والحكم بغير داعي البعث من الدواعي لا يترقب منه فعلية نفس الداعي، فلا يكون من الحكم الحقيقي الذي هو محل الكلام — فلا بد من أن يكون انشاء بداعي جعل الداعي، وهو تمام ما بيد المولى، فهو الفعلي من قبله. وصيrote مصداقاً لجعل الداعي فعلاً — وهو الفعلي بقول مطلق — منوط بوصوله بنحو من أبحاثه.

وإن كانت حجة من باب الطريقة، فان كانت الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل المنبعث عن نفس مصلحة الواقع، كما هو مبنى الطريقة المحضة، فلا محالة يكون الحكم مقصوراً على صورة الموافقة للواقع، فلا يقين بالحكم — على أي تقدير — ليرتفع احتمال الحكم.

وإن كانت بمعنى منجزية الإمارة للواقع، فلا حكم مماثل مجعول أصلاً، ليكون اليقين به رافعاً لاحتمال الحكم.

مضافاً إلى ما عرفت آنفاً من أن اليقين به غير مناف لاحتمال الحكم الواقعي، بل لا بد من انحفاظه في الأصول مطلقاً، ومنه عرفت أنه لا مجال للورود الحقيقي على أي تقدير.

(١١٦) قوله قدس سره: وعدم رفع اليد عنه مع الامارة... الخ^١.

لا حاجة إلى تغيير السياق، فان الوجه الموجب لورود الامارة - المخالفة للاستصحاب - و اف بورود الامارة الموافقة ايضاً؛ إذ مع اليقين بالحكم المماثل - المجمعول - لا يحتمل حكم فعلي آخر - مثلاً كان له، أو ضداً أو نقيضاً - فان امتناع اجتماع المثليين كما امتناع اجتماع الضدين والنقيضين.

و أما توضيح ما أفاده (قدس سره) فهو إن هذا الجواب - الذي خص به الامارة الموافقة - هو الجواب العام عنده (قدس سره) في تعليقه الانيقة^٢.

بتقريب إن أفراد العام - في (لا تنقض) - ليس اليقين والشك، لينافي الورود بقاء الشك على حاله، بل أفراد نقض اليقين بالشك، وهذا هو المحرم بقوله عليه السلام (لا تنقض)، ومع قيام الحجة لا نقض بالشك، بل بالحجة، ولو في حال الشك. فما هو المحرم غير ما هو الواجب.

و إن كان قد التزم (قدس سره) أخيراً^٣ بملاحظة قوله عليه السلام (ولكنه تنقضه بيقين آخر)^٤ بعين ما أجاب به - هنا - من اقتضاء اعتبار الامارة لليقين بالحكم، ولو بوجه و عنوان آخر.

والتحقيق: إن عنوان نقض اليقين بالحجة، وإن كان مغايراً لعنوان نقض اليقين بالشك، إلا أن مجرد تغاير العنوانين لا يجدي، ما لم يكونا متضادين، فان النقض - من حيث كونه نقض اليقين بالحجة - وإن كان جائزاً، إلا أنه من حيث نقض اليقين بالشك حرام، ولا تنافي بين عدم اقتضاء العنوان الأول مع اقتضاء العنوان الثاني.

نعم إذا كانا متضادين بأن يكون نقض اليقين استناداً إلى الحجة جائزاً، واستناداً إلى الشك حراماً، لاستحالة صدوره مستنداً إلى كليهما، كان الأمر كما أفيد، إلا أنه لا ريب في عدم جواز نقض اليقين مع الشك، وإن لم يكن بالشك، لوضوح أن قصد الوجه في عدم الجري العملي على وفق اليقين غير لازم. مع أن لازمه أن في مورد قيام الامارة يجري الاستصحاب، وأن النقض بالشك مع قيام الحجة حرام، وإن لم يقع منه هذا الحرام خارجاً لفرض استناده إلى الحجة لا إلى الشك.

(١) الكفاية ٢: ٣٥٠.

(٢) ص ٢٣٥: ذيل قول الشيخ «فده»: «ولا تخصصاً بمعنى خروج المورد الخ».

(٣) ذيل التعليقة.

(٤) الوسائل: ج ١: الباب ١ من ابواب نواقض الوضوء؛ الحديث ١.

(١١٧) قوله قدس سره: وأما حديث الحكومة، فلا أصل لها أصلاً... الخ^١

سيأتي إن شاء الله تعالى تقريب الحكومة، وما يتعلق به من النقض والابرام.^٢
والذي ينبغي أن يقال في هذا المجال: هو أن العلم المجعول غاية للأصول
— مطلقاً — طريقي، وله حيثيتان:

أحدهما — حيثية كونه وصول الواقع وصولاً بالذات، وبلا عناية، وهذه حيثية مناط
فعلية الحكم وبلوغه درجة حقيقة الحكمة، كما مر تحقيقه مراراً.

ثانيهما — حيثية كونه منجزاً بالذات، وبلا جعل من الشارع، وهذه حيثية مناط
استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع.

وفي قبال العلم باحدى حيثيتين هو الشك؛ فانه تارة من حيث عدم وصول الواقع،
وأخرى من حيث عدم المنجز له.

ثم إن الغاية تارة — هو العلم بماله من حيثية الذاتية باحد الوجهين. وأخرى
— يكون العلم عنواناً ومعرفاً لحيثية الوصول المعتبر، أو لحيثية المنجز بما هو منجز
— ولو جعلاً — لا خصوص المنجز بالذات، وسيظهر الفرق بينهما إن شاء الله تعالى.

وأما أدلة اعتبار الامارة، فتارة بعنوان أنها علم وأخرى لا بهذا العنوان.

فنقول: أما إذا أخذ العلم بلحاظ إحدى حيثيتين الذاتيتين، وكان اعتبار الامارة
بعنوان أنها علم كما استظهرناه^٣ من قوله تعالى: «فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا
تعلمون»^٤ حيث أن الظاهر الامر بالسؤال لكي يعلموا بالجواب لا بأمرزائد على الجواب،
ومن قوله عليه السلام في المقبولة (روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف
أحكامنا)^٥ حيث أن استفادة الأحكام من أحاديثهم عليهم السلام — مع كونها غالباً
ظنية السند والدلالة — قد أطلقت عليها المعرفة، فحينئذ يكون الخبر بمقتضى أمثال هذه
الأدلة — منزلاً منزلة العلم في كونه وصولاً للواقع، أو منجزاً له، ولا منافاة بين ثبوت
الحكم الظاهري إلى غاية، وبين الحكم بثبوت الغاية بالخبر، فيكون تنزيلاً حقيقة،
ووروداً تنزيلاً، وهي الحكومة الاصطلاحية المقبولة.

(١) الكفاية ٢: ٣٥٠.

(٢) ج ٦: التعادل والترجيح: تقدم في التعليقة: ٤٥٣ و ٦٥.

(٣) تقدم في ج ٣: التعليقة ١١٤ ذيل قول الماتن «قده» «وقد ورد عليها بانه الخ».

(٤) النحل: الآية ٤٣ والانبیاء: الآية ٧.

(٥) الوسائل: ج ١٨: الباب ١١ من ابواب صفات القاضي: ص ٩٨: الحديث ١

وأما إذا كان العلم معرفاً وعنواناً لمطلق الوصول المعبر، ولمطلق الحجة القاطعة للعدز، وكان اعتبار الامارة بعنوان أنها علم، فالخبر حينئذ منزل منزلة العلم عنواناً، ويكون له الورود الحقيقي على الأصل.

أما إن التنزيل عنواني لا حقيقي، فلان المنزل عليه — وهو العلم — لا أثر له بخصوصه، لا من حيث ذاته، ولا من حيث وصوله الذاتي ومنجزته الذاتية، بل هو عنوان لما هو الغاية حقيقة، وهو مطلق الوصول المعبر، ومطلق المنجز، بخلاف الشق المتقدم، فان العلم بماله من الحيثية الخاصة به غاية، فلذا كان التنزيل هناك حقيقياً وهنا عنوانياً.

وأما إن الورود حقيقي، فان الغاية الحقيقية هو مطلق الوصول المعبر والمنجز، غاية الأمر أنه قبل قيام الدليل على اعتبار الخبر، كان الوصول المعبر والمنجز كلياً منحصراً في العلم الحقيقي، وبعد قيام الدليل وجد له فرد آخر حقيقة لا اعتباراً فيكون اعتبار الخبر إيجاداً لفرد حقيقي من كلي الغاية الحقيقية، لا تنزيراً لما ليس من أفراد الغاية منزلة الغاية حقيقة.

وأما إذا كان دليل اعتبار الامارة لا بعنوان أنها علم — كالأغلب من أدلة اعتبار الخبر —

فنقول: ليس مفاد تلك الأدلة جعل الحكم المماثل للواقع ابتداء، بل إما إيصال الواقع بإيصال مماثله بالخبر، فيكون الخبر حجة — بمعنى أنه واسطة في إثبات الواقع عنواناً —، حيث أنه بلسان أنه الواقع، فوصله بالذات وصول الواقع بالعرض، وإما تنجين الواقع بالخبر، فيكون الخبر واسطة في تنجز الواقع حقيقة.

وعليه — فاذا كان العلم معرفاً وعنواناً لمطلق الوصول والمنجز، فدليل حجية الخبر يقتضي جعل فرد لكلي الغاية الحقيقية، من دون تنزيل منزلة العلم ولو عنواناً، فله الورود الحقيقي فقط.

وإذا كان العلم غاية بماله من الحيثية الخاصة به، فلا تنزيل أيضاً منزلة العلم، بل اثبات الواقع عنواناً، فيكون وصولاً للواقع العنواني، وهو ورود عنواني وحكومة حقيقة. ويمكن ان يقال: إنه وإن كان ببدلوله المطابق إثبات الواقع عنواناً إلا أنه ببدلوله الالتزامي دال على وساطة الخبر لا ثبات الواقع عنواناً، فله الحكومة أيضاً، فانه وصول عنواني للواقع.

والفرق بين الوجهين: إن الأول وصول حقيقي للواقع العنواني، والثاني وصول

عنواني للواقع الحقيقي، فتدبر.

هذا كله بناء على أن مفاد «لا تنقض» جعل الحكم المماثل.

وأما إذا كان جعل اليقين سابقاً منجزاً للحكم في اللاحق، أو جعل احتمال

الحكم — بقاء — منجزاً له.

فإن كان الأول فاليقين منجز في فرض الشك بقاء — أي مع عدم المنجر بقاء —

والامارة منجزة على الفرض. بخلاف منجزية الامارة، فإنها غير مقيدة بشيء، فلها

الورود على الاستصحاب.

وإن كان الثاني، فالاحتمال في الحالة الثانية منجز للحكم — كالامارة — إلا أنه

بملاحظة قوله عليه السلام (ولكنه تنقضه بيقين آخر)^١ يستفاد منه أن الاحتمال منجز مع

عدم المنجز للحكم، فالامارة أيضاً مقدمة بنحو الورود. مضافاً إلى أن الظاهر من عدم

نقض اليقين بالشك إبقاء اليقين وعدم الاعتداد بالشك، لا جعله منجزاً.

(١١٨) قوله قدس سره: هذا مع لزوم اعتباره معها في صورة الموافقة... الخ^٢

فإن مرجع الحكومة هنا إلى الغاء احتمال الخلاف، ولا احتمال للخلاف في صورة

موافقة الامارة مع الأصل.

ويمكن دفعه بأن تقريب الحكومة من باب إلغاء الاحتمال — كما ذكرناه في مبحث

التعادل والترجيح^٣ — مبني على أن المراد من التصديق هو التصديق الجنائي عنواناً،

فرجعه إلى اعتقاد الصدق، فيقابله الاحتمال مطلقاً دون خصوص المخالف، فهو مأمور

بأن يعامل معاملة المتيقن دون الشاك والمحتمل. فلا تغفل.

[تعارض الاستصحاب مع غيره من الاصول]

(١١٩) قوله قدس سره: فالنسبة بينه وبينها هي بعينها... الخ^٤.

لما أفاده (قدس سره) في تعليقه الأنيقة^٥ من أن موضوع الأصول هو المشكوك من

جميع الجهات، والغاية هو العلم، ولو بوجه وعنوان. فموضوع إصالة البراءة، وإن كان هو

المشكوك، لكنه حيث علم حكمه بعنوان نقض اليقين بالشك، المنطبق عليه في ما كان

(١) الوسائل: ج ١: الباب ١ من ابواب نواقض الوضوء: الحديث ١.

(٢) الكفاية ٢: ٣٥١.

(٣) يأتي في ج ٦: التعليق ٦.

(٤) الكفاية ٢: ٣٥١.

(٥) ص ٢٣٦: ذيل قول الشيخ «قده» ولا تخصيصاً بمعنى خروج المورد الخ».

له حالة سابقة كان معلوم الحرمة بوجه.

والجواب: إن عنوان موضوع الاستصحاب أيضاً هو المشكوك فعلاً من جميع الجهات، وغايته هو اليقين ولو بوجه، وهذا الموضوع — بما هو محتمل الحلية والحرمة — معلوم الحلية، فلا شك من جميع الجهات، ولا فارق بين موضوع الاستصحاب، وموضوع الأصول، ولا بين غايته وغايتها.

وليس الاستصحاب كالامارة، لئلا يكون موضوعها متقوماً بالشك، ولا حكمها مغيباً بالعلم، فلذا يدور الأمر فيها بالنسبة إلى الأصول بين التخصص والتخصيص المحال، دون الاستصحاب بالاضافة الى سائر الأصول.

و منه يظهر حال الحكومة من حيث إلغاء احتمال الخلاف بدليل اعتبار الاستصحاب، فان الحكم في الاستصحاب — وسائر الأصول — حكم المحتمل بما هو، فإلغاء الاحتمال في كليهما متساوي النسبة وليس كمفاد الامارة، بحيث يكون الحكم فيها مرتباً على ذات الموضوع، حتى لا يلغى بإلغاء الاحتمال.

وأما ما أفاده الشيخ الأعظم (قدس سره) في الرسائل^١ في تقريب حكومته عليها: من أن دليل الاستصحاب بالاضافة إلى قوله عليه السلام (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي)^٢ بمنزلة العمم للنهي السابق الوارد، فمجموع الدليلين يدلان على أن كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي و كل نهي وارد في زمان باق في جميع أزمنة احتماله، فيكون الرخصة مغيباً بورود النهي المحكوم في مورد الاستصحاب بالدوام، فغير تام في نفسه.

لأن تعميم النهي الواقعي عنواناً لا يجدي في دفع موضوع الأصل، ولا في تحقق الغاية، ولذا لا يكون مجرد تنزيل المؤدي منزلة الواقع مجدياً في احد الأمرين، فان النهي الواقعي — مثلاً — يجامع بقاء موضوع الأصل وعدم حصول الغايه، فكيف بما نزل منزلته عنواناً، بل لا بد من تنزيل وصول الحكم عنواناً منزلة وصول الحكم الواقعي، فان المراد من ورود النهي المعنى به الرخصة، كما تحقق في محله^٣ وروده على المكلف المساوق لوصوله إليه، وحيث أن لسان دليل الاستصحاب إبقاء اليقين، لا إبقاء ذات المتيقن، فلا محالة يقتضي وصول النهي السابق فعلاً عنواناً. وهذا معنى الحكومة وتنزيل اليقين السابق منزلة اليقين فعلاً، وإثبات الغاية عنواناً.

(١) الرسائل: ٤٢٣: في المقام الثالث «معارضة سائر الأصول للاستصحاب».

(٢) الوسائل: ج ١٨: الباب ١٢ من ابواب صفات القاضي: ص ١٢٧ الحديث ٦٠.

(٣) تقدم في ج ٤: التعليقة ٢١ مبحث البرائة والاشتعال ذيل قول المانن قده «ودلالته يتوقف على عدم صدق الورد الخ».

(١٢٠) قوله قدس سره: فهو من باب تراحم الواجبين... الخ .
 فيتخير بينهما إن لم يكن أحدهما أهم، والآفيتين الأهم، كما في هامش الكتاب^٢.
 ولا يخفى عليك أن تعين الأهم إنما هو إذا كان الحكم الاستصحابي حكماً طريقياً،
 إما بعنوان جعل المائل المنبعث عن نفس مصلحة الواقع، أو بعنوان تنجيز الواقع. وأما
 إذا كان حكماً نفسياً منبعثاً عن مصلحة أخرى على أي تقدير، فلا موقع إلا للتخير، لأن
 عنوان نقض اليقين بالشك عنوان واحد، له ملاك واحد.

(١٢١) قوله قدس سره: فان الاستصحاب في طرف المسبب... الخ^٣.
 توضيح المقام: إن محل الكلام ليس مجرد تفرع شك على شك؛ إذ لا ريب في شمول
 العام لجميع أفراده المقدره الوجود، وان كانت مرتبة — ذاتاً أو وجوداً — كما إذا قيل: لا
 يجوز حمل مشكوك النجاسة في الصلاة، فانه لا شبهة في شموله للملاقي وملاقاه، بل فيما
 إذا كان أحد المستصحبين أثراً شرعياً للآخر.

وكذا ليس التمانع المبحوث عنه هو التمانع المنبعث عن مناقضة الحكيم أو مضادتها،
 فانه يختص بالأصلين المتنافيين، دون المتوافقين؛ إذ لا يلزم من شموله للثاني محذور، حتى
 يلتزم بالتخصيص، بل التمانع مبني على فرض ورود الأصل السببي أو حكومته على
 الأصل المسببي، فانه الموجب للتمانع الذي ينتهي أمره الى المحذور — المسطور في المتن —
 من لزوم التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر. فالعمدة حينئذ تحقيق حال ورود الأصل
 السببي أو حكومته على الأصل المسببي.

فنقول: أما وروده بالتقريب المتقدم عن شيخنا (قدس سره) في الامارات: من
 اليقين بالحكم الفعلي، ولو بعنوان آخر غير عنوان الواقع. فقد عرفت ما فيه مفصلاً حتى
 على القول بموضوعية الامارة^٤.

(١) الكفاية ٢: ٣٥٤.

(٢) واليك نصه: «فيتخير بينها ان لم يكن احدا المستصحبين اهم والآفيتين الاخذ بالا هم، ولا مجال لتوهم انه لا يكاد يكون هناك اهم لاجل ان ايجابها انما يكون من باب واحد — وهو استصحابها من دون مزية في احدهما اصلاً — كما لا يخفى، وذلك لان الاستصحاب انما يتبع المستصحب، فكما يثبت به الوجوب والاستصحاب يثبت به كل مرتبة منها فتستصحب، فلا تغفل» منه قدس سره.

راجع الكفاية المحشئ بماشية القوجاني ره: ١١٠ — وحقائق الاصول: ج ٢: ٥٤١.

(٣) الكفاية ٢: ٣٥٤.

(٤) تقدم في التعليقة: ١١٥ و ١١٦ وايضاً تعليقة المحقق الخراساني قده على الرسائل: ٢٣٥: ذيل قول الشيخ قده «ولا تخصصاً بمعنى خروج المورد».

و عليه فاليقين بطهارة الماء فعلاً وبطهارة الثوب المغسول به فعلاً — بعنوان إيجاب إبقاء اليقين أو المتيقن — بجامع الشك في طهارة الثوب ونجاسته واقعاً، وموضوع الأصل الشك في الواقع حتى يعقل ترتب حكمه الفعلي عليه. مضافاً إلى أن العنوان المقتضي لليقين بالحكم الفعلي بالاضافة إلى كلا الشكين على حد سواء.

وأما الورود بالتقريب الذي ذكرناه^٢ عن توسعة اليقين وأخذه بمعنى الحجة القاطعة للعدر، وأخذ الشك بمعنى عدم الحجة القاطعة للعدر، فيجري في خصوص السببي والمسببي من الاستصحابين لا مطلقاً.

و ذلك لأن اليقين بنجاسة الثوب منجز لها في الحالة الثانية، مع عدم المنجز لخلافها، واليقين بطهارة الماء حجة عليها وعلى لازمها، فالحجة على طهارة الثوب متحققة في الحالة الثانية، بخلاف الحجة على نجاسة الماء. فان نجاسته ليست مترتبة شرعاً على نجاسة الثوب، حتى تكون الحجة على نجاسة الثوب حجة على لازمها، وهي نجاسة الماء؛ إذ ليست هي من آثار نجاسة الثوب شرعاً فيدور الأمرين التخصص. والتخصيص بلا وجه أو بوجه دائر.

و أما غير الاستصحاب من الأصول — كقاعدة الطهارة في شيء بالاضافة إلى استصحاب الطهارة في ملاقيه أو بالاضافة إلى قاعدتها فيه — فلا ورود بهذا الوجه، إذ ليست القاعدة حجة منجزة للواقع أو واسطة في وصوله عنواناً حتى يرتفع بها موضوع الاستصحاب وغيره في الملاقي.

و أما حكومته، فتارة بالتقريب الذي أفاده شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره)^٢.

ومحصله: إن ارتفاع نجاسة الثوب حيث أنه من آثار طهارة الماء شرعاً، فالتعبد بطهارة الماء يستلزم التعبد بطهارة الثوب، وأما نجاسة الماء حيث أنها ليست من آثار نجاسة الثوب شرعاً فالتعبد بنجاسة الثوب لا يستلزم التعبد بنجاسة الماء.

و أنت خيرير بأن مجرد استلزام التعبد بأحدهما التعبد برفع الآخر — دون الآخر — لا يجدي في رفع موضوع الآخر عنواناً، لبقاء المعارضة بحالها. فان الدليل على نجاسة الثوب، وإن لم يكن دليلاً على نجاسة الماء، لكنه حجة في مورده — الذي ينفيه دليل طهارة

(١) تقدم في التعليقة: ١١٧ ذيل قول الماتن قده «واما حديث الحكومة فلا اصل لها اصلا الخ».

(٢) الرسائل: ٤٢٥: في تقديم استصحاب السببي على المسببي.

الماء — فاهو مدلول مطابق لدليل النجاسة معارض ومناف لما هو مدلول التزامي لدليل طهارة الماء — مع انخفاض موضوعه لبأً وعنواناً — فلا بد من نفي موضوعه عنواناً في مرحلة الحكومة، ومجرد التعبد بالطهارة غير وافي بذلك .

وأخرى بتقريب: إن عنوان إبقاء اليقين وعدم نقضه ينفي الشك عن طهارة الماء والثوب المغسول به عنواناً، بخلاف إبقاء اليقين في طرف النجاسة، فإنه لا يوجب رفع الشك عن نجاسة الماء عنواناً، بل رفع الشك عن نجاسة الثوب فقط .

وفيه: إن بقاء اليقين عنواناً — ليلزمه رفع الشك عنواناً — ليس إلا في مورد اليقين بثبوته حقيقة، فما لا يقين بثبوته حقيقة لا بقاء له عنواناً، وحيث لا يقين باللازم ثبوتاً فلا بقاء له عنواناً .

مضافاً إلى أن حكومة الأصل السببي غير مختصة بالاستصحاب المعنون بعنوان إبقاء اليقين وعدم نقضه، بل قاعدة الطهارة حاكمة — عندهم — على قاعدتها بل استصحابها في المسبب، مع وضوح عدم عنوان مقتض لنفي الشك فيها .

هذا ولشيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره) في آخر الوجه الثاني من وجوه التقديم^٢ تقريب: محصله هو أن الشك المسببي من لوازم وجود الشك السببي، لفرض المسببية عنه، والحكم من لوازم وجود الشك السببي، لما تقرر أن الحكم باقتضاء موضوعه . فالحكم والشك المسببي لازمان للزوم واحد في مرتبة واحدة . والحكم — الذي هو في مرتبة الشك المسببي — لا يعقل أن يكون حكماً له أيضاً؛ للزوم تقدم الموضوع على حكمه، وتأخر الحكم عن موضوعه .

وفيه مواقع للنظر:

منها — إن ملاك السببية والمسببية المفروضتين في المقام كون أحد المستصحبين من آثار الآخر شرعاً، لا تفرع شك على شك، وترشح شك عن شك . بل إذا كان بين أمرين تلازم واقعي بالعلية والمعلولية أو بالمعلولية لثالث، فهما متلازمان — قطعاً وظناً وشكاً — عند الالتفات إلى التلازم، فالقطع بأحدهما — علة كان أو معلولاً — ملازم للقطع بالآخر، لا علة له، كيف ومن البديهي أنه ربما ينتقل من المعلول إلى علته، أو من أحد المعلولين إلى الآخر — كما في المتضايين — ولا يعقل أن يكون شيء واحد صالحاً للعلية لشيء وللمعلولية له، فلا وجه حينئذ لدعوى أن الشك المسببي من لوازم وجود الشك

السببي، حتى يكون له المعية بالرتبة مع حكمه.

لا يقال: الشك في المسبب^١ متأخر عنه، ونفس المسبب متأخر عن السبب على الفرض، فيكون المسبب في مرتبة الشك في السبب، والشك في المسبب في مرتبة الحكم المتأخر عن الشك في السبب، فيصح معية الشك المسببي مع حكم الشك السببي في المرتبة، وإن لم يكن الشك المسببي معلولاً للشك السببي.

لانا نقول: قد مرّ مراراً: إن الشك في شيء، والقطع به متأخر عن عنوان ذلك الشيء، لا عن مطابقه، وليس عنوانه مسبباً عن عنوان السبب، كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى^٢.

ومنها — إن الحكم بالاضافة الى موضوعه من عوارض الماهية، لا من عوارض الوجود، لأن عارض الوجود ثبوته فرع ثبوت معروضه، وعارض الماهية ثبوتها بثبوته، كالفصل بالاضافة إلى الجنس، وكالتنوع بالاضافة إلى الشخص.

والحكم بالاضافة إلى موضوعه كذلك، لما حقق مراراً: إن الشوق المطلق لا يوجد، والبعث المطلق كذلك، بل يوجد كل منها متشخصاً بمتعلقه في أفق تحقته، فماهية الموضوع موجودة في أفق النفس، بثبوت شوقي، وموجودة في موطن الاعتبار، بثبوت البعث الاعتباري.

وعليه — فالشك السببي بوجوده العنواني معروض الحكم، وبوجوده الخارجي سبب الشك المسببي، كما أن الشك المسببي بوجوده العنواني معروض الحكم، وبوجوده الخارجي معلول للشك السببي، فليس لوجوده الذي هو موضوع الحكم معية في المرتبة مع الحكم.

ومنه تعرف أن الشك السببي، وإن كان بوجوده الخارجي شرط فعلية الحكم و سبب الشك المسببي، فالحكم الفعلي مع الشك المسببي في مرتبة واحدة، إلا أن معروض الحكم هو الشك المسببي بعنوانه، لا بوجوده الخارجي الذي له المعية مع الحكم الفعلي، فتأخر الحكم المجموع طبعاً عن موضوعه محفوظ.

ومنها — إن موضوع الحكم نقض اليقين بالشك، لا اليقين والشك، وليس نقض اليقين بالشك المسببي متأخراً عن نقض اليقين بالشك السببي.

(١) كذا في النسخة ولعلها تصحيف، والأأنسب «في السبب».

(٢) في نفس هذه التعليقة.

لا يقال: نقض اليقين بالنجاسة بالشك فيها، وإن لم يكن معلولاً لنقض اليقين بالطهارة بالشك فيها، لكنه متقوم بالشك الذي هو معلول للشك المتقوم به نقض اليقين بالطهارة بالشك فيها، وهذا المقدار يجدي في المعية مع الحكم في المرتبة.

وذلك لأن الحكم متأخر عن نقض اليقين بالطهارة بالشك فيها تأخر الحكم عن موضوعه، ونفس نقض اليقين بالشك متأخر عن الشك تأخر الكل عن جزئه، والمفروض إن هذا الجزء متقدم على الجزء المتقوم به نقض اليقين بالنجاسة، وذلك الجزء متقدم على الكل، وهو نقض اليقين بالنجاسة، وهو متقدم على الحكم، مع أنه في مرتبة هذا الموضوع، لأنه متأخر عن نقض اليقين بالطهارة بالشك السببي بمرتبتين بالنسبة إلى الشك المأخوذ فيه، ونقض اليقين بالنجاسة متأخر عن الشك السببي أيضاً بمرتبتين، فهو مع الحكم في مرتبة واحدة.

لأننا نقول: عنوان نقض اليقين بالنجاسة بالشك فيها، وإن كان متقوماً بالشك، إلا أنه متقوم بوجوده العنواني، لا الخارجي. والعنوان غير متأخر طبعاً عن الشك السببي — لا بوجوده العنواني، ولا بوجوده الخارجي — ومصدق نقض اليقين بالنجاسة. وما هو بالحمل الشائع كذلك، وإن كان يتوقف على فعالية الشك السببي والمسببي، لكنه ليس موضوعاً للحكم لينا في تأخر الحكم عن موضوعه طبعاً.

ومنها — إن العام المتكفل لحكم نقض اليقين بالشك:

إما أن يكون متكفلاً لأحكام متعددة — بعد دأفراد نقض اليقين بالشك — ويكون العام بمنزلة الجمع في العبارة.

وإما أن يكون متكفلاً لطبيعي الحكم بالاضافة إلى طبيعي النقض، فحقيقة الحكم المجعول واحدة بوحدة طبيعية نوعية، ولازمه عقلاً تعلق كل فرد من طبيعي الحكم بفرد من طبيعي الموضوع.

والاشكال المذكور، إنما يتوجه إذا كان الحكم واحداً شخصياً، وهو محال في نفسه، وإن لم تكن سببية ولا مسببية؛ لأن تعدد الموضوع يستدعي عقلاً تعدد الحكم.

وعليه — فبناء على إنشاء أحكام متعددة — ليس حكم نقض اليقين بالنجاسة مع موضوعه في مرتبة واحدة، بل حكم نقض اليقين بالطهارة مع نقض اليقين بالنجاسة في مرتبة واحدة، ولا مانع من معية حكم بعض الأفراد مع نفس بعض الأفراد الأخر، إنما الممنوع معية حكم نفس الفرد الآخر معه في المرتبة.

و بناء على جعل طبيعي الحكم لطبيعي الموضوع، فليست السببية والمسببية

ملحوظة؛ إذ المفروض إلغاء التشخيصات، وملاحظة طبيعي نقض اليقين بالشك، وهذه الملاحظة لا موجب لمعية الحكم لطبيعي موضوعه.

نعم لو أمكن ملاحظة أفراد الموضوع — بنهج الوحدة في الكثرة — بحيث تكون نفس الأفراد مقومة للموضوع، ويكون الملحوظ صرف وجودها لأمكن الاشكال:

بدعوى إن الحكم ملحوظ — بنهج الوحدة في الكثرة — متقوم بماله المعية مع ما يكون صرف وجود الموضوع متقوماً به، ومثل هذا الحكم لا تأخر له برمته عن مثل هذا الموضوع، إلا أن مثل هذه الملاحظة — الراجعة إلى لحاظ أفراد الحكم، وافراد الموضوع بصرفة وجودهما حقيقة — غير معقول، كما نبهنا عليه مراراً.

ومنها — إنه لو تم هذا التقريب لاقتضى عدم جريان الأصل في اللوازم العادية والعقلية أيضاً، بملاحظة انبعاث الشك فيها عن الشك في ملزوماتها، إذ الملاك في هذا التقريب مجرد كون الشك المسيبي من لوازم وجود الشك السبي، لا كون أحد المستصحبين أثراً شرعياً للآخر، مع أنه لا ريب في جريان أصالة عدم اللازم — كنبات اللحية — مع جريان أصالة بقاء الحياة، والشك في الأول مسبب عن الشك في الثاني.

ومنها — إن كون حكم العام لازماً للشك السبي، حتى يكون له المعية طبعاً مع الشك المسيبي أول الكلام، فلا بد من إقامة البرهان عليه، بدوران الأمرين التخصص والتخصيص المبني على ورود الأصل السبي، أو حكومته على الأصل المسيبي، ومعه لا حاجة إلى هذا التقريب؛ إذ مع الورد، أو الحكومة لا موضوع — حقيقة أو عنواناً — ليكون له حظ من حكم العام حتى تصل النوبة إلى معية حكم العام له في المرتبة، وأما مع عدم الورد والحكومة، فلا وجه للفراغ عن لزوم الحكم للشك السبي ليتولد منه المحذور.

وقد اقتصر استنادنا العلامة (قدس سره) في التعليقة الأنيقة^١ على هذا الإيراد الأخير، ولكنه مندفع، فان التقريب المزبور بعد فرض حكومة الأصل السبي، وكونه رافعاً لموضوع الأصل المسيبي.

وغيره (قدس سره) بيان اختصاص الحكم بالشك السبي حينئذ لوجود المانع عن شموله لها؛ إذ لا موضوع للأصل المسيبي مع فرض شمول العام للشك السبي.

ووجود المانع عن شموله للشك المسيبي فقط لوجهين:

أحدهما: لزوم الدور من تخصيص العام بشموله للشك المسيبي.

وثانيهما: لزوم معية الحكم للشك المسيبي في المرتبة، بخلاف الشك المسيبي، فإنه مع فرض شمول الحكم للشك المسيبي لا يلزم معيته للشك المسيبي، بل تأخره عنه محفوظ، فشمول الحكم للشك المسيبي ممنوع من وجهين مختصين به، بخلاف شموله للشك المسيبي، فإنه خال عن محذور الدور، وعن محذور عدم تأخر الحكم عن موضوعه.

هذا — ولبعض أجلة العصر تقريباً لآخر في تقديم الأصل المسيبي على الأصل المسيبي، غير دوران الأمرين التخصص والتخصيص المحال، وهو أن الشك المسيبي متأخر طبعاً عن الشك المسيبي، لأنه معلوله، ففي رتبة وجود الشك المسيبي لا وجود للشك المسيبي، وإنما هو في رتبة حكمه، فإذا لم يكن في رتبة الشك المسيبي مانع عن ترتب حكمه عليه، فلا محالة يترتب عليه حكمه، فلم يبق للشك المسيبي موضوع.

والفرق بين هذا التقريب وما تقدم عن الشيخ الأعظم (قدس سره) أن المانع في التقريب المتقدم معية الحكم مع الشك المسيبي في المرتبة، مع أن اللازم تأخره عنه، والمانع في هذا التقريب عدم صلاحية الشك المسيبي للمعارضة؛ إذ لا ثبوت له في مرتبة الشك المسيبي، وبعد ثبوت الحكم للشك المسيبي يستحيل شمول الحكم للشك المسيبي، لا لعدم الموضوع، كما هو ظاهر التقريب، فإنه لا يتكفل ارتفاع الموضوع حقيقة أو عنواناً، بل لأن أحد المتمانعين إذا وقع استحيل وقوع الآخر لفرض التمانع.

ويرد على هذا التقريب أولاً ما تقدم^٢ من عدم معلولية الشك المسيبي للشك المسيبي، لا بوجودهما العنواني، ولا بوجودهما الخارجي.

وثانياً — إن الفرض، إن كان التمانع في مرحلة جعل الحكم، ففيه إن الموضوع في مرحلة الجعل هو الشك بوجوده العنواني، وعدم المعلولية في مرحلة وجوده العنواني مسلم؛ إذ توهم المعلولية إنما هو في وجود الشك المسيبي خارجاً لا عنواناً.

وإن كان التمانع في مرحلة فعلية الحكم بفعلية الشك خارجاً، فالعلية — وإن فرضت — لا توجب إلا تقدم العلة على المعلول طبعاً وذاتاً، لا وجوداً، لما مرنا مراراً: إن التقدم والتأخر الطبيعيين لا ينافي المعية في الوجود الخارجي، بل لا ينافي اتحاد المتقدم والمتأخر طبعاً في الوجود الخارجي. وملاك التمانع والتزاحم هي المعية الوجودية الخارجية، لا المعية الطبيعية الذاتية، ومع المعية الوجودية بين الشكين خارجاً يتحقق

(١) هو المحقق الخائري «قده» في درره: ج ٢: ٢٥٨.

(٢) في الأيراد على تقريب الشيخ «قده» في نفس هذه التعليقة.

التمانع المانع عن فعلية الحكم لهما.

وثالثاً — إن هذا التقريب حيث لم يتكفل لورود الأصل السببي، ولا لحكومته، بل هو بنفسه وجه تقديم الأصل السببي — كلية — على الأصل المسببي، فإن مقتضى التقديم إلا في الأصلين المتنافيين. وأما في المتوافقين — كالشيء وملاقيه — فلا؛ إذ لا تمنع بين فعلية طهارة الشيء وطهارة ملاقيه، حتى يكون شمول العام للأول مانعاً عن شموله للثاني. فتأمل.

ومما ذكرنا تبين ما في وجه آخر لبعض أعلام العصر^٢ من أن الشك المسببي حيث كان معلولاً، ومقتضاه عدم كونه في مرتبة علته، فالحكم في الشك السببي رافع لموضوع الحكم في الشك المسببي، ومع ذلك لو كان الحكم في الشك المسببي معارضاً للحكم في الشك السببي لزم تقدم الشيء على نفسه، وكون الشيء علة لما فرض علة له، حيث لا يمكن أن يكون له المعارضة إلا إذا كان موجداً لموضوعه، مع أن موضوعه علة لحكمه.

وأنت خبير بما فيه، أما المعلولية للشك المسببي، وعدم المعية مع الشك السببي، وكون الحكم في الشك السببي رافعاً للشك المسببي، فبما تقدم.

وأما لزوم تقدم الشيء على نفسه، فهو فرع الحكومة وكون الحكم في الشك السببي رافعاً — ولو عنواناً — للشك المسببي وهو أول الكلام، خصوصاً في غير الاستصحاب من الأصول.

مع أنه لازم كل حكومة من دون دخل لمعلولية أحد الشكين من الآخر، بل هذا المعنى جار في الامارة بالنسبة إلى الأصول، فانها مع ارتفاع موضوعها بها لو كانت معارضة لها لكانت حافظة لموضوعها ومبقيه له، فيلزم تقدم الشيء على نفسه، وعليته لما فرض أنه علة له، فتدبر جيداً.

ومن جميع ما ذكرنا: تبين عدم تمامية الوجوه المزبورة لتقديم الأصل السببي على الأصل المسببي بنحو الكلية، وإن كان التقديم مسلماً خصوصاً عند المتأخرين، بل لولاه للزم كون الاستصحاب قليل الفائدة كما في كلام الشيخ الأعظم (قدس سره)^١، فلو فرض كونه تخصيصاً، ودوران الأمرين تخصيصين، لكان أحدهما أرجح من الآخر. والله أعلم.

(١) هو المحقق الثاني (قده) في أجود التقريرات ج ٢: ٤٩٧.

(٢) الرسائل: ٤٢٦.

(١٢٢) قوله قدس سره: نعم لو لم يجز هذا الاستصحاب بوجه ... الخ^٢

لفرض عدم المانع بوجه من جريان الأصل المسيبي. إلا أن الكلام في أنه: هل هو من قبيل المقتضيات العقلية؟ حتى لا تؤثر مع المانع وتؤثر مع عدمه؟ ونتيجته جريان الأصل المسيبي بعد مزاحة الأصل السبي بشئ؟ أو لا يجزى الأصل المسيبي بعد سقوطه بسبب الأصل الحاكم؟ وكذلك لا يجزى الأصل الساقط بالمعارضة بعد زوال معارضه، على خلاف المقتضيات العقلية وموانعها.

وتحقيق الحال: إن المقتضى — هنا — هو العام بدلالته على ثبوت الحكم للأفراد — الأعم من المحققة والمقدرة الوجود — بدلالة واحدة لا تتغير بتغير الحالات، و بعد ملاحظة ما هو أقوى منه يتعين مقدار مدلوله من حيث الحجية، فكل فرد من الأفراد المقدرة الوجود كان مشمولاً له فهو مشمول له من الأول إلى أن ينسخ هذا الحكم، وكل فرد لم يكن مشمولاً له من الأول فهو كذلك إلى الآخر، فلا دلالة بعد دلالة، حتى يدخل بعد الخروج، أو يخرج بعد الدخول.

ولا يقاس المقام بالشرائط الشرعية والموانع الشرعية المضافة إلى عنوان العام، فانها من باب تحديد موضوعه سعة وضيقاً، فالأفراد المشمولة للعام هي الواجدة لتلك الشرائط والفاقدة للموانع، وعدم فعلية الحكم بعدم الشرط أو بوجود المانع لعدم تمامية الموضوع، وإلا فالواجد للشرط والفاقد للمانع داخل في العموم من الأول، وغيرهما خارج أيضاً من الأول.

بخلاف التمانع العقلي — هنا — فإن نقض اليقين بالشك هو تمام الموضوع، ومعه إذا خرج فرد تام الفردية من العموم للتزاحم عقلاً، ثم ارتفع التزاحم لا يحدث معه فرد آخر، حتى يكون هذا غير المزاحم بالفعل — مشمولاً له من الأول؛ إذ مناط الفردية وحدة الشك مثلاً، ولم يحدث شك آخر بعد زوال المزاحم، وإذا لم يكن هذا الفرد المقدر الوجود من الأول مشمولاً للعام، فلا دلالة أخرى، حتى يكون بحسب دلالة أخرى مشمولاً للحكم.

فان قلت: إذا كان هناك ماء ان كل منها مستصحب الطهارة، ثم علم بنجاسة أحدهما، فانه لا ريب في دخولها أولاً تحت العام، لعدم المزاحة. كما لا شك في خروجها ثانياً، لمكان المزاحة، مع أنها على ما هما عليه من اليقين بالطهارة والشك في بقائهما على الطهارة، فاذا أمكن الخروج بعد الدخول كذلك الدخول بعد الخروج، إما بزوال المزاحم

أوبسقوط الحاكم .

قلت: قد عرفت أن ملاك فردية الفرد — المقدر الوجود — وحدة الشك ، فإذا تعدد الشك ولو مع وحدة الماء فلا نقض ، حيث أن الداخل — من الأول إلى الآخر — فرد من الشك ، والخارج — من الأول إلى الآخر — فرد آخر ، وفي المثال كذلك ، لأن العلم بنجاسة أحدهما :

إما أن يكون علماً بنجاسة أخرى ، غير النجاسة المحتملة أولاً ، فالشك المنبعث منه قطعاً شك آخر ، والأول بلحاظ عدم المزاحم داخل من الأول ، والثاني بلحاظ المزاحم خارج من الأول إلى الآخر .

وإما أن يكون علماً بتلك النجاسة المحتملة ، من حيث وقوعها في الإناء ، أو في خارجه ، فإذا علم بوقوع تلك النجاسة في الإناء ، أو في إناء آخر ، فقد انقلب العلم الأول قطعاً ، وحدث منه شك آخر ، وعنوان الشك في الطهارة ، وإن كان واحداً ، إلا أن وحدة العنوان لا ينافي تعدد مطابقه .

وقد عرفت أن المنبعث — عن العلم الثاني قطعاً — غير ما هو المنبعث عن العلم الأول ، فالداخل تحت العام بعدم المزاحمة هو الأول ، والخارج عنه بسبب المزاحمة هو الثاني ، فلا نقض .

فان قلت: إن الاستصحاب لا يجري قبل الفحص ، ويجري بعده ، مع أن اليقين والشك على حالهما ، من دون حدوث فرد آخر بعد الفحص ، بل الشك الواحد — مع وحدته — خارج تارة وداخل أخرى .

قلت: لزوم الفحص ، تارة — شرعي بالاجماع التعبدية . وأخرى — عقلي : فان كان شرعياً دخل تحت العنوان الذي أشرنا إليه من أن الخروج لعدم تمامية الموضوع ؛ لفرض اشتراط حرمة نقض اليقين بالشك بشرط شرعي . فالفرد التام الفردية هو الشك بعد الفحص ، وهو من الأول داخل ، وما قبل الفحص من الأول خارج . وإن كان عقلياً ، فالوجه فيه أن الشك بمعنى عدم الحجية ، والحجة بمعنى بحيث لو تفحص عنها لظفرها ، فالعلم لا يتفحص لا يكون الموضوع متحققاً ، فلا نقض .

فان قلت: في فرض انسداد العلم — وحجية الظن — يجري الاستصحاب مع عدم الظن ، ولا يجري مع حصول الظن ، فيلزم الخروج بعد الدخول .

قلت: حيث أن المفروض — على هذا المبني — هو العلم الاجمالي في دائرة المظنونات وسقوط الأصل في أطراف العلم الاجمالي ، فالموضوع هو الشك غير المقرون بالعلم

الاجمالي، فع حصول الظن يتبدل الموضوع.
وبالجملة الملاك في الدخول والخروج ما ذكرنا، فصح ما اشتهر من أن الأصل لا يعود بعد سقوطه.

ومنه يتبين حال الأصل المحكوم، فانه بعد سقوط الحاكم بالمزاحمة لا يعود الأصل الساقط في الملاقي، وإن كان لو حدثت الملاقاة بعد سقوط الأصل الحاكم، يجري الأصل في الملاقي، فتدبر جيداً.

(١٢٣) قوله قدس سره: فالأظهر جريانها فيما لم يلزم منه ... الخ^١
توضيح الحال: إن الكلام، تارة— في المانع عن جريان الأصول ثبوتاً. وأخرى— في وجود المقتضى إثباتاً.

أما الكلام في المقام الأول، فهو إن المانع ثبوتاً أمران:
أحدهما لزوم الاذن في المخالفة العملية، وهو قبيح عقلاً، ويختص هذا المانع بموارد العلم بالتكليف اللزومي فعلاً أو تركاً.

وثانيها— لزوم المناقضة أو المضادة مع المعلوم بالاجمال، لفرض تعلق العلم بما يكون فعلياً حقيقة— ولو بالعلم— كما بنينا عليه: من عدم فعلية التكليف بقول مطلق إلا بنحو من انحاء الوصول وبالعلم يكون واصلاً حقيقة، فيكون حكماً حقيقياً تام الحكمة، فع العلم الاجمالي بطهارة أحد الاتئين— المسبوقين بالنجاسة— يقطع بجواز ارتكاب أحدهما شرعاً— بحقيقة الجواز والترخيص— وهو مضاد لوجوب الاجتناب عنها شرعاً باستصحاب نجاستها، وإن لم يلزم منه مخالفة عملية.

نعم تنجز العلم الاجمالي ينحصر فيما كان مخالفة عملية، حيث لا استحقاق للعقاب إلا على مخالفة التكليف اللزومي عملاً، لا أن مناقضة المعلوم ومضادته للمستصحب يتوقف على تنجز العلم، وكون المعلوم أو المستصحب ذا مخالفة عملية.

ومنه تعرف أن البحث عن ثبوت المقتضي وعدمه— في مقام الاثبات— إنما يجدي لمن يرى المانع منحصرأ في الاذن في المخالفة العملية، فانه يجديه ثبوت المقتضي فيما لم يلزم منه مخالفة عملية، وأما على ما ذكرنا فلا تجري الأصول، سواء كان المقتضي في مقام الاثبات تاماً أو لا.

وأما الكلام في المقام الثاني، فنقول: إن مقتضى قوله عليه السلام: (لا تنقض

اليقين بالشك) ١ حرمة نقض اليقين بالشك مطلقاً، سواء كان مقروناً بالعلم الاجمالي أو لا، ومقتضى ذيله — وهو قوله عليه السلام: (ولكن تنقضه بيقين آخر) عدم حرمة نقضه، بل لزوم نقضه بيقين آخر مطلقاً، ولو كان إجمالياً، فيقع التعارض بين صدره وذيله.

ومبنى المعارضة — كما عن ظاهر شيخنا الاستاذ (قدس سره) في تعليقه المباركة ٢ — على أن قضية: (ولكنه تنقضه بيقين آخر) متكفلة لحكم شرعي حتى يؤخذ باطلاقها، فيعارض الصدر، أو مجرد التأكيد، حتى لا يكون لها إطلاق، نظراً إلى أن التأكيد ليس له مفاد في قبال ما يؤكد، حتى يؤخذ باطلاقه، وقد استظهر الثاني شيخنا (قدس سره).

والتحقيق: إن قضية (لكنه تنقضه بيقين آخر) لا يعقل أن تكون متكفلة لحكم شرعي تعبدية؛ إذ مع اليقين بالحكم لا يعقل جعل الحكم على وفقه، ولا على خلافه، أفلا مجال له عقلاً حتى ينفي بالظهور في خلافه.

بل التحقيق: إنها قضية عقلية إرشادية إلى الجري على وفق اليقين. وليس التأكيد مفادها الابتدائي؛ إذ ليست هذه العبارة على حد سائر التأكيدات، لاختلاف مضمونها مع مضمون القضية السابقة.

بل لازمها التأكيد تارة، والتحديد أخرى، فإن كانت لأفادة التأكيد بالالتزام، فلا إطلاق، وإن كانت لأفادة التحديد، وتضييق دائرة الشك فلها الاطلاق لعمالة.

وحيث أن التأكيد، أو التحديد بالالتزام، فلا بد من تحقيق حال القضية العقلية الارشادية، وأن ما يقضي به العقل حسب اقتضاء اليقين ماذا؟ ليكون القضية إرشاداً اليه.

ومن الواضح أنه لافرق في نظر العقل بين اليقين الأجمالي والتفصيلي في الجري على مقتضاهما، ورفع اليد عن الشك، فكما أن وثاقة اليقين السابق، كانت مقتضية للجري على وفقها، وعدم الاعتناء بالشك، فكذا مقتضى اليقين اللاحق هو الجري على وفقه وعدم المعاملة معه معاملة الشك حتى يتمحض للتمسك باليقين السابق.

وعليه فهي بالالتزام يفيد التحديد لا التأكيد. وكما لا معارضة بين التأكيد وما يؤكد، فيكون التأكيد تابعاً له إطلافاً وتقييداً، كذلك التحديد لا يكون معارضاً، بل يكون ما يتحدد به تابعاً له فيتمحض الشك الذي يحرم نقضه في الشك المحض وعليه

(١) الصحيحة الأولى لوزارة: الوسائل. ج ١: الباب ١ من نواقص الوضوء: الحديث ١.
(٢) ص ٢٥٢: ذيل قول الشيخ قده «لأن قوله لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه الخ».

فيتقيد به سائر الاطلاقات.

بخلاف ما إذا لم يعلم أنه للتأكيد أو التحديد، فإن إجماله لا يسري إلى سائر المطلقات الخالية عن هذا الذيل.

فان قلت: لا يعقل اعتبارنا قضية اليقين الاجمالي، حتى يكون محددًا للموضوع؛ لأن اليقين الاجمالي، إن كان ناقضاً لكل من اليقينين، فهو خلاف مقتضاه؛ لأنه لم يتعلق بخلاف كل منها، ومع عدم تعلقه بكل منها إذا كان ناقضاً كان مرجعه إلى ناقضية الشك لليقين.

وإن كان ناقضاً لأحد اليقينين معيناً، فحيث أن الخصوصية مشكوكة كان مرجعه إلى ناقضية الشك لليقين، لا ناقضية اليقين.

وإن كان ناقضاً لاحدهما المردد، نظراً إلى تعلق اليقين الاجمالي بالمردد، فقد بينا مراراً استحالة ثبوت المردد ماهية وهوية، فلا الناقض متعلق بالمردد، ولا المنقوض يقين مردد.

وإن كان ناقضاً لخصوص اليقين الذي انقلب متعلقه واقعاً إلى ضده أو نقيضه، فحيث لا تعلق لليقين الاجمالي — بما هو يقين — بذلك المرتفع واقعاً، فلا محالة يؤل الأمر إما إلى ناقضية الشك، أو إلى ناقضية ارتفاع الواقع، وكلاهما خلف؛ إذ الشك يُنقض ولا يَنْقِض، واليقين هو الناقض دون غيره، فلا يعقل ناقضية اليقين الاجمالي بجميع الوجوه، فينحصر الناقض في اليقين التفصيلي.

وهذا المحذور لا دخل له بالمانع عن التعبد الاستصحابي في مقام الثبوت، ليكون إيراده خلفاً في المقام، بل المراد إن اعتبار ناقضية اليقين الاجمالي منافي لاعتبار عدم انتقاض اليقين بالشك، وأنه لا ينقضه إلا اليقين، فهما اعتباران متنافيان في مقام الاثبات، المتكفل لكلا الاعتبارين.

ولا يخفى عليك أن تحريم نقض اليقين بالشك المحض، وإن كان بإمكان من الامكان إلا أن تحديد الموضوع حيث كان بعنوان ناقضية اليقين الاجمالي، فإذا امتنعت ناقضية اليقين الاجمالي لم يمكن استفادة تحديد الموضوع منه، لا أن جعل الحكم للموضوع الخاص غير معقول.

قلت: اليقين الاجمالي حيث أنه متعلق بالجامع الذي لا يخرج مطابقه عن الطرفين، فهو وإن لم يكن ناقضاً لكل من اليقينين، لكنه ناقض لمجموع اليقينين، فاعتبار ناقضيته اعتبار ناقضية اليقين لليقين، لاناقضية الشك، ولا غير اليقين.

إلا أن التحقيق: إن مجموع اليقينين ليس موضوعاً للحكم، بل كل منها، فرجع المجموع الى اليقين بالجامع بين الطرفين، ولذا يصح اعتبار ناقضية اليقين الاجمالي له، لتعلقه أيضاً بالجامع بين الطرفين.

لكن تعلق اليقين المنقوض بالجامع انتزاعي من تعلق كل فرد من اليقين بفرد من الجامع، وظاهر (لا تنقض اليقين بالشك) — مع وجود اليقين بهذا بخصوصه، وبذلك بخصوصه، ثم الشك فيها كذلك — هو تحريم نقض كل من اليقينين الخاصين الحقيقيين، لا الجامع من اليقينين المتعلقين بما ينتزع منها جامع. وهذا لا دخل له بجواز استصحاب الكلي، لتعلق اليقين هناك حقيقة بالجامع، والشك في خصوصيته.

وعلى ما ذكرنا: من عدم اعتبار صحيح لنا قضية اليقين الاجمالي، فلا يكون له دلالة على تحديد الموضوع بالشك المحض.

وأما قضية: (ولكنه تنقضه بيقين آخر) وإن كانت إرشادية، لكنها ليست إرشاداً إلى الجري على وفق اليقين، حتى لا يكون فرق بين اليقين الاجمالي والتفصيلي، فانه بهذا المعنى ليس مقابلاً لليقين السابق، فان الجري العملي — على وفق اليقين — ليس من أجل اليقين بالحكم الفعلي الذي يقضي العقل بامثاله، فانه شأن اليقين الفعلي بالحكم، لا اليقين السابق.

بل كما أن قضية الجري على وفق اليقين السابق — من حيث مقابله مع الشك الفعلي، واقتضاء وثاقه اليقين في قبال الشك عند العقلاء — الجري العملي عليه، فكذا الجري العملي مستمر إلى أن يتبدل الشك باليقين، فتكون القضية إرشاداً إلى استمرار الحكم السابق العقلاني إلى تبدل موضوعه بأمر وثيق، لتقابل اليقين السابق من حيث وثاقته. وحيث أن اليقين الاجمالي الفعلي يجامع الشك، ولا يقابل اليقين السابق، من حيث عدم تعلقه بعين ما تعلق به، فلم يحدث في قبال ذلك الأمر الوثيق ما يوازيه في الوثاقه ليرفع اليد به عنه، ونتيجته تأكيد الحكم بجرمة نقض اليقين بالشك. والله اعلم.

[تعارض الاستصحاب مع القرعة]

(١٢٤) قوله قدس سره: وأما القرعة فالاستصحاب في موردها يقدم عليها الخ^١.

نعم هو كذلك إذالم يكن هناك حكومة بينهما.

بيانه — إن الحكومة: تارة تلاحظ بين دليلي اعتبار المتعارضين، كما في الخبر المتكفل لحرمة شيء، والخبر المتكفل لخليته بما هو مشكوك الحرمة والخلية، فان مفاد الخبرين ليس بينها حكومة؛ إذ ليس لسان أحدهما نفي موضوع الآخر، بل الحكومة لدليل لاعتبار، من حيث أن الأمر بالغاء احتمال الخلاف — في طرف الخبر المتكفل للحرمة الواقعية — يوجب نفي موضوع الخبر المتكفل لحكم المشكوك .

وأخرى تلاحظ بين نفس المتعارضين مثل حكومة (لا شك لكثير الشك) على أدلة الشكوك، فان أحد المتعارضين — بنفسه — ينفي موضوع الآخر لا من حيث دليل اعتباره.

فنقول: في الخبر المتكفل لحكم القرعة، والخبر المتكفل لحرمة نقض اليقين بالشك . أما بالاضافة إلى دليل اعتبار الخبرين، فلا حكومة، لأن كلاً من الخبرين متكفل لحكم تعبدي في مورد الشك، فان الموضوع في القرعة هو المجهول، والمشتبه، والمشكل. وموضوع الاستصحاب أيضاً متقوم بالشك، فالغاء احتمال الخلاف في كل منها يوجب نفي موضوع الآخر؛ لأن المفروض تكفل كل واحد منها لحكم الاحتمال.

وأما بالاضافة إلى نفس الخبرين المتكفلين لحكم القرعة والاستصحاب، فتوضيح الحال فيهما: إن دليل القرعة يدل على أنها لا تختص، وأنها سهم الحق، والحكم المجمعول له وجود وعدم، والخطأ والصواب شأن الطريق، كما أن لسان دليل الاستصحاب ابقاء الكاشف، ففي الحالة الثانية طريقان أحدهما حدثاً وهي القرعة، والثاني بقاء وهو اليقين السابق، حيث اعتبر بقاءه شرعاً، وكل منها طريق فعلي مع عدم الطريق الى الواقع، لفرض نصب القرعة في المجهول، واعتبار بقاء اليقين مع الشك — أي مع عدم الطريق — فكل منها بعنوانه قابل في حد ذاته لرفع موضوع الآخر، فلا تختص القرعة بالحكومة على الاستصحاب.

بل ظاهر شيخنا (قدس سره) في المتن ورود الاستصحاب عليها، نظراً إلى أن موضوع القرعة هو المجهول بقول مطلق، مع أنه بعنوان كونه على يقين منه سابقاً معلوم الحكم. وإن كان يندفع بما مرّنا سابقاً: إن موضوع الاستصحاب أيضاً هو الشك بقول مطلق، ومن جميع الجهات،

مع أنه بعنوان قيام القرعة المعينة للواقع معلوم الحال، فلا يختص الورود — لوصح — بالاستصحاب، وحينئذ يصح المعاملة معها معاملة المتعارضين، وملاحظة النسبة بين دليلها، حيث لا حكومة ولا ورود لدليلها ولا لدليل دليلها.

فان قلت: طريقية القرعة ليست كطريقية الطرق العادية؛ إذ ليس لها في نفسها طريقية— كما هو واضح— حتى يكون تعبد الشارع بها تمييزاً لها عنواناً،— كما في الخبر، واليقين السابق باعتبار بقاء متعلقه غالباً—، بل طريقية القرعة واقعية بتسبب الشارع الناظر إلى الواقع إلى وقوع السهم على الحق، ولذا ورد في الأخبار^١ جواباً عن قول السائل إنها تصيب وتخطيء: بأنها لا تخطيء إذا كانت في مقام تفويض الأمر إلى الله، لا في مقام التجربة، فطريقية القرعة تكوينية— منه تعالى— وفي موردها المشروع لا تخطيء حقيقة، فلا شك حينئذ حقيقة، فتكون واردة حقيقة على الاستصحاب، لا بلحاظ حكمها، كما على مسلك شيخنا (قدس سره) في ورود الامارات على الأصول^٢.

قلت: نعم ظاهر أخبارها كذلك، إلا أن تسببه تعالى باصابة السهم للحق يمكن أن يكون مقيداً بعدم الطرق التعبدية الشرعية، فلا طريقية لها مع وجود أحد الطرق الشرعية، وإذا كان موردها المجهول بمعنى ما لا طريق إليه شرعاً، فلا محالة لا ورود، ولا حكومة لها على ماله طريقية شرعاً، بل إذا كان موضوعها (المشكل)^٣ كما في المرسل المحكي في قواعد الشهيد (قدس سره) فالأمر أوضح، فان المشكل ما يتحريفه المكلف، بحيث لا طريق له أصلاً، بل ربما يعم المبهم الذي ليس له واقع مجهول.

(١) الوسائل: ج ١٨: الباب ١٣: من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى

(٢) الكفاية ٢: ٣٥٠.

(٣) قال ابن أبي جمهور في عوالي اللئالي: ج ٢: ١١٢: ح ٣٠٨: «نقل عن اهل البيت عليهم السلام: كل امر مشكل فيه القرعة».

فهرست المطالب

تعريف الاستصحاب :

- ٧ تعريف المشهور للاستصحاب
- ٧ تصريح المحقق الخراساني على ان المراد من الحكم بالبقاء هو الالتزام
- ٧ استظهار بعض الاجلة عن كلام شيخه العلامة ان المراد من الحكم بالبقاء هو الالتزام
- ٧ الفرق بين الابقاء والبقاء
- ٨ عدم جامعية تعريف المشهور بحسب المباني الثلاثة
- ٨ وتصحيح المحقق الخراساني للجامعية غير محمد
- ٩ عدم توصيف تعريف المشهور بالدليلية والحجية على جميع المباني
- ٩ الاشكال على المحقق الخراساني في توصيف التعريف بالحجية
- ١٠ احتمال اخر في التعريف
- ١٠ عدم اندفاع المخدورين على هذا الاحتمال
- ١١ التحقيق حول تعريف المشهور بحسب المباني
- حول سائر تعاريف الاصحاب للاستصحاب :
- ١٣ تعريف الفاضل التوني
- ١٤ تعريف العضدي
- ١٤ تعريف المحقق القمي
- ١٤ اشكال المحقق الخراساني على تعريف العضدي والجواب عنه
- ١٥ الاشكال على تقريب الشيخ لتعريف العضدي
- ١٥ الفرق بين التعريف اللفظي وغيره
- ١٦ الاشكال على كون الحجية من المسائل الاصولية
- ١٧ التفصي عن الاشكال
- ١٧ الفرق بين المسائل الاصولية والفقهية
- ١٨ الاشكال على المحقق الخراساني في اطلاق الحجية على الاستصحاب
- ١٩ الاشكال على كون الاستصحاب مسألة اصولية اذا كان مدرکه بناء العقلاء
- ٢٠ الاشكال على كون الاستصحاب مسألة اصولية اذا كان مدرکه الدليل العقلي
- ٢١ الجواب عن الاشكال على كون الظن بالبقاء من الادلة العقلية
- ٢١ الحق في الاشكال على مسألة الظن بالبقاء.
- ٢٢ الاستصحاب في الحكم العقلي
- ٢٢ الاستصحاب في الحكم الشرعي غير المستند الى الحكم العقلي

- ٢٣ الحكم العقلي النظري والعملي والفارق بينها
- ٢٥ استصحاب حكم الشرعي المستند الى حكم العقل وملاكه
- ٢٦ استصحاب حكم الشرعي المستند الى حكم العقلي النظري
- ٢٦ نظرية التسوية بين استصحاب حكم الشرعي المستند الى العقلي والنقلي
- ٢٧ الاشكال على نظرية التسوية
- ٢٧ لافرق في استصحاب الحكم الشرعي المستند الى العقلي بين الوجود والعدم
- ادلة حجية الاستصحاب:
- ٢٨ ١- بناء العقلاء
- ٢٩ اختلاف كلمات المحقق الخراساني في تقديم السيرة على الايات وعدمه
- ٣٠ محذور الدور في رادعية الايات عن السيرة او تخصيصها بها
- ٣٠ لزوم المتنافيين على مبنى كفاية عدم ثبوت الردع وعدم ثبوت المخصص
- ٣٠ دفع التنافي بكون التعارض بينهما من باب معارضة غير تام الاقتضاء مع تام الاقتضاء
- ٣٠ والجواب عن هذا الاشكال بوجهين
- ٣٢ التحقيق حول بناء العقلاء
- ٣٤ نظرية بعض اجلة العصر (المحقق النهاوندي والحائري) في وجه تقديم السيرة على الآيات، والفرق بين
- ٣٤ نظرية بعض اجلة العصر ونظرية المحقق الأصفهاني
- ٣٥ ٢- الدليل العقلي على حجية الاستصحاب
- ٣- الاستدلال بالاجبار:
- ٣٦ الصحيحة الاولى لزرارة
- ٣٦ اقسام الحال (المقدرة- المقارنة- المحكية) عند النحاة
- ٣٧ التحقيق حول الحال المقارنة
- ٣٨ المراد من النوم الناقض
- ٣٩ المحتملات الاربعة في الصحيحة الاولى لزرارة
- ٣٩ نظرية الشيخ وصاحب الكفاية في الصحيحة الاولى
- ٤٢ التحقيق حول الصحيحة الاولى لزرارة
- ٤٣ المحتملات المعقولة في الصحيحة الاولى
- ٤٤ التعليل في الصحيحة الاولى
- ٤٥ الظرف في جملة (على يقين من وضوئه) ظرف لغو او مستقر؟
- ٤٧ التقابل بين النقص والابرام هو العدم والملكية
- ٤٨ نظرية صدر المتألهين في عدم لزوم بقاء الموضوع فيما عد المتضادين من المتقابلين
- ٤٨ معنى النقص والابرام

	قاعدة المقتضي والمانع :
٥١	تقريب بعض اجلة العصر لقاعدة المقتضي والمانع
٥١	تقريب بعض المدققين لقاعدة المقتضي والمانع
	الاستصحاب في خصوص الشك في الرفع :
٥١	تقريب المحقق الخراساني للاستصحاب في خصوص الشك في الرفع
٥٢	تقريب بعض اجلة العصر
٥٢	الاشكال على قاعدة المقتضي والمانع بتقريب بعض اجلة العصر
٥٣	الاشكال على قاعدة المقتضي والمانع بتقريب بعض المدققين
٥٣	الاشكال على الاستصحاب في خصوص الشك في الرفع
٥٤	وجوه الاشكال في تنزيل الاخبار على الاستصحاب بقول مطلق
٥٦	تقريب الاستدلال على اختصاص الاستصحاب بالشك في الرفع من ناحية الهيئة
٥٧	مرجحات كنائية نقض اليقين على سائر أنحاء التجوز
٥٩	استدلال الشيخ على اختصاص الاستصحاب بالشك في الرفع
٥٩	اشكال المحقق الخراساني على الشيخ
	موضوعية اليقين وطريقته :
٦٠	نظرية بعض الاجلة تبعا لبعض الاساطين
٦٠	التحقيق حول كلمة «اليقين» مفهوماً ومصداقاً
٦٢	التحقيق حول كنائية (لا تنقض اليقين)
٦٧	الصحيحة الثانية لزراعة
٦٨	محتملات شرطية الطهارة او مانعية النجاسة في باب الصلاة
٧٢	المختارين المحتملات هو مانعية النجاسة
٧٤	حول نظرية المحقق الخراساني بكفاية كون الطهارة شرطاً اقتضائياً
٧٦	آثار الطهارة المستصحية ، واحكامها-
٧٧	وجوه حسن التعليل في الصحيحة الثانية لزراعة
٧٨	مذورنا قضية الاعادة او الخلف في صحة التعليل
٧٩	جواب المؤلف عن اشكال الناقضية
٧٩	جواب بعض الاجلة عن اشكال كون الاعادة نقضا
٨٠	مذور الخلف في التعليل
٨٢	الصحيحة الثالثة لزراعة
٨٢	المحتملات الثلاثة في الصحيحة الثالثة
٨٥	الاستدلال برواية الخصال

- ٨٥ استدلال الشيخ الاعظم برواية الخصال على قاعدة اليقين
- ٨٥ الاشكال على الشيخ الاعظم
- ٨٧ الاستدلال بمكاتبة القاساني
- ٨٧ الاخبار الواردة في الصوم للرؤية والافطار للرؤية
الاستدلال بروايات الحل والطهارة :
- ٨٩ الاحتمالات المتصورة في روايات الحل والطهارة
- ٨٩ الاستدلال بها على قاعدة الحل والطهارة (نظرية المشهور)
- ٩١ نظرية صاحب الفصول في روايات الحل والطهارة
- ٩١ ما حكاه الشيخ الاعظم عنه صاحب الفصول غير موافق للفصول
- ٩٢ الاشكال على صاحب الفصول
- ٩٢ الجواب عن اشكال الشيخ على صاحب الفصول
- ٩٤ التقريبات للمحقق الخراساني على استفادة القواعد الثلاث من الروايات
- ٩٥ اشكال المحقق الحائري على صاحب الكفاية
- ٩٥ الجواب عن اشكال المحقق الحائري
- ٩٦ تقريب دلالة اخبار الحل والطهارة على الاستصحاب باعتبار الغاية
- ٩٧ استدلال الشيخ الاعظم برواية حماد على الاستصحاب
- ٩٧ الاشكال على الشيخ الاعظم
- ٩٩ نظرية صاحب الحدائق
- ٩٩ الاشكال على صاحب الحدائق
- ١٠٠ نظرية المحقق الخوانساري في رواية حماد
الاحكام الوضعية :
- ١٠١ تقسيم الموجودات الى الخارجية، والاعتبارية، والانتزاعية
- ١٠٢ الفرق بين الامور الاعتبارية والانتزاعية
- ١٠٣ اقسام المجعولات الشرعية
- ١٠٥ اشكال المحقق الخراساني على جعل السببية والشرطية للتكليف استقلالاً، وانتزاعاً
- ١٠٥ الجواب عن المحقق الخراساني
- ١٠٦ بيان معنى حقيقة السببية والشرطية مقدمة للاشكال على المحقق الخراساني
- ١٠٧ نظرية المحقق النائيني في الفرق بين شرائط الجعل والمجعل
- ١٠٨ نظرية المحقق الخراساني في الفرق بين شرط المواجب وشرط الوجوب
- ١٠٩ الجزئية والشرطية للمكلف به
- ١٠٩ كون الحكم الشرعي مصححاً لانتزاع الجزئية والشرطية، لامنشأ له

- ١١٠ الجزئية الانتزاعية ليست من لوازم المجمعول التشريعي بل من لوازمه التكويني
- ١١١ الفرق بين المجمعول بالتبع والمجمعول بالعرض
حول الحجية و القضاوة و الملية:
- ١١٢ عدم كون الملكية من الاعتبارات الذهنية ولامن المقولات الواقعية
- ١١٣ ادلة عدم كون الملكية من المقولات الواقعية
- ١١٤ الحكم التكليفي ليس عين الملكية ولا منشأ او مصححا لانتزاعها
- ١١٥ العقد ليس عين الملكية ولا منشأ او مصححا لانتزاعها
- ١١٦ التحقيق في حقيقة الملكية الشرعية والعرفية
- ١١٧ التحقيق في حقيقة القضاوة وبيان اقسامها
- ١١٨ التحقيق في حقيقة الحجية وبيان اقسامها
- ١١٩ الصحة والفساد في العبادات والمعاملات
- ١٢١ معاني الملك
- ١٢٣ في مقولة الجدة
- ١٢٣ نظرية صدرالدين الشيرازي في مقولة الجدة
- ١٢٤ في استصحاب الشرطية والمانعية
- ١٢٥ في استصحاب ذات الشرط والمانع
تنبيهات الاستصحاب:
- ١٢٦ التنبيه الاول (فعليه الشك واليقين)
- ١٢٧ فرعان للتنبيه الاول (حكم صلاة من احدث ثم غفل، وصلاة من التفت قبلها وشك ثم غفل)
- ١٣٠ التنبيه الثاني من الاستصحاب (استصحاب مؤدى الأمانة، والاصل العملي)
- ١٣٦ التنبيه الثالث (استصحاب الكلي)
- ١٣٦ القسم الاول من اقسام استصحاب الكلي
- ١٣٩ استصحاب الفرد المردد
- ١٣٩ نظرية السيد اليزدي قدس سره في استصحاب الفرد المردد
- ١٤٠ الاشكال على السيد اليزدي في استصحاب الفرد المردد
- ١٤١ نظرية غير واحد من اجلة العصر في استصحاب الفرد المردد
- ١٤٢ القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي
- ١٤٢ دفع الاشكال الوارد على القسم الثاني من استصحاب الكلي
- ١٤٤ دفع توهم السببية بين الكلي وفرده
- ١٥٠ القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي
- ١٥٠ نظرية الشيخ الاعظم في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي

- ١٥١ التقريبات الآخرا لاستصحاب القسم الثالث من أقسام الكلي
- ١٥٤ التنبيه الرابع (استصحاب الامور التدريجية) .
- ١٥٥ حول الحركة القطعية والتوسطية
- ١٥٧ استصحاب الامور المقيدة بالزمان
- ١٦١ استصحاب العدم الازلي
- ١٦٢ استصحاب العدم المجهول
- ١٦٣ استصحاب الامور الموقته
- ١٦٤ موارد الشك في المقتضي والرافع
- ١٧٢ التنبيه الخامس (الاستصحاب التعليقي)
- ١٧٢ التحقيق حول الاستصحاب التعليقي
- ١٧٣ نظرية المحقق الخراساني في الاستصحاب التعليقي
- ١٧٤ نظرية الشيخ الاعظم الانصاري في الاستصحاب التعليقي
- ١٦٧ في تعارض استصحاب الحرمة المعلقة مع استصحاب الحلية
- ١٧٥ نظرية الشيخ الاعظم بحكومة استصحاب الحرمة المعلقة على استصحاب الحلية
- ١٧٥ الاشكال على الشيخ الاعظم
- ١٧٦ نظرية المحقق الخراساني بعدم المعارضة بين استصحاب الحرمة المعلقة واستصحاب الحلية
- ١٧٩ التنبيه السادس (استصحاب احكام الشريعة السابقة)
- ١٧٩ التحقيق حول القضية الحقيقية والخارجية
- ١٨١ في حقيقة الحكم المجعول وحقيقة الوحي
- ١٨٦ التنبيه السابع (الاصل المثبت)
- ١٨٨ طرق حجية المثبت
- ١٩١ في الفرق بين مثبتات الاصول والامارات
- ١٩٤ التنبيه الثامن - في الاثر المترتب على المستصحب بواسطة عنوان كلي (مستثنيات الاصل المثبت)
- ١٩٩ نظرية الشيخ الاعظم في ان عدم الحكم لا يحتاج الى الجعل
- ٢٠٠ في ترتب عدم الاستحقاق على استصحاب عدم التكليف
- ٢٠١ التنبيه التاسع - الاثر المترتب على الاعم من الوجود الواقعي والظاهري (مستثنيات الاصل المثبت)
- ٢٠١ التنبيه العاشر (لزوم كون المستصحب حكما شرعيا او ذا حكم شرعي)
- ٢٠٢ التنبيه الحادي عشر حول اصالة تأخر الحادث
- ٢٠٤ مجهولي التاريخ
- ٢٠٤ نظرية بعض اعلام العصر

- ٢٠٥ في الاشكال على المحقق النائبي بان المحمولى مقابلة للرابطية لالناعية
- ٢٥٠ تفصيل المحقق الخراساني بين عدم المحمولى وعدم الماخوذ على وجه الربط
- ٢٠٦ حول اتصال زماني الشك واليقين
- ٢١١ في تعاقب النجاسة والطهارة
- ٢١٢ التنبيه الثاني عشر (الاستصحاب في الامور الاعتقادية)
- ٢١٣ في استصحاب الامامة
- ٢١٤ في استصحاب النبوة
- ٢١٥ استدلال الكتابي باستصحاب النبوة
- ٢١٦ في استصحاب الاحكام الشرعية السابقة
- ٢١٨ التنبيه الثالث عشر (استصحاب حكم المخصص)
- تفصيل المحقق الخراساني في التمسك بالعام بين كون التخصيص من الابتداء
- ٢١٩ أوفي الانتهاء دون الاثناء
- ٢٢٠ عدم الفرق بين الاطلاق الازماني والافرادي
- ٢٢٢ نظرية بعض اعلام العصر في التمسك بالعام
- ٢٢٣ الاشكال على المحقق النائبي رحمه الله
- ٢٢٥ حول اعتبار بقاء الموضوع
- ٢٢٦ حول قاعدة ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت المثبت له
- ٢٢٨ في كفاية اتحاد المتيقن والشكوك وعدم لزوم بقاء الموضوع
- ٢٢٨ دفع اشكال المحقق الحائري على المحقق الخراساني
- ٢٢٩ استدلال الشيخ الاعظم على ابقاء الموضوع باستحالة انتقال العرض
- ٢٢٩ اشكال المحقق الخراساني على الشيخ الاعظم
- ٢٣٠ هل الاتحاد بنظر العرف؟
- ٢٣١ في معنى الموضوع العرفي
- ٢٣٣ في الفرق بين الموضوع العقلي والموضوع الدليلي
- ٢٣٥ نظرية المحقق الخراساني باستحالة الجمع بين الاعتبارات الثلاث (اي العرفي والعقلي والدليلي)
- ٢٣٦ التحقيق حول امكان الجمع بين هذه الاعتبارات
- ٢٣٧ في وجه تقديم الامارة على الاستصحاب
- ٢٤٠ وجه كون الامارة حاكمة على الاستصحاب
- ٢٤٢ تعارض الاستصحاب مع غيره من الاصول
- ٢٤٤ تعارض الاستصحابين
- ٢٤٤ حول الاستصحاب السببي والمسببي

- ٢٤٥ نظرية الشيخ الاعظم الانصاري بحكومة الاصل السببي على المسببي
- ٢٤٦ تقريب للتقريب
تقريب للشيخ الاعظم بان الحكم والشك المسببي لازمان للزوم واحد في مرتبة واحدة ومواقع النظر على هذا التقريب
- ٢٥٠ تقريب بعض اجلة العصر في تقديم الاصل السببي على الاصل المسببي
- ٢٥٢ في ان الاصل لا يعود بعد سقوطه
- ٢٥٤ الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي
- ٢٥٧ في تعارض الاستصحاب مع القرعة

نهاية الدراية

في شرح الكفاية

تأليف

آية الله العظمى المحقق الكبير
الشيخ محمد حسين الأصفهاني

المتوفى سنة ١٣٦١ هـ

الجزء الأول

تحقيق

مؤسسة ابن البيت عليهم السلام الأحياء التراث

التعادل والترجيح

[١] قوله قدس سره: التعارض هو تنافي الدليلين... الخ^١

التنافي تارة — ينسب إلى المدلولين من الوجوب والحرمة، أو الوجوب وعدمه مثلاً، وأخرى — ينسب إلى الدالين بما هما كاشفان عن أمرين متنافيين، لتلون الدال بلون المدلول لفنائه فيه، وثالثة — إلى الدليلين بما هما دليلان وحجتان، فيكونان متنافيين في الحجية والدليلية.

ومن الواضح: إن التنافي — وهو عدم الاجتماع في الوجود — منسوب إلى المدلولين بالذات؛ لامتناع اجتماع الوجوب والحرمة، أو كل واحد منهما مع عدمه - بالذات - ومنسوب إلى الدليلية والحجية أيضاً — بالذات — لامتناع حجيتها معاً، خصوصاً إذا كانت الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل؛ فإنه راجع إلى اجتماع الوجوب والحرمة الفعلين، أوهما مع عدمهما.

وأما الدالان — بما هما كاشفان — فغير متمنعين في الوجود بالذات، بل بالعرض؛ إذ ليس الكلام في المقام في الكاشفين بالكشف التصديقي — القطعي، أو الظني — الفعلي حتى يستحيل اجتماعهما بالذات، بل في الكاشفين بالكشف النوعي، ومن البين مكان اجتماعهما في الوجود: فإن المفهومين غير متمنعين، بل التمانع في مطابقتها.

والكاشف في مرتبة كشفه النوعي لا يتقوم إلا بمكشوفين بالذات لا تمنع بينها من

حيث نفسها، لكنه يوصف الدالان بوصف المدلول — بالحمل الشايح — بالعرض، لما بينهما من الاتحاد جملأ واعتبارأ، فتتافي المدلولين واسطة في عروض التنافي على الدالين، لا واسطة في الثبوت.

فالتعارض: ان كان عبارة عن التنافي في الوجود، فهو— حقيقة وبالذات— لا يعقل إلا في المدلولين، أو في الدليلين بما هما دليلان وحجتان، لا في الدالين بما هما كاشفان نوعيان، فلا تعارض حقيقة في مرحلة الدلالة ومقام الاثبات وإن كان التعارض أخص . من مطلق التنافي—نظراً إلى أنه لا يوصف الوجوب والحرمة بأنها متعارضان، وإن وصفا بأنها متنافيان، وكذلك الحجية لا توصف بالمعارضة، وإن وصفت بالمنافاة، بل يوصف مادل على الوجوب، ومادل على عدمه— مثلاً— بالمعارضة، فيقال: تعارض الخبران، لا تعارض الحكمان— فالتعارض حينئذ من أوصاف الدال بما هو دال — بالذات— لا بالعرض؛ إذ لا بد من انتهاء ما بالعرض إلى ما بالذات، والمفروض أنه لا يوصف المدلول بذاته بالمعارضة، بل بالمنافاة وشبهها.

فحقيقة معارضة الخبرين كون أحدهما دالاً على ما ينافي ما يدل عليه الآخر، ولا منافاة بين أن يكون تنافي الدالين بالعرض، وتعارضهما بالذات.

وهذا هو الصحيح الموافق للإطلاقات العرفية، فيصح ما أفاده (قدس سره) من كون التعارض بلحاظ مقام الاثبات ومرحلة الدلالة، خصوصاً إذا كان التعارض من العرض بمعنى الاظهار؛ فان الدالين المتنافيين لكل منهما ثبوت، ويُظهر كلُّ منهما نفسه على الآخر، بخلاف المدلولين، فانه لا ثبوت إلا لأحدهما، فلا معنى لإظهار كل منهما نفسه على صاحبه.

وسياًتي إن شاء الله تعالى ثمرة كون التعارض— حقيقة— من أوصاف الدال، أو من أوصاف المدلول.

[٢] قوله قدس سره: على وجه التناقض أو التضاد... الخ^١

ربما يتخيل^٢ إن استحالة الاجتماع في المتضادين لأولهما إلى المتناقضين؛ لأن لازم ثبوت كل منهما عدم الآخر، وإن اعتبار وحدة الموضوع فيها، لرجوعهما إلى المتناقضين، المعتبر فيهما الوحدات الثمانية، مدعياً تصحيح كلام الشيخ الأعظم (قدس سره) حيث

(١) الكفاية ٢: ٣٧٦.

(٢) بحر الفوائد للمحقق الاشتياني: ج ٤: ص ٣.

اعتبر وحدة الموضوع — في المتعارضين — على وجه التضاد.^١ وهي غفلة واضحة؛ فان المتقابلين المتنافيين بالذات لا ينحصران في خصوص السلب والايجاب، بل التقابل بالذات: إما بالسلب والايجاب، أو بالعدم والملكة، أو بالتضاد، أو بالتضائف. ولكل خاصية مخصوصة ووحدة الموضوع معتبرة في مطلق التقابل. بل وقع التصريح من أهل فنه باعتبار وحدة الموضوع، أو المحل في المتضادين. فتوهم عدم استحالته بالذات — كتوهم عدم اعتبار وحدة الموضوع الشامل للمحل فيه — فاسد جداً.

ثم إن تضاد الوجوب والحرمة — الموجب لتعارض الدليلين — بناء على جريان التضاد والتماثل في الاحكام الشرعية — على خلاف ما حققناه في محله^٢ — إنما يصح إذا كان التحريم بمعنى الزجر والردع، وهو أمر ثبوتي كالبعث، ومتعلقهما الفعل. وأما إذا كان التحريم بمعنى طلب الترك، فلا تماثل، ولا تضاد؛ لأن موضوع طلب الفعل غير موضوع طلب الترك.

نعم إجتماع الطلبين كذلك محال بالعرض، لاستحالة إجتماع الفعل والترك، واقتضاء المحال محال، فالإقتضاء ان الطلبيان محال، لا لتضادهما، ولا لتماثلهما، ولا لتناقضهما، بل لأنها اقتضاء أمر محال، وما يلزمه المحال محال.

ولا يخفى عليك أن استلزام إجتماع الضدين لإجتماع النقيضين لا يوجب كون التضاد مستدركاً — نظراً الى أن التنافي بنحو التناقض إذا عم التناقض بالذات وبالمتع، فالمتنافيان بنحو التضاد داخلان في المتناقضين بالمتع — فلا حاجة إلى ذكر التضاد.

ووجه عدم صحة الاستدراك: إن جهة التنافي في المدلولين المتنافيين مختلفة: ففي المتنافيين بنحو التناقض بالذات لا بد فيها من الجمع الراجع للمناقضة، أو ترجيح أحد الطرفين، أو التخيير بينهما، وفي المتنافيين بنحو التضاد بالذات، بأن كان المدلول المطابق في أحد الدليلين هو الوجوب، وفي الآخر هو الحرمة، تلك الجهة التي تجب رعايتها — بالجمع، أو الترجيح، أو التخيير — حيثية الوجوب والحرمة، لا لازمها، وهو عدم الوجوب في طرف الحرمة، وعدم الحرمة في طرف الوجوب.

وتحصر رعاية المتنافيين بالعرض فيما إذا لم يكن بين المدلولين المطابقين منافاة، كما

(١) الرسائل: ص ٤٣١.

(٢) نهاية الدراية: ج ٢: التعليق ٦٢.

إذا دل الدليلان على وجوب الظهر، ووجوب الجمعة، وعلمنا من الخارج بعدم وجوب كليهما؛ فإن جهة المناقاة منحصرة في وجوب كل منهما وعدمه، وإذا علمنا من الخارج بأن إحداها واجبة، والأخرى محرمة، فإن كلاً من الدليلين، الدالين على وجوبها يدل على حرمة الآخر بالالتزام؛ وجهة المناقاة بالتبع — وهي المناقاة بنحو التضاد — هي اللازمة مراعاتها بالجمع أو الترجيح، أو التخيير، فتدبر جيداً.

وأما التنافي من حيث الدليلية والحجية، فتوضيح الحال فيه: إن الحجية في كل من الطرفين وصف ثبوتي، فلا تنافي من حيث التناقض، ومتعلقها — إذا كان فعلين متضادين بالذات أو بالعرض — متعدد، فلا تنافي من حيث التضاد، فكيف يتصور التنافي من حيث المناقضة، أو المضادة في الدليلية والحجية.

والجواب: أما إذا كانت الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل، فالحكم المجمعول في كل طرف — على طبق مدلوله المنافي لمدلول الآخر — بالمناقضة أو المضادة.

وأما إذا كانت بمعنى المنجزية والمعدرية، ففي مورد قيام الخبرين على وجوب شيء وعدمه، من حيث كونها صفتين — قائمتين بالخبرين — غير متنافيتين بالذات بنحو التناقض، ولا بنحو التضاد، لكونها ثبوتيتين، ولتعدد موضوعهما، إلا أنه بلحاظ مضايتهما — وهوتنجز الحكم والمعدورية عنه — ثبوتيان قائمان بحكم واحد، متعلق بفعل واحد — متضادان.

وبلحاظ استحقاق العقاب — على الترك مثلاً، وعدم الاستحقاق عليه — متناقضان.

وفي مورد قيام الخبرين — على وجوب شيء وحرمة — وصفان مُتماثلان. لكنه لتعدد موضوعها غير داخلين فيما يمتنع اجتماعهما. وبلحاظ تنجز الحكمين الواردين على موضوع واحد متنافيان بتنافي التضاد بالعرض. كما أنه بلحاظ استحقاق العقاب على الفعل والترك متضادان بالعرض، لأنه لازم تعلق الوجوب والحرمة بفعل واحد، ولازم المحال محال.

[٣] قوله قدس سره: وعليه فلا تعارض بينها بمجرد تنافي مدلولهما... الخ^١

ظاهره عدم المعارضة في مرحلة الدلالة مع المناقاة بين المدلولين. مع أن الدال — بما هو دال — بملاحظة فنائه في مدلوله يوصف بوصفه بالعرض، فيستحيل مناقاة المدلولين،

وعدم منافاة الدالين.

وإن أريد عدم المنافاة من حيث الدليلية والحجية، فن الواضح: إن الحكومة إذا كانت بين خبرين متنافيين من حيث المدلول، فكل منها حجة في نفسه على مدلوله، المنافي لمدلول الآخر، ويستحيل حجيتها الفعلية على مدلولين متنافيين، وهذا شأن كل دليلين متعارضين.

فالتحقيق: إن الحاكم والمحكوم لهما جهتان:

إحداهما من حيث اللب والواقع، وهو ليس إلا إثبات الحكم ورفع.

والأخرى — من حيث اللسان والعنوان.

وفي هذه المرحلة لا تنافي بين مدلولها العنواني، مثلاً «لا شك لكثير الشك» بالإضافة إلى أدلة الشكوك، ليس بحسب اللب والواقع إلا رفع حكم الشك عن كثير الشك، وهو مناف لحكم الشك الثابت بعموم دليله، أو إطلاقه.

كما أنه بحسب اللسان والعنوان، ليس إلا رفع الموضوع، وأدلة الشكوك لا تتكفل إثبات الموضوع، بل إثبات حكمه، فمدلول الحاكم عنواناً لا منافي له، فلا تعارض دليلاً ودالاً ومدلولاً من حيث الحكومة، وإن كان له المعارض والمنافي مدلولاً ودالاً ودليلاً من غير جهة الحكومة.

لا يقال: ليس غرضه (قدس سره) إن الحاكم والمحكوم متنافيان مدلولاً دائماً، بل غرضه — رحمه الله — إن تنافي المدلولين ليس مناط التعارض، إذ ربما يكون المدلولان متنافيين ولا تعارض، كما في الأمانة والأصل، فإن موضوع الأصل، وإن أخذ فيه الجهل، إلا أنه من مراتب موضوع الحكم الواقعي، فهما متنافيان مدلولاً لوحدة الموضوع، ومع ذلك لا تعارض بين دليلهما، لانتفاء الجهل بقيام الأمانة تنزيلاً، فلا موقع لاجتماع الدليلين والحجتين، حتى يكونا متعارضين.

لانا نقول: ما كان بينها التنافي — وهو مفاد الأمانة، ومفاد الأصل — لا حكومة بينهما، وما كان بينها الحكومة لا تنافي بينها مدلولاً؛ إذ الحكومة لدليل اعتبار الأمانة على الأصل، لا لمدلول الأمانة على الأصل.

وسيجيء — إن شاء الله تعالى — إن مفاد دليل اعتبارها رفع موضوع الأصل تنزيلاً، وهو غير مناف لإثبات حكم لذلك الموضوع، وإنما ينافيه نفس إثباته الذي لا يتكفله دليله.

إلا أن الصحيح — كما عرفت — إن التعارض من شؤون الدالين بما هما دالان، لا من

شؤون المدلولين ولا من شؤون الدليلين بما هما حجتان .

[٤] قوله قدس سره: مقدماً كان أو مؤخراً... الخ

تعريض — كما صرح (قدس سره) به في تعليقه المباركة^٢ — على ما أفاده الشيخ الأعظم (قدس سره) في ضابط الحكومة^٣: من تفرع الحاكم على المحكوم، بحيث لو لم يكن المحكوم، لكان الحاكم لغواً.

ولا يخفى عليك أن الحكومة بالمعنى الذي يراه الشيخ الأجل (قدس سره) من الشرح والتفسير، وورود الحاكم، في مقام تحديد ماله ثبوت إطلاقاً، أو عموماً:

تارة — تكون في مقام الشارحية الفعلية في أحد الأزمنة، فلا محالة يستدعي مشروحاً فعلياً في أحد الأزمنة، وإلا لكان لغواً، بل خلفاً محالاً. ولا منافاة لذلك، مع كون الشارحية والمشروحية متضايقتان، وهما متكافئان في القوة والفعلية، فلا معنى للشارحية بالفعل، إلا إذا كان هناك مشروح بالفعل لا متأخراً عنه.

وجه عدم المنافاة: إن التضاييف بين الشارح بالذات، والمشروح بالذات، لا المشروح بالعرض، والمشروح المقوم للشارح في مقام شارحيته — وهو وجوده العنواني — له ثبوت فعلي بثبوت الشارح بالذات، والمتأخر بالزمان هو المشروح بالعرض، كالمعلوم بالذات، والمعلوم بالعرض. كما لا منافاة بين تأخر الشارح بالذات عن المشروح بالذات طبعاً، وتقدم الشارح بالحمل الشايح على ذات المشروح بالحمل الشايح بالزمان.

وأخرى — تكون في مقام الشارحية بالاقتضاء، بحيث لو تحقق دليل متكفل للحكم إطلاقاً أو عموماً، لكان هذا تحديداً له، ومثله لا يقتضي وجود المحكوم في أحد الأزمنة رأساً، فضلاً عن تأخره عنه زماناً، بل الحاكم بالاقتضاء يستدعي المحكوم بالاقتضاء، والتأخر الطبعي أيضاً محفوظ هنا، ولا يضره عدم المحكوم رأساً؛ لما عرفت.

وأما الحكومة بالمعنى الآخر، وهو مجرد إثبات الموضوع أو رفع الموضوع تنزيلاً: فنقول: إن إثبات الحكم لياً أو سلبه لياً، وإن كان لا يقتضي ثبوت الحكم لما نزل الموضوع منزلته، إلا أنه حيث كان بلسان إثبات موضوعه عنواناً، أو نفي موضوعه، فلا بد من فرض ثبوت الحكم لذلك العنوان اقتضاء، أو فعلاً على الوجه المتقدم.

(١) الكفاية ٢: ٣٧٦.

(٢) ص ٢٥٦: ذيل قول الشيخ «ضابط الحكومة...»

(٣) الرسائل: ص ٤٣٢.

فما أفاده الشيخ (قدس سره) وجيه على الوجه المتقدم.

[٥] قوله قدس سره: أو بنحو إذا عُرِضاً على العرف وفق بينهما... الخ^١
 قد عرفت تفصيل القول — في حمل الأحكام المترتبة على العناوين الأولية على
 الاقتضائية، والمترتبة على العناوين الثانوية على الفعلية — في البحث عن قاعدة نفي
 الضرر فراجع.^٢

[٦] قوله قدس سره: وليس وجه تقديمها حكومتها على ادلتها... الخ^٣
 لا يخفى أن كلا من المتعارضين، وإن كان يطرد الآخر ثبوتاً، فكل منها بالالتزام
 العقلي ينفي الآخر ويدفعه، إلا أنه يختص الحاكم بمزيد خصوصية لدلوله المطابق، أو
 الالتزامي اللفظي، بحيث يكون بدلالته اللفظية — ولو كانت إلتزامية — نافية للآخر،
 دون الآخر.

ولا يجب أن يكون الحاكم بمنزلة (أعني) وأشباهه، بل إذا كان له دلالة لا منافي لها
 يؤخذ بها.

وتوضيحه على ما يستفاد من كلمات العلامة الأنصاري (قدس سره)^٤ وأشار إليه
 شيخنا (قدس سره) في أواخر عبارته^٥: إن الدليل الدال — بالمطابقة — على تصديق
 العادل، يدل بالالتزام اللفظي على إلغاء احتمال خلافه، ولا معنى لإلغاء الاحتمال إلا
 إلغاء حكمه وأثره شرعاً، فإذا قامت الأمانة على حرمة شرب التن — مثلاً — فاحتمال
 خلاف الحرمة الواقعية هو احتمال حليته واقعاً، وحكم هذا الاحتمال بدليل كل شيء
 لك حلال هي الحلية الظاهرية، بخلاف احتمال مفاد كل شيء لك حلال،
 فان خلاف الحلية الظاهرية في موضوعها هو عدم الحلية الظاهرية، أو الحرمة الظاهرية،
 وإلغاؤها لا ربط له بإلغاء حرمة شرب التن المترتبة على ذات الشرب، لا على المحتمل.

فدليل التصديق في طرف الأمانة، يدل بالالتزام على إلغاء مفاد الأصل، ولا يدل في
 طرف الأصل على إلغاء مفاد الأمانة، وحيث أنه دلالة إلتزامية لفظية، مأخوذة من
 اقتضاء نفس عنوان التصديق، المتقوم بعدم احتمال الخلاف، ولا منافي لها، فيؤخذ بها.

(١) الكفاية ٢: ٣٧٦.

(٢) نهاية الدراية: ج ٤: التعليق ١٤٤.

(٣) الكفاية ٢: ٣٧٩.

(٤) الرسائل: ص ٤٣٢.

(٥) الكفاية ٢: ٣٨١.

إلا أن التحقيق: إن هذا التقريب غير صحيح.
أما أولاً؛ فلأن دليل اعتبار الأصل، وإن كان لا ينفى الحكم الذي أدت إليه الأمانة، إلا أنه يثبت حكم موضوع نفسه، فدليل اعتبار الأمانة ينفى مفاد الأصل، ودليل اعتبار الأصل يثبت مفاده، وكفى بتناقيهما نفيًا وإثباتًا.
وبالجملة: مدلول الأصل بالمطابقة مناف لمدلول دليل الأمانة مطابقة والتزامًا، وليس من شرط التعارض أن يطرد كل منهما الآخر بمدلوله اللفظي.

وأما ثانيًا، فليس مفاد دليل الاعتبار إلا جعل الحكم المماثل لمؤدى الأمانة، لا إلغاء حكم الاحتمال، ولا إلغاء الحكم المحتمل، لا واقعاً ولا ظاهراً.
وبالجملة: لا يتكفل دليل الاعتبار إلا ما يتكفله نفس الأمانة المعتبرة—سواء كان مفادها حكماً واقعياً أو ظاهرياً— لا أن مفاده جعل حكم مماثل، وجعل عدم ضده، أو نقيضه، واقعاً أو ظاهراً.

بل ربما لا يكون لإحتمال خلافه حكم، حتى يجب إلغاؤه، كما في طرف الأصل، فانه لا أثر شرعاً؛ لاحتمال خلاف ما أفاده الأصل، كما لا يخفى.
وأما ثالثاً؛ فلأن التصديق بالمأمور به، إذا كان تصديقاً جنائياً—بأن يتعلق الأمر باعتقاد صدقه، كناية عن العمل الذي هو لازم اعتقاد الصدق—لأمكن دعوى إلغاء احتمال الخلاف؛ فان اليقين بالصدق متقوم بعدم احتمال الخلاف، بل الأمر باعتقاد نهي عن الاحتمال مطلقاً—موافقاً كان أو مخالفاً.

إلا أن التصديق بالمأمور به هو التصديق العملي، وهو إظهار صدق المخبر بعمله، سواء كان التصديق العملي عنوان العمل؛ كما في النقض عملاً، والابقاء عملاً في باب الاستصحاب، أو كان فعلاً توليدياً من العمل، فان العمل ما به يظهر صدق المخبر، لأنه إظهار صدقه، كما هو الحق.

وعليه فالتصديق العملي—ولو عنواناً—لا يتقوم ولا يلزم عدم احتمال الخلاف، حتى يكون التعبد بالتصديق تعبدًا بعدم احتمال الخلاف، ليؤل إلى التعبد بعدم حكمه، بل لازمه عدم إظهار كذبه عملاً، وأين ذلك من الغناء احتمال خلافه بالغناء حكمه؟ فتدبر.

وأما رابعاً؛ فبأننا سلمنا أن المراد هو التصديق جنائياً—بعنوان الكناية—إلا أن عنوان الدليل ليس نفي احتمال الخلاف، حتى يكون من باب نفي الحكم بنفي موضوعه، بل الأمر باعتقاد صدقه عنواناً يستتبع النهي عن احتمال خلافه، وكما أن الأمر بالتصديق

الجنائي كناية عن لازمه، وهو العمل، كذلك النهي عن احتمال خلافه عنواناً كناية عن لازمه، وهو الترك، نظراً إلى أن المعتقد يعمل، وأن من لا يعتقد لا يعمل.

ولا معنى للأمر بالغاء حكم الاحتمال، لا عنواناً ولا لياً، بل المعقول نفي حكم الاحتمال لياً بنفي الاحتمال عنواناً، وليس ذلك لازم الأمر بالتصديق ولو جنائناً.

وأما خامساً، فلأن كل ذلك إذا كان عنوان دليل الاعتبار هو التصديق، لا سائر العناوين التي لامساس لها باحتمال الخلاف مفهوماً كعنوان (إسمع له وأطعه) وأشباه ذلك.

نعم التحقيق: إن الحكومة الموجبة لتقديم الحاكم على المحكوم، وإن كانت لياً تخصيصاً لا تدور مدار الشرح والتفسير، ولو بعنوان إلغاء احتمال الخلاف وحكمه، فضلاً عن أن يكون بمنزلة (أعني) واشباهه، بل إذا كان لسان الحاكم اثبات الموضوع، أو نفيه كفى في التقديم، وذلك لأن المحكوم غير متكفل إلا لأثبتات الحكم لموضوعه، لا أنه متكفل لأثبتات موضوعه، فلا ينافي — بوجه — ما دل على نفي الموضوع أو اثباته، كما في «الاشك لكثير الشك» بالاضافة الى أدلة الشكوك.

وحينئذ إذا فرض كون مفاد دليل الاعتبار تنزيل الظن — أو ما يفيد — منزلة العلم، كان إثباتاً للغاية الرافعة لحكم الأصل، فهو رفع الحكم شرعاً لياً بلسان تحقق الغاية.

وكذا إذا فرض كون مفاده نفي الشك والجهل، فهو رفع الحكم الثابت له بدليل الأصل، بعنوان رفع موضوعه شرعاً، وحيث أنه دلالة لفظية، لا منافي لها بعنوانها، كان صالحاً لأن يتصرف بها في الدليل المتكفل لأثبتات الحكم لهذا الموضوع المنفي.

دون ما إذا كان عنوان الدليل ابتداء نفي الحكم في قبالة إثباته، أو إثباته في قبالة نفيه، فانه تخصيص، أو تقييد محض، فيراعى فيه ما يجب رعايته فيها.

إنما الكلام في مساعدة دليل اعتبار الأمانة على مثل هذا المعنى.

وربما يتخيل: إن قوله عليه السلام (لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا) الخبر، دليل على إلغاء الشك، بالغاء حكمه عند رواية الثقة.

ويندفع: بأن المراد من التشكيك ليس هو التشكيك لساناً، ولا التشكيك جنائناً، بل المراد هو التشكيك عملاً، ففاده عدم العذر في إظهار الشك عملاً، بترك ما روى

الثقة أنه واجب، أو بفعل ما روى أنه حرام، وأين ذلك من نفي الشك لنفي حكمه؟

وبالجملة ليس لسان الخبر نفي العذر في الشك، فضلاً عن نفي الشك مريداً به نفي كونه عذراً، ليكون من باب نفي الحكم بنفي موضوعه، بل المراد النهي عن إظهار الشك بعمله، أو مجرد عدم المذورية، لمكان منجزية الأمانة.

وأوضح منه — فساداً — توهم دلالة قوله عليه السلام (نعم) بعد سؤال الراوي (فلان ثقة آخذ منه معالم ديني) ^١ نظراً إلى أنه بمعنى: خذ، فيكون دالاً على أن تناول الواقع من الراوي، ووصوله منه عبارة أخرى عن إلغاء الشك، وعدم الاعتداد باحتمال خلافه. وجه وضوح الفساد: إن الأخذ لازمه العمل، حيث لا عمل بلا أخذ، فالأمر بالأخذ كناية عن الأمر بالعمل، فليس الأخذ منه منزلاً منزلة الأخذ من الإمام — عليه السلام — حتى يكون وصوله منه منزلاً منزلة وصوله منه — عليه السلام —.

مع أن غايته تنزيل المأخوذ من الراوي منزلة معالم الدين، لا منزلة معالم الدين الواصلة، حتى يكون الوصول الذي هو لازم الأخذ بمنزلة وصول الواقع، فليس مفاده، إلا جعل الحكم المماثل للحكم الواقعي.

وقد نهينا عليه في بعض مباحث القطع والظن فراجع ^٢.

نعم — قد ذكرنا في محله ^٣: إن مثل قوله تعالى «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون» ^٤ إن كان من أدلة حجية الخبر، أمكن الاستفادة تنزيل الخبر منزلة العلم؛ إذ الظاهر منه الأمر بالسؤال، لكي يعلموا بالجواب، لا بأمر زائد على الجواب؛ فالجواب منزل منزلة العلم، إما لأن المراد بالعلم حقيقة ما يعم خبر الثقة، ويكون الخبر وارداً، أو لأنه منزل منزلة العلم في تنجزه للواقع، وفي كونه غاية رافعة لحكم الأصل، فيكون من إثبات الموضوع تنزيلاً، فيكون حاكماً. وهكذا قوله عليه السلام في المقبولة (وعرف أحكامنا) ^٥ مع أن أدلة الأحكام غالباً ظنية الدلالة، أو السند، أوهما معاً، وقد أطلق عليها المعرفة بأحد الوجهين المذكورين آنفاً، إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع، فراجع.

[٧] قوله قدس سره: مع احتمال أن يقال: إنه ليس ... الخ ^٦

(١) الوسائل: ج ١٨: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي: ص ١٠٧: ح ٣٣.

(٢) نهاية الدراية: ج ٣: التعليق ٢٢.

(٣) نهاية الدراية: ج ٣: التعليق ١١٤.

(٤) النحل ١٦: الآية ٤٣ والانبيا ٢١: الآية ٧.

(٥) الوسائل: ج ١٨: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي: ص ٩٨: ح ١.

(٦) الكفاية ٢: ٣٧٩.

هذا وجهه بنسأ على تفسير الحكومة بمعنى الشرح والتفسير، والحاجة إلى عنوان التعبد بالغاء احتمال الخلاف، وأما بناء على تفسيرها بمجرد إثبات الموضوع أو نفيه تنزيلاً فلا؛ وذلك لأن تنزيل الظن منزلة العلم — في المنجزة — يجدي في الحكومة، لا بمعنى أن المراد من العلم المأخوذ في الأدلة مطلق الحجة القاطعة للعدر، فإن إعطاء صفة الحجية للأمانة يوجب ورودها، لأنها حجة حقيقة، بل بمعنى أن العلم على حقيقته، وإنما نزل الظن منزلة العلم بعنوانه في أثره، فهو علم تنزيلاً، ومنجز حقيقة، فلا ورود، بل حكومة صرفة. فتدبر جيداً.

[٨] قوله قدس سره: إذا كان أحدهما قرينة على التصرف... الخ^١

لا يخفى عليك أن التعارض إذا كان عبارة عن تنافي مدلولي الدليلين، فالتنا في بين مدلول العام ومدلول الخاص وأشباههما محقق لاشك فيه، وكذا إذا كان التعارض من شؤون الدال بما هو دال لفنائه في المدلول.

نعم إذا كان التعارض عبارة عن تنافي الدليلين في الدليلية والحجية — كما هو مبنى المتن — وإن كان خلاف ظاهر نسبته إلى مرحلة الدلالة ومقام الإثبات — أمكن القول بأنه لا تعارض بين النص والظاهر، والأظهر والظاهر.

وبيانه: بأن معنى التنافي في الدليلية والحجية عدم إمكان اجتماعهما في الحجية فعلاً، وتزاحمهما فيها، وذلك لا يكون إلا مع تمامية المقتضي للحجية في مقام الإثبات، فكل منهما حجة بالذات، ويتمانعان، ويتزاحمان في الفعلية، فاذا كان لأحدهما خصوصية معينة، كان هو الحجة بالفعل، وإلا سقطت معاً عن الحجية الفعلية، مع بقائهما على الحجية الذاتية.

وهذا إنما يعقل فيما إذا كانت حجة الحجة بعموم، أو إطلاق لفظي كالخبر الثابت حجيته بالآيات، أو الروايات. وأما الدلالة، فلا دليل على حجيتها إلا بناء العقلاء عملاً، ولا يعقل بناء ان منهم عموماً وخصوصاً، إطلاقاً وتقييداً، ليكون أحد البنائين مخصصاً، أو مقيداً للآخر.

فان العمل، إما على الظاهر الذي ليس في قبالة نص، أو أظهر، فلا مقتضى لحجية مثل هذا الظاهر إثباتاً. وإما على طبق الظاهر، حتى إذا كان في قبالة أحد الأمرين من النص والأظهر. فالمقتضي موجود، إلا أنه خلف، لفرض تقديم النص، أو الأظهر عملاً

على الظاهر.

كما أنه إذا كان التعارض بين الظاهرين المتساويين في الظهور، لاعمل على طبق أحدهما، فلا مقتضي إثباتاً لشيء منها، فلا تزاحم بين المتنافيين مدلولاً في الدليلية، بحسب مقام الدليلية والحجية مطلقاً، حتى يقال بأن موارد الجمع خارجة عن مرحلة التعارض، لتعين أحد الدليلين للحجية.

وعليه، فإذا كان التعارض بلحاظ مقام الدليلية، ومرحلة الحجية: فلا بد من فرضه بلحاظ المقتضي ثبوتاً، لا إثباتاً، حتى يعقل فرض التزاحم المبني على وجود المقتضي من الطرفين، إذ التمانع بعد مرتبة الاقتضاء.

وحينئذ نقول: المقتضي — المؤثر في نفوس العقلاء للعمل على طبق الظاهر — هو كشفه نوعاً عن المراد الجدي . وهذا المعنى محفوظ في الظاهر مطلقاً — كان في قبالة نص، أو أظهر، أم لا — غاية الأمر: إن النص لكونه لا يقبل التصرف فيه، بمنزلة المقتضي الذي لا يقبل المانع، والأظهر — لمكان أقوائية ملاكه — يقبل المانع في حد ذاته، لكنه لقوته لا يقبله بالفعل، فالتأثير له فعلاً، فالظاهر والنص متنافيان ذاتاً في الحجية. غير متنافيين فعلاً، بخلاف الظاهرين المتساويين، فانها متنافيان ذاتاً وفعلاً في الحجية.

وحينئذ، فإن كان المهم البحث عن المتنافيين بالفعل، بلحاظ المقتضي في مقام الثبوت، فوارد الجمع خارجة عن المتعارضين بهذا المعنى. وإن كان المهم البحث عن أحكام المتنافيين بالذات ثبوتاً، فوارد الجمع — كغيرها — داخل في المتعارضين. وتسالم العرف على تقديم النص أو الأظهر، وعدم التزاحم فعلاً لا يوجب الغنى عن البحث عنه، كما أن التسالم على حجية الظاهر لا يوجب الغنى عن البحث عنها.

ثم إنه تبين مما ذكرنا: أن عدم النص والأظهر جزء موضوع المقتضي في مقام الاثبات، لا أنه مانع، فانه غير معقول، كما عرفت، فليس تقديم النص أو الأظهر على الظاهر من باب تقديم أقوى الحجيتين على أضعفهما.

كما أنه تبين أن عدم النص والأظهر ليس مقوماً للمقتضي في مقام الثبوت، بل النص والأظهر مانع عن تأثير الظاهر.

وقد فصلنا القول فيه في مبحث حجية الظواهر.^١

وعليه، فالنص أو الأظهر القطعي السند وارد على دليل اعتبار الظاهر، حيث أنه

يرتفع به موضوعه المتقوم بنقيضه حقيقة.

والظني السند منها حاكم على دليل اعتباره؛ لانه رافع لجزء موضوعه تنزيلاً، لا الحكومة بمعنى الشرح والتفسير، حتى يقال بأنه لا يعقل الحكومة بالاضافة إلى الادلة اللبية^١، بل بمعنى إثبات الموضوع ورفع تنزيلاً، وهو أمر معقول.

ولشيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره) إن اعتبار الظاهر، إن كان لأجل إصالة عدم القرينة، فالنص مثلاً وارد تارة، وحاكم أخرى. وإن كان لأجل إفادته للظن النوعي، فالنص مطلقاً وارد^٢.

والوجه في الأول: إن الأصل متقوم بالشك، فتارة يرتفع وجداناً، واخرى تنزيلاً، فصح الورود على الأول، والحكومة على الثاني.

والوجه في الثاني ما أفاده: من أنا لم نجد، ولا نجد من أنفسنا مورداً يقدم فيه العام — من حيث هو — على الخاص، وإن كان أضعف الظنون المعتبرة، فيعلم منه أن حجية الظاهر متقيدة بالأعم من العلم، والعلمي بخلافه.

وأورد عليه، تارة — بأنه لازم أعم للورود والحكومة، فلا يتعين الأول على الوجه الثاني، وأخرى — بأنه لا نجد من أنفسنا تقييد المقتضي للحجية بعدم الظن المعتبر على خلاف الظاهر، بل يقدم عليه من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفها، وثالثة — بأن التعليق ثابت من الطرفين، فكما أن حجية الظاهر معلقة على عدم الظن المعتبر على خلافه، كذلك اعتبار سند النص معلق على عدم المعارض.

والكل مندفع، أما الأول — فبما عرفت آنفاً — من أنه ليس للعقلاء بناء ان بنحو العموم والخصوص، بل البناء العملي على اتباع الظاهر، ما لم يقيم حجة على خلافه، لا ما لم يقيم علم على خلافه، حتى يكون دليل النص — مثلاً — منزلاً منزلة العلم المغيبي به حجية الظاهر، بل محقق للحجة المغيبي بها الحجية. وفيه كلام سيأتي — إن شاء الله تعالى —.

وأما الثاني؛ فلان ما لا يساعده الوجدان تقييد المقتضي ثبوتاً لا تقييد المقتضي إثباتاً، بل غيره غير معقول.

وأما الثالث: فبأن المقتضي للحجية إثباتاً — في طرف الدلالة — مقيد قطعاً

(١) أنظر: درر الفوائد للمحقق الحائري: ج ٢: ص ٢٦٤.

(٢) الرسائل: ص ٤٣٢ — ٤٣٣.

والمقتضي للحجية — في طرف السند — غير مقيد في مقام الاثبات، بل المقتضي في الطرفين — من حيث السند — تام في مقام الإثبات.

مضافاً إلى أن سند النص غير مناف بذاته للظاهر، حتى يجبيء التعليق، بل ينافيه بتبع مدلوله، الذي لا يقاومه الظاهر، فالظاهر لا يقاوم ما ينافيه، ولا ينافي ما يقاومه. فتدبر.

نعم يرد عليه (قدس سره): إن أصالة عدم القرينة لا يراد منها استصحاب عدمها، بل بناء العقلاء على عددها عند احتمالها، وعليه فبناؤهم — عملاً — على اتباع الظاهر، مع عدم القرينة الصارفة. وبناؤهم على عدمها.

إما مع العلم وجداناً بعدمها، فلا معنى لا اتباع الظاهر مع عدم العلم بعدمها. واما مع عدم قيام الحجة علماً، أو عملاً عليها، فالمبنى الأول كالثاني في أن مقتضى تقيد بنائهم العملي بعدم الحجة ورود النص مطلقاً، وإن كان سنده ظنياً، لأن دليل اعتباره محقق لحجيته، المتقومة بعدمها حجية الظاهر.

والتحقيق: إن بناء العقلاء ليس متقيداً — بعدم العلم بالقرينة — بعنوان العلم حتى يكون النص القطعي وارداً، والظني حاكماً، لتنزيله منزلة العلم، مع أنهم لا يقتصرون على العلم في رفع اليد عن الظاهر، وليس لهم بناء ان — عموماً وخصوصاً —

وكذا ليس بناؤهم متقيداً بعدم الحجة على القرينة بعنوان الحجة، حتى يكون دليل حجية سند النص — بملاحظة كونه محققاً لحجة — وارداً، لا حاكماً؛ إذ العمل على الظاهر الذي لم يقم على خلافه العلم، وما هو معتبر عند العقلاء من الخبر ونحوه، والحجية تنتزع من عملهم، لا أن بناءهم متقيد بعدم الحجة بعنوانها.

وعليه، فسند النص، إن كان معتبراً عند العقلاء، فهو من أفراد ما يرفع اليد به عن الظاهر حقيقة فالنص وارد.

وإن لم يكن معتبراً عندهم، فوجوده كعدمه عندهم، في عدم رفع اليد عن الظاهر بسببه، فاعتباره شرعاً لا يكون محققاً للحجة، حتى يكون وارداً، ولا تنزيلاً له منزلة العلم المتقيد بعدمه حجية الظاهر، حتى يكون حاكماً بهذه الملاحظة، بل — في الحقيقة — نهي عن اتباع هذا الظاهر تنزيلاً للنص الغير المحقق منزلة المحقق، فله الحكومة بهذه العناية لا تنزيلاً للأمانة منزلة العلم.

بل الحكومة بهذه الملاحظة — أيضاً — مخدوشة؛ إذ ليس لوجود النص واقعاً أثر عند العقلاء، حتى يكون تنزيل النص الظني منزلة النص الواقعي مجدياً، بل المؤثر — كما بيناه

في مبحث حجية الظواهر^١ — هو النص الواصل لابهذا العنوان، بل بأحاء الوصول عند العقلاء، والمفروض أنه ليس هذا منها.

نعم تنزيل الأمانة منزلة العلم، الذي هو أحد أفراد ما يرفع اليد بسببه عن الظاهر لا بأس به، فيكون حاكماً بهذه الملاحظة.

ثم إن التردد الذي ذكره (قدس سره) في مبنى حجية الظواهر فيه كلام قد فصلنا القول فيه في مبحث الظواهر، وقد ذكرنا هناك: أن التعويل على أصالة عدم القرينة له مقام، والتعويل على أصالة الظهور والكاشفية النوعية له مقام آخر. فراجع^٢.

[٩] قوله قدس سره: التعارض وإن كان لا يوجب إلا سقوط ... الخ

لا يخفى عليك أن محتملات صورة التعارض — بناء على الطريقة — أمور: منها حجية أحد المتعارضين بلا عنوان.

ومنها حجية الموافق منها للواقع.

ومنها حجية كليهما معاً.

ومنها سقوطهما معاً عن الحجية.

وحيث أن الحكم بسقوطها مبني على بطلان سائر المحتملات فنقول:

أما حجية أحدهما — بلا عنوان — فالوجه فيها: إن المقتضي للحجية — ثبوتاً — احتمال الإصابة، وهو موجود في كلا الخبرين، والمانع هو العلم الاجمالي بكذب أحدهما، وهو متساوي النسبة إلى المقتضيين؛ إذ لا تعين لواحد منها بحسب مرحلة العلم الاجمالي، وإذا كان المقتضي في الطرفين موجوداً، وكان المانع متساوي النسبة إليهما، ولم يكن حسب الفرض مانعاً عنها معاً، ولا عن أحدهما المعين، فأحد المقتضيين بلا عنوان يؤثر في مقتضاه، وأحدهما بلا عنوان يسقط عن التأثير.

ويندفع: أولاً — بما مرّ منا مراراً: إن الصفات الحقيقية والاعتبارية لا يعقل أن تتعلق بالمبهم والمردد؛ إذ المردد بالحمل الشائع لا ثبوت له ذاتاً ووجوداً، ماهية وهوية، وما لا ثبوت له بوجه يستحيل أن يكون مقوماً ومشخصاً لصفة حقيقية، أو اعتبارية. وقد دفعنا النقوض الواردة عليه في غير مقام. فراجع.

وثانياً: إن حقيقة الحجية — سواء كانت بمعنى تنجيز الواقع، أو جعل الحكم المماثل

(١) و(٢) نهاية الدراية: ج ٣: التعليق ٨٣.

(٣) الكفاية ٢: ٣٨٢.

إيضالاً للحكم الواقعي بعنوان آخر— سنخ معنى لا يتعلق بالمردد؛ بدهاة أن الواقع - الذي له تعين واقعاً— هو الذي ينتجز بالخبر، وهو الذي يصل به بعنوان آخر، فكيف يعقل أن يكون المنجز هو المردد والمبهم؟ أو الواصل هو المردد والمبهم؟.

وثالثاً: إن الأثر المترقب من الحجية— بأي معنى من المعنيين— هو لزوم الحركة على طبق ما أدت إليه الحجية، والحركة نحو المبهم والمردد واللامتعين غير معقولة. فحجية أحد الخبرين بلا عنوان— بلحاظ كونها صفة من الصفات، وبلحاظ نفس معنى الحجية، وبلحاظ الأثر المترقب منها— غير معقولة.

ومما ذكرنا تعرف الجواب عن البرهان، فإن اقتضاء أمر محال محال.

وأما حجية أحدهما المعين— وهو الخبر الموافق للواقع— فالوجه فيها: إن كلاً من الخبرين، وإن كان حجة ذاتية، بمقتضى مقام الاثبات، ومرحلة الثبوت، إلا أن الحجية الفعلية— الموجبة لتنجز الواقع، والموصلة إليه بعنوان آخر— شأن الخبر الموافق، المعلوم ثبوته إجمالاً، فتندرج المسألة في اشتباه الحجية بغير الحجية.

والجواب: إن مورد البحث ليس في فرض العلم الاجمالي بالحكم الواقعي في أحد الخبرين، والّا لتنجز بالعلم، وإن قطع بعدم حجية الخبرين، كما أنه ليس في صورة العلم الاجمالي بوجود الحجية، كما إذا علم إجمالاً بحجية الخبر، أو الشهرة، حيث أن الحكم الطريقي ينتجز بالعلم الاجمالي، كالحكم الحقيقي، وذلك لأن تمامية المقتضي— ثبوتاً وإثباتاً— مفروضة، فكلاهما حجة ذاتية بالعلم التفصيلي، لا الاجمالي.

بل مورد البحث: ما إذا كان هناك خبر ان يعلم بعدم صدور أحدهما، من دون فرض العلم الاجمالي بالحكم الواقعي، لاحتمال كذبها معاً واقعاً، وحينئذ يتمحض الكلام في أن موافقة أحد الخبرين للواقع— واقعاً— يوجب تعين الموافق الواقعي للحجية الفعلية، بصرف مقتضى الاثبات والثبوت إلى الموافق الواقعي، لمجرد موافقته واقعاً، أم لا؟

وحيث أن التنجز، ووصول الواقع بعنوان آخر يتقوم في مرحلة الفعلية بالوصول، لا بمجرد وجود المنجز والموصل واقعاً— وإلا لكفى نفس وجود الحكم الواقعي للتنجز— فلا محالة، لا يجدي الموافقة الواقعية للتنجز الفعلي، والوصول الفعلي؛ واحتمال الموافقة موجود— في كلا الخبرين— لا يختص به أحدهما.

وأما حجية كليهما معاً، فالوجه فيها: إن مقتضى الاثبات— في كل منهما— تام؛ إذ لو كان مقيداً بعدم المعارض، كان كلا الخبرين خارجاً عن العام، لا ابتلاء كل منهما

بالمعارض، ولو كان مهماً، لم يكن الدليل شاملاً لشيء منها في حد نفسه. فاللازم فرض الاطلاق— في مقام الاثبات— ليكون كل منها في حد ذاته قابلاً للحجة الذاتية، ومتمانعين في الحجية الفعلية.

وأما المقتضي في مقام الثبوت، فهو احتمال الإصابة شخصاً، وغلبة الإصابة نوعاً، وهذه هي المصلحة الطريقية، لرعايه المصلحة الواقعية الحقيقية. والكذب الواقعي ليس بمانع، حتى يكون العلم الاجمالي به علماً بالمانع، ليستحيل تأثير كلا المقتضيين.

ولا يقاس بالعلم التفصيلي فانه مزيل لما يتقوم به المقتضي— وهو احتمال الإصابة— لأنه مانع، أو أنه علم بالمانع. ومن الواضح: إن احتمال الإصابة— في كل منها— يجامع العلم الاجمالي بعدم إصابة أحدهما، فانه ينافي احتمال إصابتهما معاً لأنه ينافي احتمال الإصابة في كل منهما، ومقتضى الحجية— في كل حجة— احتمال إصابة نفسها، لاحتمال إصابتهما منضماً إلى إصابة غيرها.

وهذه غاية ما يمكن أن يقال في وجه حجة كلا الخبرين، كما كان يحتمله شيخنا العلامة— رفع الله مقامه— في بحثه.

والجواب: إن الأمر في وجود المقتضي— ثبوتاً واثباتاً— وعدم المانع كما أفيد. إلا أن سنخ المقتضي لا يقبل التعدد؛ لأن تنجز الواقع الواحد— على تقدير الإصابة— لا يعقل فعليته في كليهما، والمفروض أن الواقع— على تقدير ثبوته— في ضمن أحدهما، فهذا الأمر التقديري غير قابل للفعلية إلا في أحدهما، وإلا فالأمر التعليقي محفوظ، حتى مع العلم بكذبه تفصيلاً، لصدق الشرطية مع كذب طرفيها. فلا بد من كون الواقع قابلاً للتنجز في كليهما، مع أنه واحد لا يتنجز إلا في ضمن أحدهما.

وإن شئت قلت: إن المقتضي لأصل جعل الحجة هي المصلحة الواقعية، وهي واحدة على الفرض، وكون المجعول حجة مما يحتمل فيه الإصابة شخصاً، ومما يصيب نوعاً، بمنزلة الشرط لتأثير ذلك المقتضي الوجداني لجعل الخبر من بين سائر الأمارات حجة، وتعدد الشرط لا يجدي في تعدد المقتضي، مع وحدة مقتضيه.

مضافاً إلى بدهاه فسادها فيما إذا كان أحد الخبرين متضمناً للوجوب، والآخر لعدمه، أو أحدهما متكفلاً للوجوب والآخر للحرمة، فان تنجز الواقع مع العذر عنه في الأول لا يجتمعان، وتنجز الحكيم المتضادين في الثاني لا يجتمعان.

وحيث عرفت عدم صحة حجة أحدهما بلا عنوان، وعدم صحة حجة أحدهما المعين، وعدم صحة حجة كليهما، تعرف أن سقوط كليهما عن الحجية الفعلية هو المتعين

من بين سائر الاحتمالات.

ومما ذكرنا تعرف - أيضاً - أنه لا مجال لاحتمال التخيير، لا بمقتضى مقام الاثبات، لأن مفاد الدليل حجية أفراد العام تعييناً، ولا بمقتضى مقام الثبوت؛ لأن التخيير - بين الواقع وغيره - لا معنى له. والمصلحة الطريقية مصلحة الجعل، لا كمصلحة الواقع واجب التحصيل، ولا كمصلحة المؤدى - على الموضوعية - لازمة المراعاة. وليست المصلحة الطريقية موجبة للحكم بالتخيير من الجاعل، لما عرفت من أن المقتضى الحقيقي رعاية المصلحة الواقعية، ولا معنى لأن تكون تلك المصلحة باعثة على تخيير المولى بين إيجاب ما يحصلها، وما لا يحصلها.

وسياقي - إن شاء الله تعالى - تتمه الكلام فيما بعد.

[١٠] قوله قدس سره: نعم يكون نفي الثالث بأحدهما ... الخ^١

ظاهره (قدس سره) نفي الثالث بأحدهما بلا عنوان، لا بالمعين واقعاً، ولا بهما معاً، مع تسليمه (قدس سره) انه ليس الحجة في مدلوله المطابق، لعدم تعيينه.

وهذا - بناء على أن عدم حجية اللامتعين بلحاظ عدم ترتب الغرض المترقب من الحجة، وهي الحركة على طبقها - كما يظهر منه (قدس سره) في مسألة الواجب التخييري على ما أفاده (قدس سره) في هامش الكتاب^٢ - وجيه، إذ عدم صحة جعل الحجة لهذا الغرض لا ينافي صحة جعلها لنفي الثالث.

وأما - بناء على عدم معقولية تعلق الصفة الحقيقية أو الاعتبارية باللامتعين، أو عدم تعلق الحجية من حيث نفسها به، فلا يعقل نفي الثالث به، إذ لا حجة على الملزوم. كمي تكون حجة على اللازم.

ومنه يظهر عدم صحة نفي الثالث بأحدهما المعين واقعاً، بما هو حجة على الملزوم لعدم حجيته - كما عرفت - وعدم صحة نفيه بهما معاً - بما هما حجتان - لعدم حجيتها معاً، بل اللازم نفي الثالث بالخبرين بذاتهما. لا بما هما حجتان على الملزوم، والحجة على الملزوم حجة على لازمه، وذلك لأن الخبرين يكشفان عن مدلولهما المطابق، وعن مدلولهما الالتزامي، وعدم حجية الخبرين عن الملزوم - لمكان التعارض - لا يمنع عن حجية الخبرين عن اللازم، لمكان التوافق. والتبعية في الوجود - في مرحلة الدلالة والكاشفية -

(١) الكفاية ٢: ٣٨٥.

(٢) الكفاية ١: ٢٢٦.

لا تستدعي التبعية في الحجية.

نعم: قد أشكلنا عليه في محله^١، بأن الدلالة الالتزامية التصورية، وإن كانت متحققة مع عدم الالتفات من المتكلم إلى اللازم والملازمة، إلا أن العبرة في الإخبار والحكاية القصديتين بالدلالة التصديقية، ومع عدم الالتفات إلى اللازم لاخبر عنه من المخبر، وإن كان هو لازم المخبره، لأنه لازم مخبره، وحيث لاخبر عن اللازم؛ فلا حجة عليه.

ويندفع فيما إذا كان اللازم من اللوازم العادية الملتفت إليها نوعاً، ولو ارتكازاً، بنحو الاجمال، لابنحو التفصيل، بأنه يؤاخذ المخبر بالملزوم واللازم، ولا يلتفت إلى دعوى عدم إلتفاته إلى اللازم.

كما يمكن التعبد باللازم مطلقاً—بوجه آخر— فيما إذا كانت الحجية بمعنى لزوم الالتزام، فإن الالتزام بالملزوم لا يجامع عدم الالتزام بلازمه، فالتعبد بالالتزام بالملزوم يستلزم التعبد بالالتزام بلازمه، فيجب الالتزام باللازم، لا من حيث أنه مخبره تبعاً، بل من حيث أن لزوم الالتزام بالمخبره يستلزم لزوم الالتزام بلازمه.

ولذا نقول: إن الأخذ باللازم—بناء على هذا المبنى— لا يختص بموارد الأمارات، بل يجري في جميع موارد التعبد، ولو كان من الأصول العملية.

إلا أن هذا المبنى—أيضاً— إنما يصح، إذا كان التعبد بالالتزام بعنوانه، وأما التعبد بعنوان التصديق العملي، أو بعنوان الإبقاء، وعدم النقض عملاً، فلا يقتضي التعبد باللازم، إذ إيجاب شيء لا يقتضي إيجاب لازمه بوجه، إذا لم ينطبق عليه بنفسه عنوان التصديق العملي، أو الإبقاء العملي.

وتمام الكلام في محله.

إلا أنه—بناء على هذا المبنى— يكون التعبد باللازم بتبع التعبد بالملزوم—في الخبر الموافق— إذ لا يجب الالتزام واقعاً بالمخالف، فنفي الثالث مستند إليه.

[١١] قوله قدس سره: وهو بناء العقلاء على أصالتي الظهور... الخ^٢

إلا أنه لمكان الطريقية عندهم لالتقيد المصلحة المقترضة للسببية، كما أن ما أفاده (قدس سره) من التسوية فيما بعد، بين بناء العقلاء، والأدلة اللفظية، من حيث عدم

(١) نهاية الدراية: ج ٥: التعليق ٩٠.

(٢) الكفاية ٢: ٣٨٥.

شمول المقتضي — في مقام الاثبات — للمتعارضين، فيه ما قدمناه^١ من أن البناء العملي ليس فيه خصوص وعموم، وإطلاق وتقييد، فلا محالة لا يعم المقتضي — إثباتاً — للمتعارضين؛ بخلاف الأدلة اللفظية، فانها قابلة لذلك. والتعارض بلحاظ الحجية الفعلية، دون الحجية الذاتية.

نعم: المقتضي في مقام الثبوت — في كليهما على حد سواء — بمعنى أن المقتضي للبناء موجود مع المانع، وكذا المقتضي للاعتبار — شرعاً ثبوتاً — موجود في كليهما، مع المانع. [١٢] قوله قدس سره: وأما لو كان المقتضي للحجبة في كل واحد... الخ^٢ أي ثبوتاً وإثباتاً، ولا يتصور ذلك إلا في الأدلة اللفظية.

وتوضيح المقام: إن السببية — كما قيل — تتصور على وجهين: أحدهما: أن تكون في نفس عنوان تصديق العادل، وتطبيق العمل على قوله — مثلاً — مصلحة مقتضية لجعل الحكم المائل لمؤدى الخبر مثلاً؛ فاذا كان هناك خبران متنافيان مدلولاً؛ كان كل منهما مشتملاً على مصلحة، وحيث لا يمكن استيفاؤهما، وامتنال الحكم المجعول على طبقهما، يحكم العقل بالتخير بينهما، كما في كل واجبين متزاحمين، على تفصيل سيأتي — إن شاء الله تعالى —.

ثانيهما: أن تكون مصلحة الحكم الواقعي — في مقام تأثيرها في الحكم الواقعي — متقيدة بعدم قيام الأمانة على خلاف الواقع، فلا محالة يسقط الحكم الواقعي، ويكون الحكم الفعلي دائماً على طبق الأمانة المخالفة.

والحكم الواقعي: إما له ثبوت بثبوت مقتضيه — وهي المصلحة — وإما له ثبوت إنشائي فقط؛ إذ لا تقييد لتأثير المصلحة، إلا في مقام الفعلية، كما عليه شيخنا الاستاذ (قدس سره).

وحينئذ ربما يتخيل^٣ أن النتيجة في هذه الصورة هو التوقف، لا التخير؛ إذ لا تأثير للأمانة الموافقة في الحكم، لا إثباتاً، ولا نفيّاً، غاية الأمر: إنه لو كانت الأمانة الموافقة وحدها؛ كان الحكم الواقعي فعلياً بمصلحته الغير المزاحمة، وإذا كانت مع الأمانة المخالفة، كان الحكم الواقعي ساقطاً عن الفعلية؛ لمزاحمة مصلحته المؤثرة في فعليته بقيام الأمانة المخالفة، ولا تزاحم الأمانة الموافقة لها، حيث لا شأن لها في حفظ فعلية الواقع،

(١) التعليق ٨.

(٢) الكفاية ٢: ٣٨٥.

(٣) درر الفوائد للمحقق الخائري: ج ٢: ص ٢٧٦.

حتى تقبل المزاحمة مع المخالفة.

وعليه فحيث أن الحكم الفعلي على طبق الأمانة المخالفة، ولم يتميز الأمانة المخالفة من الموافقة، وجب التوقف، ولا مجال للتخيير المبني على قبول كل من الحكامين للفعلية. وفي الحقيقة هذا قول بالسببية في الأمانة المخالفة، والطريقة في الأمانة الموافقة. ويندفع أولاً: بأنه مبني على التصويب الباطل، الذي لا يقول به العامل بسببية الأمانة، وذلك لأن مصلحة الواقع، ومصلحة الأمانة المخالفة: إما متنافيتان بالذات، بحيث لا تجتمعان في الوجود. وإما متنافيتان بالعرض، لتنافي مقتضاهما، فتتنافيان في التأثير، لا في الوجود.

فإن كانتا من قبيل الأول، فلا محالة لا ثبوت لمصلحة الواقع، حتى يكون لمقتضاها ثبوت عرضي، من باب ثبوت مقتضى بثبوت مقتضي، ليكون للواقع نحو من الثبوت المشترك بين العالم والجاهل.

وإن كانتا من قبيل الثاني، فهذا النحو من الثبوت — لبقاء المصلحة على حالها — لا يجدي في بقاء الحكم المشترك، إذ هذا الثبوت بالحقيقة للمصلحة، لا للحكم. مع ما بينا في محله: من أنه لا ثبوت بالذات للمصلحة — القائمة بالفعل عند إتيانه — حتى يكون لمقتضاها ثبوت بثبوتها عرضاً.

غاية الأمر: إن تقررها الماهوي بوجوب شأنية الحكم، والحكم الشأني ليس له ثبوت بوجه. وأما ثبوته الانشائي — كما عليه شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) ^١ — فمخدوش — أيضاً — بما فصلنا القول فيه في محله: ^٢

من أن الانشاء بلا داع محال، والانشاء بغير داعي جعل الداعي من سائر الدواعي، فعليته فعلية ذلك الداعي، لافعية البعث والزجر، فليس مثله من مراتب الحكم الحقيقي، الذي يترقب منه الفعلية والتنجز، فلا محالة يكون الحكم الواقعي هو الانشاء بداعي جعل الداعي، وهو تمام ما بيد المولى، وتمام ما هو الفعلي من قبله؛ فإذا كان منبعثاً عن مصلحة — متقيدة في مقام تأثيرها في الفعلي بهذا المعنى — لم يكن للإنشاء بداعي جعل الداعي ثبوت عند قيام الأمانة المخالفة، لفرض غلبة مقتضياها على مقتضى الحكم الواقعي. ومنه يتبين أن هذا النحو من السببية تصويب مجمع على بطلانه.

(١) راجع تعليقه الأولى على مبحث ظن الرسائل: ص ٣٦ وأيضاً الفوائد: ص ٣١٤.

(٢) راجع نهاية الدراية: ج ٣: التعليق ٢٩ و ٢٨.

وأما الفعلية البعثية والزجرية، فهي متقيدة عقلاً بوصول الانشاء بداعي جعل الداعي، لا بعدم وصول خلافه، حتى يكون تأثير المقتضي منوطاً بعدم قيام الأمانة المخالفة. فتدبر جيداً.

وثانياً: بأن الالتزام بسببية الأمانة، تارة بملاحظة تفويت مصلحة الواقع، بنصب الأمانة التي قد تؤدي إلى خلاف الواقع. وأخرى بملاحظة أن ظاهر الأمر بعنوان، كونه عنواناً، لا معرفاً لشيء آخر هو المأمور به لئلاً، فيكشف عن اقتضائه للأمر به بنفسه. فان كان الالتزام بالسببية للوجه الاول، فلازمه الاقتصار على سببية الأمانة المخالفة المفوتة لمصلحة الواقع.

إلا أن هذا المبني يقتضي مسانحة مصلحة المؤدى، مع مصلحة الواقع، حتى تتدارك بها، فلا معنى لتقيد مصلحة الواقع — في تأثيرها — بعدم قيام الأمانة، فانه مبني على تنافي المصلحتين، بل أقوائية مصلحة الأمانة، لتقيد تأثير مصلحة الواقع بعدم تأثيرها. وبالجملة: الغلبة علامة التنافي في التأثير، والتدارك آية الموافقة والمسانحة. وأما الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، فهو لازم على أي حال، ولا يتوقف الجمع بينهما على التقيد الراجع إلى عدم الجمع.

وإن كان الالتزام بها للوجه الثاني، فقتضاه سببية الأمانة مطلقاً، لتساوي عنوان التصديق والتطبيق الذي فيه المصلحة، بالنسبة إلى العمل بالأمانة الموافقة، والعمل بالأمانة المخالفة، ولا يمكن حمل الانشاء الواحد على إرادة تنجيز الواقع — بجعل العنوان معرفاً — وعلى جعل الحكم المماثل جداً — بقصد العنوانية ..

وبعبارة أخرى: عنوان التصديق:

إما لوحظ معرفاً لفعل صلاة الجمعة، التي أخبر العادل بوجودها، فيكون المراد بإيجابه تنجيزه، أو جعل الحكم المماثل بعنوان إيصال الواقع. وإما لوحظ عنواناً محضاً، وموضوعاً بنفسه للحكم. والجمع بين المعرفية والعنوانية — في إطلاق واحد بالاضافة إلى الأمانة الموافقة، والأمانة المخالفة — غير معقول فدليل الاعتبار، إما يكون متكفلاً للطريقة مطلقاً، أو للموضوعية مطلقاً.

وثالثاً: إن الفعلية المتقيدة بعدم قيام الأمانة على الخلاف، إن كانت فعلية الحكم من قبل المولى، المساوقة لأصل ثبوت الحكم الواقعي، فالأمانة الموافقة — التي شأنها تنجيز التكليف، وجعله بالغاً درجة البعث والزجر — لا تزاحم الأمانة المخالفة الرافعة لأصل الحكم.

وإن كانت فعلية الحكم بمعنى وصوله إلى درجة البعث والزجر، كما هو مسلك شيخنا الاستاذ (قدس سره) في تعليقه الأنيقة^(١)، فالامارة الموافقة—بناء على طريقتها—مزاومة للأمانة المخالفة؛ لأن الموافقة مقتضية لا يصالها درجة الفعلية بهذا المعنى، والامارة المخالفة مانعة عنها، لا أنه لا تزاحم بينهما، وإنه لا شأن للامارة الموافقة، وإن الحكم الفعلي على طبق الامارة المخالفة—كما قيل—فتدبر.

[١٣] قوله قدس سره: فانه حينئذ لا يزاحم الآخر ضرورة ... الخ^٢

لا يخفى عليك: إن الحكم باستحباب شيء، تارة من حيث وجود المقتضي لأصل الرجحان، وحيث لا اقتضاء لحد وجودي منه، ويكفي في الندبية عدم تفصله بفصل الوجوب، فلذا يحكم عليه بالاستحباب.

وأخرى—من حيث وجود المقتضي، لحد خاص من الرجحان ملزوم لحد عديم، وهو عدم مرتبة الفوق، فالندبية لاقتضاء ذلك الحد الوجودي الملزوم لحد عديم—لا مجرد كون الفصل عديماً—يكفي فيه عدم علة الوجوب.

وثالثة من حيث وجود المقتضي لذلك الحد الوجودي الضعيف، ووجود المقتضي لعدم مرتبة الفوق، فالمقتضي يقتضي الوقوف على هذا الحد الوجودي الضعيف.

وحيث أن الصورة الأولى غير معقولة—في مقام الثبوت—لعدم الإهمال في الواقع، فالمقتضي محدود بحسب الواقع، والإهمال إنما يتصور في مقام الاثبات فقط فلا محالة ينحصر الأمر بحسب مقام الثبوت في الصورتين الأخيرتين.

وفي الأولى منها لا تزاحم؛ لأن اللاقتضاء—بالإضافة إلى مرتبة الفوق—لا يزاحم ماله اقتضاء ثبوتها، فالحكم على طبق الأمانة على الوجوب، لأن الامارة على الاستحباب تحدث مصلحة مقتضية لحد ضعيف من الرجحان، والأمانة على الوجوب تقتضي حدوث مصلحة أخرى مقتضية لمرتبة أخرى زائدة على الأولى، وحينئذ، فكما لا تزاحم ثبوتاً لا تنافي إثباتاً.

وفي الثانية من الصورتين يتزاحم الأمارتان، لأن إحداهما تقتضي الوقوف على حد مخصوص، والأخرى تقتضي الترقى، والبلوغ إلى المرتبة العليا، لكن كل مقتض اقترن بالمانع لا يؤثر، فلا تأثير لشيء منها في الوقوف على الحد المذكور، ولا في عدمه. وأما

(١) التعليقة الأولى على مبحث الظن: ص ٣٦.

(٢) الكفاية ٢: ٣٨٧.

مقتضى الحد الوجودي، وهو الرجحان الضعيف، فلامانع منه، فيؤثر أثره، فيحكم حينئذ بالاستحباب الفعلي.

هذا كله بالإضافة إلى ملاحظة المقتضين، من حيث نفسها كلية، إلا أن مقتضى دليل الاعتبار على السببية — دائماً — كون المقتضين على نهج الصورة الثانية من الأخيرتين، بمعنى كون الحكم الاستجابي بالإضافة إلى حده العدمي عن إقتضاء، لا عن لاقتضاء. وذلك لأنه لاشبهة في أن الأمانة — المتكلفة للاستحباب — تقتضي الاستحباب الفعلي لو كانت وحدها، وإن كان الحكم — واقعاً — هو الوجوب، مع أن مقتضى الاستحباب لا يزاحم مقتضى الوجوب.

فيعلم — من تأثير مقتضى الاستحباب في فعالية الاستحباب، دون مقتضى الوجوب واقعاً في الوجوب — أن الاستحباب كما أنه له مقتضى الحد الوجودي، له مقتضى الحد العدمي، وأن مقتضيه — لحده العدمي بالإضافة إلى مقتضى الوجوب الواقعي — أقوى، فلذا أثر مقتضى الاستحباب، دون مقتضى الإيجاب.

وعليه: فقتنى الاستحباب، المجمع على طبق مؤدى الأمانة عن اقتضاء، فيزاحم مقتضى الوجوب المجمع على طبق مؤدى الأمانة على الوجوب. غاية الأمر: إن تأثيره في الاستحباب الفعلي — بالإضافة إلى مقتضى الوجوب الواقعي — لأقوائته، وبالإضافة إلى مقتضى الوجوب الظاهري لتساقط المقتضين بالمزاحة، وعدم الوجوب الفعلي يكفي فيه عدم العلة.

فهذا هو الوجه فيما أفاده قدس سره فيما بعد: من أن مقتضى دليل الاعتبار كون الحكم الغير الالزامي عن اقتضاء، مع أنه عناية زائدة على طبع المستحبات، فإنها في أنفسها بالإضافة إلى حده العدمي لا اقتضاء.

ومما ذكرنا يعلم حكم الإباحة، وأنها هنا اقتضائية، وإن كانت في نفسها لا اقتضائية. فتدبره، فانه حقيق به.

والتحقيق: بناء على ما قدمنا — من عدم تقيد المصلحة الواقعية في مقام تأثيرها في إنشاء الوجوب والحرمة، لئلا يلزم التصويب المجمع على بطلانه — أنه لا موجب للالتزام بكون الحكم الغير اللزومي عن اقتضاء لعدم مرتبة الفوق، بل المصلحة الواقعية على تأثيرها الواقعي، الغير المنافي بالحكم المجمع على طبق المؤدى، لعدم فعالية الواقع بعثاً أو زجراً، حتى ينافي بعثاً آخر وزجراً، أو استحباباً فعلياً أو ترخيصاً فعلياً.

وعليه: فالاستحباب المجمع على طبق المؤدى — كسائر موارد الاستحباب —

استحباب ليس في مورده ما يقتضي الوقوف على حده، حتى يزاحم المقتضي للتتري من ذلك الحد، بقيام إماره أخرى على وجوبه مثلاً. ومثله الكلام في الإباحة المجعولة على طبق المؤدى، حيث لا موجب لأن تكون عن اقتضاء للوقوف على الإباحة. فتدبر.

[١٤] قوله قدس سره: لو كان قضية الاعتبار هو لزوم البناء والالتزام... الخ

الحجية: إما بمعنى تنجيز الواقع، أو جعل الحكم المماثل بعنوان إيصال الواقع بعنوان آخر—بناء على الطريقة—وجعل الحكم المماثل للمؤدى على أي تقدير—بناء على السببية—وأما بمعنى لزوم الالتزام: فتارة—يجب الالتزام بواقع المؤدى—بنا على الطريقة—وأخرى—يجب الالتزام بالمؤدى على أي تقدير—بناء على السببية—وعليه فالمصلحة في الالتزام بمؤدى كل واحد من الخبرين—بناء على الموضوعية—وحيث لا يمكن الالتزام الجدي بالضدين، أو المتناقضين—مع وجدان كل من الالتزامين للمصلحة اللزومية، مع عدم الأهمية فلذا يحكم—العقل بالتخير بين الالتزامين الواجبين بذاتهما.

وأما ما فاده (قدس سره) من أن باب التعارض من باب التزام مطلقاً، فلا يراد منه الاطلاق من حيث الطريقة والموضوعية، إذ لا يجب الالتزام بمؤدى الخبرين على الأولى؛ للعلم بكذب أحدهما، بل يراد منه الاطلاق من حيث كون الاستحباب—مثلاً—عن اقتضاء لحده العدمي، أم لا، وذلك لأن المدلول، وإن كان الاستحباب الذي لاقتضاء لحده العدمي، إلا أن الالتزام به واجب، وإن كان العمل مستحباً، فيتم ما أفاده من عدم إمكان الالتزام بكليهما، فيتخير في الالتزام بأحدهما، كما في كل واجبين متزامين، غاية الأمر إن الواجب هنا هو الالتزام بالحكم. فتدبر.

والتحقيق في دفع احتمال كون الحجية مطلقاً بهذا المعنى، هو أن الالتزام الذي فيه مصلحة لزومية:

تارة—يراد منه الالتزام الجدي، وهو في نفسه غير معقول، ولو في غير مورد التعارض، إذ الالتزام الجدي بما لا ثبوت له وجداناً، ولا تعبداً غير معقول، ولا ثبوت له وجداناً، كما هو المفروض، ولا تعبداً أيضاً إذ المفروض أن دليل الاعتبار غير متكفل للحكم المماثل على طبق المؤدى، حتى يكون للواقع ثبوت تعبدية، بل تمام مفاده الالتزام بالالتزام، فلا تعبد إلا بالالتزام.

ومنه يعلم أن المورد ليس من الموارد التي يستكشف منها حكم ظاهري بدلالة الاقتضاء ليصح الالتزام به، إذ المفروض قصر دلالة دليل الاعتبار على لزوم الالتزام بالمؤدى في قبال جعل الحكم المماثل، لا الالتزام بالالتزام زيادة على جعل الحكم المماثل.

وأخرى— يراد منه الأمر بالالتزام كناية عن الأمر بالعمل، حيث أن الملتزم بحكم عملي، يعمل، فحينئذ لا أمر حقيقة إلا بالعمل، فيكون معنى الحجية جعل الحكم المماثل، غاية الأمر بعنوان الأمر بالالتزام كالأمر بعنوان التصديق— بمعنى اعتقاد صدقه— حيث أن المعتقد لصدق المحبر يعمل بما أخبر به.

وثالثة— يراد منه الأمر بالبناء على الثبوت، وحيث أن ثبوته الواقعي ليس إختيارياً للمكلف، فلا محالة يراد منه معاملة المكلف مع غير الثابت معاملة الثابت، فيكون أيضاً كناية عن الأمر بالعمل، فيكون في الحقيقة إثباتاً لمماثل الواقع، بعنوان أمر المكلف بالبناء على ثبوته، لأن لازم البناء على ثبوته هو ثبوته.

فالمعاملة مع الظن معاملة العلم، وتنزيله منزلته:

تارة— من الشارع بأن يقول: الظن علم، ومعناه إعطاء الظن شرعاً حكم العلم. و أخرى— من المكلف بأن يقول الشارع: ابن على الظن أنه علم، ونزله منزلته، فيكشف أيضاً عن أنه له حكمه شرعاً، ومرجع الكل إلى جعل حكم العلم للظن. هذا هو الذي ينبغي ان يقال.

وأما ما في المتن من دفع هذا الاحتمال: بأنه لا تجب الموافقة الالتزامية عقلاً، ولا نقلاً في الأحكام الواقعية، فضلاً عن الظاهرية.

فمخدوش من وجهين:

أحدهما: إن الجواب في خصوص المقام لا يتوقف على ذلك، بل لو فرض وجوب الالتزام عقلاً أو نقلاً، لما كان مجدياً هنا، لعدم الموضوع وجداناً وتعبداً— كما عرفت— كما أنه لو فرض عدم وجوب الموافقة الالتزامية للأحكام العملية، صح إيجاب الالتزام بالخصوص هنا مقدمة للعمل، حيث أن الواقع غير مقطوع به، حتى يكفي في الدعوة إلى العمل، فلا بد من جعله متمكناً في قلبه بالالتزام به ليدعوه الى العمل.

وثانيهما: ما عرفت من أنه لا تكليف ظاهري— هنا— إلا نفس الالتزام بالالتزام، لا أنه هنا تكليف ظاهري— يتكلم في موافقته الإلتزامية وعدمها—.

نعم إذا أريد لزوم الالتزام زيادة على جعل الحكم المماثل، كما يظهر من قوله:

(للمجرد العمل على وقته... الخ) يندفع عنه الإيراد بعدم معقولية الالتزام، مع عدم الحكم، وإن كان هناك خبر واحد.

لكنه يرد عليه عدم معقولية التخير، سواء أريد بالاطلاق شمول البحث للطريقة والموضوعية، أو شموله للاستحباب عن اقتضاء وغيره.

أما الأول فواضح، إذ لا حكم على الطريقة إلا الحكم الواقعي، فلا التزام إلا به، فيجري في لزوم الالتزام ما يجري في لزوم العمل.

وأما الثاني فإن الحكم — بناء على الاستحباب عن اقتضاء — هو عدم تأثير المقتضين، فلا حكم إلا الاستحباب بذاته، لا بجدته العدمي عن اقتضاء، وبناء على الاستحباب لا عن اقتضاء، لا تأثير إلا لمقتضي الوجوب، فلا حكم إلا الوجوب، فكيف يعقل وجوب الالتزام بحكمين حتى يتخير بينهما.

[١٥] قوله قدس سره: أو محتملها في الجملة كما فصلناه في مسألة الضد... الخ

لم يتقدم منه (قدس سره) في مسألة الضد تفصيل، ولا إجمال من هذه الحيثية. نعم فصل — في تعليقه المباركة على رسالة التعادل والتراجع^٢ — بين ما إذا كان منشؤه احتمال الإهمية شدة الملاك وقوة المناط، وما إذا كان منشؤه حدوث ملاك آخر، وانطباق عنوان آخر على المورد؛ فإن كان منشؤه احتمال حدوث ملاك آخر وانطباق عنوان، فرجعه إلى احتمال تكليف آخر، وهو مرفوع بأدلة البراءة. وإن كان منشؤه احتمال شدة الملاك وقوة المناط، فرجعه إلى تأكيد الطلب، وتأكيد الطلب غير مجعول يجعل مستقل، بل جهة وحيثية في المجعول المرفوع عنه، فلا تعمه أدلة البراءة.

ففي الأول يحكم العقل بالتخير لبقائها — بعد جريان البراءة عن الزائد — على التساوي، وفي الثاني حيث لا تجري البراءة عن شدة الطلب، فلا دافع لتعيينه المحتمل، ولا يحكم العقل بالخروج عن عهدة التكليف — الثابت في الجملة — إلا بامثاله في محتمل الأهمية. وسيأتي — إن شاء الله تعالى — تحقيق القول من حيث التعيين والتخير هنا. إلا أن الحق أنه لا فرق بين شدة الملاك وتعدده، سواء لوحظ الطلب والارادة، أو البعث والتحرك.

أما الأول: فلأن حدوث ملاك في الموضوع المتعلق به الارادة النفسانية لا يوجب الآ

(١) الكفاية: ٢: ٣٨٧.

(٢) ص ٢٦٩: ذيل قول الشيخ: «وكذا لو احتمل الأهمية في أحدهما».

شدة الارادة وخروجها من حد الضعف الى الشدة، لاستحالة تعلق، إرادتين بمراد واحد، فلا فرق بين شدة الملاك وزيادته من حيث التأثير في شدة الطلب وقوة الإرادة.

وأما الثاني، فلأن البعث والتحرك أمر اعتباري، ينتزع عند العقلاء عن الانشاء بداعي جعل الداعي، ولا حركة ولا اشتداد في كل المقولات، بل في بعضها فضلاً عن الاعتباريات، فشدة الملاك — كزيادته — لا يوجب خروج البعث عن حد الضعف إلى حد الشدة، كما أن تعلق بعثين فعليين بمتعلق واحد — في الاستحالة — كتعلق إرادتين بموضوع واحد، فمرجع احتمال شدة الملاك، أو زيادته إلى صيرورة الحكم التعيني بذاته تعيينياً بالفعل،

ومثله، وإن لم تجرفه أدلة البراءة الشرعية، حيث لا وضع حتى يكون له رفع، للقطع بثبوت الحكيم التعيينيين بذاتها شرعاً، إلا أنه تجري فيه البراءة العقلية، للشك في ترتب العقاب على ترك محتمل الأهمية بالخصوص، وبعد حكم العقل بقبح العقاب عليه بلا بيان، يبقى المحتمل على حاله من المساواة مع غيره، فيبقى التخيير العقلي على حاله.

لا يقال: احتمال مانعية أحدهما عن الآخر بالخصوص — دون العكس — يوجب القطع بتعين محتمل الأهمية، لتساويهما في جميع الاحتمالات المتمانعة، إلا هذا الاحتمال المختص بأحدهما بعينه.

لأننا نقول: احتمال مانعية أحدهما — بالخصوص — يسقط الآخر عن القطع بالمانعية، لكنه لا يثبت مانعية أحدهما بالخصوص، لأحتمال عدم الأهمية، فيدور الأمر بين ما يقطع بثبوت مقتضيه، مع القطع بثبوت مانعه، وما يقطع بثبوت مقتضيه، مع احتمال مانعه، فلا قطع بالمقتضي، فلا قطع بالحكم الفعلي في أحدهما بالخصوص.

[١٦] قوله قدس سره: اذ لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف... الخ

توضيح المقام: إنك قد عرفت سابقاً: أن التعارض المبحوث عنه هنا، إما التنافي في الدليلية والحجية، وجميع موارد الجمع العرفي المقبول، خارج عن مورد البحث، سواء كان من قبيل النص والظاهر بقول مطلق، أو الأظهر والظاهر بقول مطلق، أو الاضافي من كل منهما، لما مر من عدم المقتضي في مقام الاثبات إلا للظاهر الذي ليس في قبالة نص أو أظهر مطلقاً، سواء كان النص، أو الأظهر حقيقياً، أو إضافياً.

وإما التنافي ثبوتاً وفي الدلالة، لا الدليلية الحجية، فجميع موارد الجمع المقبول وغيرها داخل في مورد البحث، غاية الأمر لكل منها حكم خاص عرفاً، ويتفاوت الأمر بتفاوت الغرض المهم للباحث عن التعارض، وقد مرّ من المصنف (قدس سره) ^١ أن صورالنص والظاهر، والأظهر والظاهر، وأشباهها خارجة عن مورد التعارض. وعليه ففي مورد التعارض لاجمع، وفي مورد الجمع لا تعارض.

والتعارض بهذا المعنى هو المناسب للأخبار العلاجية، المسؤول فيها عن حكم الخبرين المتعارضين، فإن المفروض فيها تحير السائل، مع أنه لا تحير للعرف في موارد الجمع العرفي المقبول.

كما أن المناسب لمورد قاعدة (إن الجمع بين الدليلين مهمامكن أولى من الطرح) هو التعارض بالمعنى الأعم، فانه المقسم لما يمكن فيه الجمع، وما لا يمكن فيه الجمع.

وعلى أي حال، فالكلام فيما يمكن فيه الجمع، وما لا يمكن فيه الجمع يتضح ببيان صور المتعارضين:

فمنها — ما مر: من كون أحدهما نصاً، أو أظهر بقول مطلق، والآخر ظاهراً بقول مطلق، وقد مرّ الكلام فيه وبيننا هناك ^٢ ورودهما تارة، وحكومتها أخرى، على الظاهر الذي يكون في قبالتها.

ومنها — ما إذا كان النص والظاهر، أو الأظهر والظاهر اضافيين، كما إذا ورد (لا تفعل) وورد (إنه جائز)، فإن صيغة (لا تفعل) نص في طلب الترك، وظاهر في الحرمة، وقوله (جائز) نص في الجواز المطلق، وظاهر في الإباحة الخاصة، فيرفع اليد عن ظهور كل منهما بنص الآخر، بعين ما مرّ في النص والظاهر الحقيقيين، فينتج الكراهة المجامعة مع الترخيص المطلق.

ومنها: ما إذا كان لكل من المتعارضين قدر متيقن — في الإرادة — من الخارج، كما إذا ورد (ثمن العذرة سحت) ^٣ وورد (لا بأس ببيع العذرة) ^٤ فإن عذرة الانسان قدر متيقن في الأول، وعذرة لما كول قدر متيقن في الثاني.

(١) الكفاية ٢: ٣٨١.

(٢) التعليق ٨.

(٣) و(٤) الوسائل ج ١٢: الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به: الحديث ٣٥٢١.

وربما يتوهم: إن ذلك بمنزلة النص، إذ بعد فرض صدوره لا يتحير العرف في حمل الأول على عذرة الانسان، وحمل الثاني على عذرة المأكول.

وفيه: إن النصوصية والأظهرية من أوصاف الدلالة، ولفظ العذرة لا يتفاوت حاله — بما له من المعنى — بحسب وقوعه موضوعاً لحكمين متباينين في دليلين — والعرف لا يتحير في الأخذ بالمتيقن، لا في القصر على المتيقن، وذلك بعد الأخذ بمقتضى أحد الدليلين معيناً، لا أنه متيقن بقول مطلق، وإلا لزم الحكم بتأ بجرمة بيع عذرة الانسان، وجواز بيع عذرة المأكول، كما هو مقتضى تقديم نصوصية كل من الدليلين على ظهور الآخر.

ومنها: ما إذا كان لكل من الدليلين أقرب المجازات، فانه يقال: بأن فرض صدورهما بمنزلة القرينة الصارفة عن ظهورهما، والأقربية إلى المعنى الحقيقي عرفاً بمنزلة القرينة المعينة، فبراهما العرف قالين عرفاً لمعنيين مجازيين متلائمين، بعد رفع اليد عن ظهورهما الوضعي، فلا تحير للعرف حتى يندرج الدليلان تحت المتعارضين.

والجواب: إن التعبد بالمتناهيين غير معقول، فلا بد من فرض المدلولين متلائمين عرفاً، حتى يكون التعبد بصدورهما تعبداً بالمتلائمين. والمفروض إن المدلولين بنفسهما متنافيان، وإنما يتلائمان بعد فرض التعبد بصدورهما — الصارف لظهورهما — فالـم يكونا متلائمين لا تعبد بصدورهما، وما لم يتعبد بصدورهما لا يكونان متلائمين.

ولا مجال لقياس التعبد بصدورهما بالقطع بصدورهما — في كونه قرينة صارفة عن ظهورهما — وذلك لأن القطع بصدور كلامين ظاهرين فيما يتنافيان معقول، فيكون قرينة على عدم إرادة ما يكون الكلام ظاهراً فيه، بخلاف التعبد بكلامين متنافيين ظاهراً فإن التعبد ليس إلا يجعل الحكم المماثل، وجعل حكمين متنافيين — على طبق الظاهرين المتنافيين — غير معقول، فلا يعقل التعبد إلا بالمعنيين المجازيين المتلائمين، مع أنه لولا القرينة الصارفة — المنحصرة في التعبد بالصدور — لا يعقل التعبد بهما، كما لا يخفى.

ومنها: ما إذا لم يكن لكل من الدليلين إلا مجاز بعيد أو مجازات متساوية النسبة إلى المعنى الحقيقي. فرمما يتوهم أيضاً: إن مقتضى القطع بالصدور أو التعبد به — بضميمة صون الكلام عن اللغوية — حملها على المجاز البعيد أو على أحد المجازات.

وفيه: إنه في فرض القطع بالصدور كذلك، إلا أنه لا دخل له بالجمع العرفي المستند إلى اقتضاء المداليل الكلامية، بل ذلك لاقتضاء القرينة العقلية، كما ربما يتفق في دليل واحد يتكفل ما هو خلاف البرهان. وأما في فرض التعبد بالصدور، فقد مر الأشكال

فيه .

مضافاً إلى أن التعبد بأحد المجازات تعبد بالمجمل ، وهو غير معقول ، وإن كان القاطع بإرادة المجمل معقولاً كما هو واضح .

ومن جميع ما ذكرنا تبين : أن في موارد الجمع العرفي — المبني على صلاحية كل من الدليلين للقرينية على الآخر — لآمانع من شمول دليل التعبد بصدورها ؛ لأنه تعبد بمعنيين متلائمين ، وفي غيره لا يعقل الشمول ، لأنه تعبد بالمتنافيين . ودليل التعبد بالصدور ، ودليل التعبد بالظهور على السوية — في لزوم مراعاتها — فلا محالة تقع المزاخة بين التعبد بصدور كل منهما ، مع التعبد بظهور الآخر ، ولا معين لأحد الأمرين ، فيتساقطان — بناء على القاعدة الأولية — . ويتعين الراجع أو يتخير بينهما إن لم يكن مرجح — بناء على القاعدة الثانوية — . كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

ولا ينبغي توهم عدم المزاخة بين دليل التعبد بالصدور ، ودليل التعبد بالظهور ، لتأخر رتبة التعبد بالظهور عن التعبد بالصدور ، فإن التقدم والتأخر الطبعيين ، إنما يكونان بين التعبد بصدور شيء وظهور نفسه ، لا بين التعبد بصدور أحد الدليلين ، وظهور الآخر ، والمزاخة في الثاني ، فما كان بينها التنافي لا تقدم ولا تأخر بينهما ، وما يكون بينها التقدم والتأخر لا تنافي بينهما .

كما لا ينبغي توهم السببية والمسببية بين الشك في صدور أحدهما ، وإرادة ظهور الآخر ، إذ ليس من آثار صدور أحدهما عدم إرادة ما يكون الآخر ظاهراً فيه ، ولا إرادة ما يكون الآخر ظاهراً فيه من آثار عدم صدور الأول ، بل هما متنافيان في الوقوع ، ووقوع أحدهما المتنافيين يلزم عدم وقوع الآخر ، إذ المفروض عدم صلاحية كل منهما للتصرف في الآخر بنفسه ، حتى يكون التعبد به تعبدًا بالقرينة . وليس مجرد التعبد بالصدور قرينته ، بل منافع للتعبد بظهور الآخر .

[١٧] قوله قدس سره : مع أن في الجمع كذلك أيضاً طرحاً للأماراة أو الامارتين... الخ^١ أي في الجمع ، من دون أن يكون لأحدهما أول كليهما صلاحية التصرف في أحدهما ، أو في كليهما . ومعدور مثل هذا الجمع طرح أصالة الظهور في أحدهما ، أو في كليهما ، خلافاً للشيخ المحقق الأنصاري (قدس سره)^٢ في الثاني ، نظراً إلى أن المتيقن من السندين

(١) الكفاية ٢ : ٣٨٨ .

(٢) الرسائل : ص ٤٣٤ .

أحدهما معيناً أو مخيراً، سواء قلنا بالجمع أو بعدمه، فترك التعبد بظاهر ما لم يحرز التعبد به—وهو ما عدا المتيقن— ليس مخالفاً لأصالة الظهور، فلا يلزم إلا طرح أصالة الظهور في ذلك المتيقن، ونتيجته دوران الأمرين ترك التعبد بصدور ما عدا المتيقن، أو ترك النعبد بظهور المتيقن في الجمع، والطرح على حد سواء في مخالفة أصالة الصدور أو أصالة الظهور. هذا.

وتوضيح المقام: إن الجمع تارة في قبال التساقط—الذي هو مقتضى الأصل الأولى في المتعارضين—، فيكون المدعى: إن الجمع أولى من طرح السندين؛ إذ المانع عن التعبد بصدورها تنافيهما بحسب الظهور البدوي، فيمتنع جعل حكيمين متنافيين، ومع رفع اليد عن ظهور أحدهما، أو كليهما يكون التعبد بصدورها تعبدًا بالمتلائمين لا بالمتنافيين. وحينئذ، فيجاب بأنه ما المرجح للتعبد بالصدور دون التعبد بالظهور، وحيث لا يمكن التعبد بالظهور، فلا يمكن التعبد بالصدور.

وأخرى في قبال الترجيح والتخير—الذي هو مقتضى الأصل الثاني— فيكون المدعى أن الجمع أولى من الترجيح—الذي لازمه طرح مرجوح—، ومن التخير—الذي لازمه طرح أحد الخبرين—.

وهذا المعنى لا يتوقف على ملاحظة الأخبار العلاجية، فإن مقتضى الأخبار العلاجية تعيين الأخذ بالراجح، أو التخير، لا أن أحدهما المعين أو المخير قدر متيقن، كما هو صريح صدر كلام الشيخ (قدس سره)، بل المتيقن نتيجة الاجماع على عدم سقوط المتعارضين الذي اقتضاه الأصل الأولى.

فما يوهمه كلام شيخنا الاستاذ (قدس سره)—في تعليقه الأنيقة^١ على الرسائل في مورد الايراد على ما أفاده الشيخ (قدس سره)— من أنه مبني على ملاحظة الأخبار العلاجية، مردود بما عرفت، بل مبني على مجرد عدم سقوط المتعارضين عن الحجية في الجملة. وعليه، فملاحظة قاعدة الجمع—بالإضافة إلى مقتضى الأصل الأولى— يوجب أن يكون البحث عن الجمع— في قبال التساقط— علمياً فقط؛ لوضوح أن مقتضى الأصل الثاني—المحقق بالاجماع— عدم سقوطها عن الحجية.

مضافاً إلى صراحة كلام الشيخ ابن أبي جمهور (ره)^٢ في بيان قاعدة الجمع: أنه أولى

(١) التعليقة على الرسائل: ص ٢٦٠: ذيل قول الشيخ: ولا ريب أن التعبد بصدور أحدهما المعين...

(٢) عوالي الثاني: ج ٤: ص ١٣٦.

من ترك أحدهما، لا من التساقط، وأنه إذا لم يمكن الجمع، فأرجع إلى مقبولة عمرين حنظلة^١، فيعلم منه أن الجمع أولى من الترجيح والتخير.

إلا أنه بناء على هذا المبنى - المفروض معه تيقن أحد الخبرين - أيضاً يصح ما أفاده شيخنا الاستاذ (قدس سره) هنا من لزوم طرح إمارتين، فإن فرض الجمع فرض شمول دليل التعبد بالصدور لكلا الخبرين، وفي هذا الفرض يكون دليل التعبد بالظهور - في نفسه - قابلاً لشمول كلا الظاهرين، فيكون رفع اليد عنها مخالفاً للأصل.

فأبطال الجمع، تارة بعدم المقتضي له عقلاً ونقلاً، وأخرى بلزوم محذور الطرح من فرض الجمع. فأبطال هذا الفرض والتقدير، كما عن الشيخ (قدس سره) أمر، ولزوم المحذور على هذا الفرض والتقدير أمر آخر. فالصواب ما في الكتاب، والله أعلم بالصواب.

[١٨] قوله قدس سره: والافرما يدعي الاجماع على عدم ... الخ^٢

فيكون الاجماع كالاخبار العلاجية، كاشفاً عن حجية أحد الخبرين بالفعل بجعل جديد. فإن قصور أدلة الحجية العامة عن شمول المتعارضين لا ينافي قيام دليل بالخصوص على حكم المتعارضين تعييناً أو تخيراً.

غاية الأمر إن مقتضى الاجماع هي حجية أحد المتعارضين في الجملة، ومقتضى الأخبار العلاجية حجية الراجح تعييناً، وحجية المتعادلين تخيراً. وحيث أن المفروض قيام الاجماع على عدم التساقط في المورد الذي يكون مقتضى طبعه، التساقط، فلا محالة تكون الحجية الفعلية - تعييناً أو تخيراً - في المتعارضين المبني على الطريقة، دون السببية، فإن مقتضى طبعها عدم التساقط، من دون حاجة إلى الاجماع وغيره.

وبناء عليه، فلا بد من تعقل التخير على الطريقة، حتى يحكم بالتخير في صورة التعادل.

فنقول: نحن وإن ذكرنا سابقاً^٣ أن التخير بين ما يتضمن الواقع، وما لا يتضمنه - مع سوق الحجية لمراعاة المصلحة الواقعية القائمة بأحدهما المعين واقعاً - غير معقول، إلا أنه من الواضح بعد التأمل: إن مجرد موافقة الأمانة للواقع لا ينجز الواقع، وإلا لكانت كل أمانة موافقة للواقع واقعاً منجزة للواقع، بل لا بد من مصلحة في الطريق، بحيث تكون هي

(١) الوسائل: ج ١٨: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي: الحديث ٩.

(٢) الكفاية ٢: ٣٨٩.

(٣) التعليقة ٩.

الموجبة لجعلها منجزة للواقع عند الإصابة، ومعدرة عنه عند الخطأ.
ومن البين: إن جعل كلتا الأمارتين منجزة للواقع — مع وحدة الواقع تعييناً — غير معقول، لكن جعل كل منها منجزة للواقع تخبيراً، فهو معقول.
والمراد من المنجزية والمعدرية التخبيريتين أن كل واحدة من الأمارتين منجزة للواقع على تقدير الإصابة، وعلى تقدير عدم موافقة الأخرى، وإن كل واحدة منها معدرة — على تقدير الخطأ — بموافقتها، أو موافقة عدلها، فتتضيق دائرة المنجزية في كل منها، وتتسع دائرة المعدرية في كل منها.

بخلاف الأمانة الواحدة، فانها منجزة للواقع عند الإصابة — سواء أتى بشيء آخر أم لا، ومعدرة عند الخطأ بخصوص موافقتها دون شيء آخر.
فكما أن الايجاب التخيري إيجاب مشوب بجواز الترك إلى بدل، لا بجواز الترك مطلقاً، حتى تنافي حقيقة الايجاب، ولا الايجاب المحض حتى ينافي التخيرية، كذلك المنجزية مشوبة بجواز ترك موافقة الأمانة الموافقة واقعاً بموافقة عدلها، وكذلك المعدرية، كما تحصل بموافقتها، كذلك بموافقة عدلها. وحينئذ لا عقاب على الواقع عند إصابة أحدهما إلا بترك موافقتها معاً، كما أنه يعذر عن مخالفة الموافق بموافقة المخالف — زيادة على العذر — عند خطأ ما وافقه.

[١٩] قوله قدس سره: هو الاقتصار على الراجح منها للقطع بحجتيه... الخ^١
بعد ما عرفت^٢ أن المنجزية التخيرية متقومة بعدم موافقة العدل المعدر نقول:
إن المعدرية الواقعية ليست ملاكاً للعذر، بل المعدرية الواصلة. كما أن المنجزية كذلك. ومن المعلوم أن الراجح علم كونه منجزاً، إما تعييناً أو تخبيراً، والمرجوح لم يعلم كونه معدراً، فلا تكون موافقته معدرة بالفعل، فيجوز الاقتصار على موافقة الراجح عقلاً؛ لأنه معدر قطعاً، سواء وافق الواقع أم لا. ولا يجوز الاقتصار على موافقة المرجوح؛ لأنه لم يعلم كونه معدراً عن مخالفة الراجح المعلوم منجزيته على أي تقدير؛ فان منجزيته التخيرية، وإن لم يوجب العقاب على مخالفته عند مصادفته، إلا أنه على تقدير موافقة المعدر، وحيث لم يصل معدرية المرجوح، فهو غير معدر، فلا دافع لعقاب مخالفة الراجح عند مصادفته.

(١) الكفاية ٢: ٣٨٩.

(٢) في التعليقة السابقة.

ومنه تبين أن إصالة البراءة غير جارية بعد وصول المنجزية، وعدم وصول المعذرية، لأنها جارية لكنها لا تقتضى معذرية المرجوح؛ لأن نفي العقاب عن الراجح كاف — مع موافقة المرجوح — بتقريب: إن الواقع إن كان في ضمن الراجح، فلا عقاب عليه بالفرض، وإن كان في ضمن المرجوح، فقد أتى به، فلا حاجة إلى العلم بمعذرية المرجوح. ومما ذكرنا يتضح أيضاً: أن أصالة عدم اعتبار المزية شرعاً، وحكومتها على أصالة عدم حجية المرجوح فاسدة. أما أصالة عدم اعتبار المزية شرعاً؛ فلأن المزية على تقدير اعتبارها شرعاً معناها كونها مقتضية للحجية التعيينية، وأصالة عدم المقتضى لا يترتب عليها شرعاً عدم مقتضاه، فإن الترتب وعدمه عقليان لا شرعيان، فليس مقتضى الأصل المزبور عدم حجية الراجح تعيناً، فضلاً عن حجية المرجوح تخييراً.

ومن الواضح أن موضوع جواز الاقتصار عقلاً كونه معلوم الحجية، وموضوع عدم جواز الاقتصار عقلاً كونه مشكوك الحجية، ومثل هذا لا ينتفي، ولا يثبت بالأصل المزبور. وأما حكومة الأصل المزبور على أصالة عدم حجية المرجوح؛ فإن أريد من الأصل المحكوم استصحاب عدم الحجية، فقد مر أن أصالة عدم اعتبار المزية لا تنفي الحجية التعيينية، ولا تثبت الحجية التخيرية، فلا حكومة.

وإن أريد من الأصل المحكوم القاعدة العقلية المقتضية لعدم جواز الاقتصار على ما لم يعلم معذريته عن الواقع، فقد مر أن موضوع الحكم العقلي المزبور ما لم يعلم معذريته، لا غير المعذر واقعاً، وهذا الموضوع غير مرفوع بأصالة عدم اعتبار المزية لا وجدانا ولا تعبداً. أما وجدانا فواضح، وأما تعبداً فلأن أصالة عدم اعتبار المزية لا تثبت معذرية المرجوح حتى يكون معلوم المعذرية تعبداً، كما أنه ليس مقتضاها التعبد برفع الشك عن المعذرية، حتى لا يكون غير معلوم المعذرية، فتدبر جيداً.

هذا كله فيما يقتضيه الأصل الثانوي على الطريقة.

وأما على الموضوعية والسببية، فقد مر سابقاً: إن مقتضى الأصل الأولى هو حجية أحدهما المعين فعلاً تارة، وحجية أحدهما المخير فعلاً أخرى.

فلا موقع للاجماع على حجية أحدهما في الجملة، فانه قطعي لا يكون الاجماع كاشفاً عن تعبد جديد، كما لا موقع للاخبار العلاجية بحيث تكون أدلة الحجية الفعلية شرعاً؛ إذ لا يعقل جعل حكم مماثل — تعييناً أو تخييراً — بعد ثبوته بمقتضى أدلة الحجية العامة، فلا بد من أن يحمل على سوقها لإفادة الراجح، الذي يكون بحكم العقل متعيناً، ولإفادة التخير بما هو عاقل، لا بما هو شارع. إلا أن يلتزم بالسببية في خصوص مورد التعارض

والطريقة في غيره، فإن جعل حكم جديد معقول حينئذ، وقد مر ما ينبغي أن يقال في صورة السببية ولا بأس باعادة الكلام تمييزاً للفائدة، فنقول فيما إذا لم يعلم اعتبار المزية شرعاً أو عقلاً وجوه:

أحدها: كونه من باب الشك في التعيين والتخير، وفيه قول بالاشتغال وقول بالبراءة.

ثانيها: كونه من باب دوران الأمرين المتزاحمين.

وثالثها: كونه من باب دوران الأمرين المحذورين أحياناً.

وتحقيق المقام: إن رجوع الأمر إلى التعيين والتخير—شرعاً—فما إذا علم بالملك في المعين—ويحتمل وجوده في الآخر. فرما يقال بالاشتغال، نظراً إلى أن تعلق الطلب بالمعين—المقطوع وجود الملك فيه—معلوم، وسقوطه بموافقة الآخر مشكوك، للشك في كونه ذاملاً وفي كونه مطلوباً، والاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية.

ورما يقال: بأن مطلوبة الجامع معلومة، والشك في دخل الخصوصية، فيرتفع بأدلة البراءة الشرعية، أو العقلية، وتتمام الكلام في محله.

إلا أن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لفرض السببية الموضوعية، ومقتضاها وجود الملك في الطرفين، وتعلق الحكم التعييني الشرعي في حد ذاته بكل منهما، والشك في أن ماله المزية أقوى ملاكاً، حتى يتعين شرعاً، فيكون الحكم الشرعي على طبقه فعلياً، أو ليس كذلك، حتى يبقى حكم التعييني في حد ذاته على حاله، فيقتضي التخير عقلاً، لتمازجها في الفعلية.

وحيث علم أن المورد من الواجبين المتزاحمين، وأن التعيين والتخير فيه عقلي، وليس من موارد التعيين والتخير الشرعيين، فاعلم أن في المسألة وجوهاً بل أقوالاً:

قول بلزوم الأخذ بمحتمل الأهمية عقلاً. وقول بالتخير عقلاً. وقول بالتفصيل بين ما إذا كان منشأ احتمال الأهمية حدوث ملك آخر يستتبع حكماً شرعياً على طبقه، وما إذا كان منشؤه تأكيد الملك وقوته، كما عن شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) في تعليقه الأنيقة^١ على الرسائل. وقد تقدم الوجه فيه مع جوابه فراجع^٢.

وأما وجه القول بتعين محتمل الأهمية الذي ذهب إليه شيخنا العلامة الأنصاري

(١) ص ٢٦٩، ذيل قول الشيخ: «وكذا لو احتمل الأهمية في أحدهما... الخ».

(٢) التعليق ١٥.

(قدس سره) في رسالة التعادل والترجيح^١، حيث ألحقه بمقطع الأهمية، فهو راجع إلى ما ذكرناه سابقاً: من أن الخبرين متساويان في جميع الاحتمالات الموجبة للتمانع في الفعلية، ويختص الراجع بما ليس في المرجوح، فاحتمل الأهمية يحتمل أن يكون مانعاً بالخصوص عن فعلية الحكم في غيره، ولا يحتمل غيره أن يكون بالخصوص مانعاً عن فعلية الطلب في محتمل الأهمية.

لكنك قد عرفت سابقاً^٢: إن عدم احتمال مانعية غير محتمل الأهمية بالخصوص لا يجدي، لأن احتمال مانعيته المشتركة بينه وبين محتمل الأهمية كافٍ في التمانع، لأن المفروض احتمال الأهمية، فيحتمل عدمها أيضاً، غاية الأمر: إنه في صورة العلم — بعدم الأهمية — يقطع بعدم الفعلية التعيينية، وفي صورة احتمال عدمها يحتمل عدم الفعلية، فلا قطع بالفعلية التعيينية على أي حال.

والتحقيق: إن الحكم على الموضوعية في كل من الخبرين — كما مر — تعييني بذاته، وإنما يكون تعيينياً — بالفعل — في صورة قوة الملاك، فإن أمكن جعل حكم تعييني — فعلاً — على طبق الأهم، جرى حديث الشك في جعل حكم تعييني من الشارع حينئذ، فقتضى أدلة البراءة الشرعية رفعه.

وإن لم يمكن جعل حكم تعييني، مع وجود الحكم الحقيقي، الذي هو في حد ذاته تعييني، ولا يعقل تصرف من الشارع، بعد صدور حقيقة الحكم منه، باخراجه من حد إلى حد، بل معنى فعلية التعيينية — الذاتية — حكم العقل بامثال أحد الطرفين بالخصوص، فانه الذي يصح انتزاع البعث الفعلي منه، دون غيره، فحينئذ لا يحتمل — في محتمل الأهمية — جعل شرعي يقبل للرفع.

كما أنه لا معنى لإجراء البراءة العقلية، التي مقتضاها عدم العقاب على التكليف الذي لا حجة عليه، فانه لا يحتمل تكليف، ليكون العقاب عليه عقاباً بلا بيان للتكليف، بل حكم العقل بعدم العقاب عليه — بالخصوص — من باب حكم العقل النظري، لا من باب حكم العقل العملي، فان العقاب على مخالفة أحدهما بالخصوص عقاب بلا موجب، لا عقاب بلا بيان.

وعليه، فلا يستتبع احتمال الأهمية احتمال حكم شرعي، ولا خصوصية شرعية

(١) الرسائل: ص ٤٤٣.

(٢) التعليق ١٠.

لاحقة للحكم الثابت في الطرفين، بل لا بد من أن يستتبع خصوصية في نظر العقل،
يوجب وقوفه عن الحكم بالتخير.

وليس وجه حكم العقل—بالتخير في المتزاحمين— إلا كونها متماعين في الفعلية،
المقتضية للجري على وفق أحدهما بالخصوص، وقوة أحد الملاكين واقعاً لا يوجب التعيين
في وجدان العقل؛ لاستحالة التأثير من دون حضوره في أفق نفس الحاكم، فاحتماله
ليس احتمال المانع، إذ لا مانعية إلا في وجدان العقل، ونفس احتمال قوة الملاك ليس
مانعاً؛ لأن التمانع بين المقتضيين في وجدان العقل، فلا بد من أن يرجع اختصاص أحد
المقتضيين بالتأثير في وجدان العقل إلى غلبته في وجدان العقل، فكما أن الغلبة الواقعية لا
أثر لها في وجدان العقل، فكذا احتمالها، فانه ليس من شؤون أحد المقتضيين من حيث
اقتضائه، حتى يكون به غالباً في وجدان العقل، فنفس كل من الخطابين الواصلين
مقتضٍ متمانع في وجدان العقل، ولا غلبة في وجدان العقل، فلا حاجة إلى إحراز
التساوي واقعاً، حتى يقال بأنه كما لم يعلم الغلبة، كذلك لم يعلم التساوي، إذ التساوي
واقعاً ليس مناطاً للتخير العقلي، كي لا يكون معلوماً، بل التساوي في وجدان العقل،
وهو محقق على الوجه المسطور.

ومن جميع ما ذكرنا تبين قوة القول بالتخير في محتمل الأهمية، سواء قلنا بإمكان
جعل الحكم—شرعاً— على طبق محتمل الأهمية واقعاً، أو خروجه من حد إلى حد شرعاً
أم لا. غاية الأمر نقول بالبراءة شرعاً أو عقلاً على الأول، دون الثاني.

ومما ذكرنا تبين أن التخير—هنا على أي تقدير— ليس من التخير في صورة دوران
الأمر بين المحذورين، إذا كان مؤدى أحد الخبرين الوجوب، ومؤدى الآخر الحرمة، كي
يتوهم أنه لا مجال للبراءة في صورة الدوران بين الوجوب والحرمة، فع احتمال الأهمية
يتوقف العقل عن التخير، وذلك لأن التخير في دوران الأمرين المحذورين ليس لأجل
لزوم الموافقة الاحتمالية، بل الموافقة الاحتمالية قهرية، ومعنى حكم العقل بالتخير
إذعان العقل بأنه لا حرج في فعله وتركه، حيث أن الحكم الواقعي إتماماً كان لا ينتج
بالعلم، ليكون المقدور من امثاله موافقه احتمالاً.

بخلاف ما نحن فيه، فان المفروض ثبوت المقتضي في كلا الطرفين، فيكون عند
احتمال الحكم على طبق محتمل الأهمية مجال للبراءة شرعاً أو عقلاً، دون ما إذا لم يكن
المقتضي إلا في أحدهما، فانه مع فرض عدم قبوله للتنجز لا يجدي القطع بالأهمية، فضلاً
عن احتمالها.

وأما إذا لم يحتمل الحكم على طبق المحتمل، وكان التخيير عقلياً محضاً، فالأمر في الفرق بين التخيير هنا، والتخيير هناك أوضح، لعدم توقفه على جريان البراءة هنا، حتى يتوهم التوقف عن الحكم بالتخيير عند عدم جريان البراءة في المثال المفروض. فتدبر في أطراف ما ذكرنا في المقام، فانه من مزال الأقدام.

هذا كله بملاحظة مقام الثبوت، وقد عرفت أن مقتضى الأصل الثانوي — على الطريقة — هو التعيين فيما إذا كان أحدهما ذا مزية مفقودة في الآخر. وإن مقتضى الأصل الأولي هو التخيير على السببية، ولو في محتمل الأهمية.

وأما مقام الاثبات، فالظاهر من الأدلة العامة على حجية الخبري الطريقة، ولا مانع من حمل أدلة الحجية الفعلية — أعني الأخبار العلاجية —^١ على التعيين والتخيير الطريقيين، كما عرفت إمكانه.

نعم ربما يستظهر منها السببية، ولو في صورة التعارض فقط، نظراً إلى إعمال بعض المرجحات، التي لا توجب قوة الصدور، والقرب إلى الواقع، والتصريح بأن التخيير لمجرد التسليم لما ورد عنهم عليهم السلام.

وعليه، فيمكن القول بالتعيين — في صورة احتمال المزية المعتبرة — بدعوى أن الراجع إذا مصلحة، وأن المرجوح ليس فيه المصلحة أصلاً، وأن ثبوت المصلحة — في الطرفين — مخصوص بصورة تعادل الخبرين، فان الظاهر: إن المصلحة — المقتضية للتخيير — مصلحة التسليم المختصة بالمتعادلين، لا أن هذه المصلحة هي المقتضية للأخذ بالراجع بوجه أقوى.

وحينئذ، فالأصل يقتضي التعيين مطلقاً، سواء قلنا بأن مفاد الأخبار العلاجية جعل الحجية على وجه الطريقة أو على وجه الموضوعية.

وسياتي — إن شاء الله تعالى — تحقيق حال الأخبار العلاجية من حيث اقتضاء الترجيح والتخيير.

[٢٠] قوله قدس سره: الى غير ذلك من الاطلاقات ... الخ^٢

بمجموع ما ورد في الباب، مما يتضمن التخيير تسعة، وقد ذكرت أربعة منها في المتن. والخامسة — ما في العيون في خبر طويل عن الرضا عليه السلام، وفي آخره: (وبأيها

(١) الوسائل ١٨: ٧٥؛ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٢) الكفاية ٢: ٣٩١.

شئت وسعك الاختيار من باب التسليم^(١)... الخبر.
والسادسة - ما في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألت عن رجل
اختلف عليه رجلان من أهل دينه في خبر أمر، كلاهما يرويه، أحدهما يأمره، والآخر
ينهاه، كيف يصنع؟ قال عليه السلام: (يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى
يلقاه)^(٢).

والسابعة - ما في الكافي بعد الخبر المزبور: وفي رواية أخرى (بأيها أخذت من باب
التسليم وسعك)^(٣)
والثامنة - ما في ديباجة الكافي حيث قال: لقوله عليه السلام: (بأيها أخذتم من باب
التسليم وسعكم)

والتاسعة - مرفوعة زرارة المروية في عوالي اللثالي، وفي آخرها: (اذن فتأخير أحدهما
فتأخذه ودع الآخر)

والجواب: أما عن الأولى، فبأن صدرها مقيد بالعرض على الكتاب والسنة، حيث
قال: (قلت له تحيينا الأحاديث عنكم مختلفة؟ فقال عليه السلام: ما جاءك عنا، فقس
على كتاب الله وأحاديثنا، فإن كان يشبهها، فهو منا، وإن لم يكن يشبهها، فليس منا.
قلت يحيينا الرجلان - وكلاهما ثقة - بحديثين مختلفين، ولا نعلم أيهما الحق؟ قال عليه السلام:
فاذا لم تعلم فوسع عليك بأيها أخذت)^(٤).

وروى شخص هذا الراوي عن موسى بن جعفر عليه السلام أيضاً: العرض على
الكتاب والسنة في الحديثين المختلفين^(٥) كما روي عنه عليه السلام: الأخذ بما يخالف
العامّة^(٦).

والغرض: إن التأخير ليس على الإطلاق، بل بعد الترجيح، ولو في الجملة. فقول
(ولا نعلم أيهما الحق) إما لموافقتهما معاً للكتاب، أو عدم موافقتهما معاً للكتاب.
نعم بناء على ماسيجي^(٧) - من شيخنا (قده) - من أن العرض على الكتاب ليس

(١) عيون أخبار الرضا ٢: ٢٠: حديث ٤٥ والوسائل ١٨: ٨١: حديث ٢١

(٢) الكافي ١: ٥٣: باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم: حديث ٧ والوسائل ١٨: ٧٧: حديث ٥ و٦

(٣) الكافي ١: ٧ والوسائل ١٨: ٨٠: حديث ١٩

(٤) عوالي اللثالي ٤: ١٣٣: حديث ٢٢٩.

(٥) الوسائل ١٨: ٨٧: باب ٩ من ابواب صفات القاضي: حديث ٤٠.

(٦) الوسائل ١٨: ٨٩ و ٨٥: باب ٩ من ابواب صفات القاضي: حديث ٤٨ و ٣١٠.

من المرجحات لأحدى الحجتين على الأخرى، بل تمييز الحجة عن اللاحجة^١، يكون التخيير مطلقاً غير مقيد بأعمال المرجحات. لكنه سيأتي— إن شاء الله تعالى— ما فيه.

وأما حمل صدره— لأطلاقه— على عدم كون الجائي بالخبر ثقة، فيخرج عن مورد الترجيح، بخلاف ذيله، لتقيده بكون الجائي بالخبرين ثقة، وفي هذا المورد لم يعمل الترجيح، فبعيد؛ إذ مثله لا يؤخذ به مع عدم الاختلاف، وظاهره أن الاختلاف هو الموجب لتخيير السائل في الأخذ به، فيعلم منه وجود المقتضي للعمل به.

إلا أنه يقرب هذا الحمل ما في بعض الروايات قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به، ومنهم من لا نثق به؟ قال عليه السلام: إذا ورد عليكم حديث، فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله، والافالذي جاءكم به أولى به.^٢

وعليه، فنشأ تخيير السائل ليس كونها حجتين بالذات، بل حيث أنه منسوب إليهم عليهم السلام، له أن يردده مطلقاً أو يجب عليه رعاية الواقع بالتوقف والاحتياط؟ فتدبر. وأما عن الثانية^٣ فوردها التمكن من لقاء الإمام— القائم بالأمر في كل عصر— وصورة ترقب لقائه عليه السلام، كما في أيام الحضور، لا زمان الغيبة. والرخصة في التخيير في مدة قليلة لا تلازم رخصته فيه أبداً.

وأما عن الثالثة^٤ والرابعة^٥ فبأن موردتهما المستحبات المبني أمرها على التخفيف والسهولة، فلا يستلزم التخيير في الإلزاميات.

وأما عن الخامسة فمضافاً إلى أن مورد التخيير فيها، الأمر غير الإلزامي والنهي التنزيهي، حيث قال عليه السلام: وأما ما كان في السنة نهي إعافة وكراهة ثم كان الخبر الأخير خلافه، فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله أو كرهه ولم يجرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بها جميعاً وبأيها شئت وسعك الاختيار... الخ^٦.

يمكن أن يقال: إن التخيير فيه ليس من باب التخيير بين الخبرين، بل لبيان لازم الكراهة، وهي الرخصة في فعل المكروه، لا الإباحة الخاصة، كما يظهر من صدر الرواية

(١) الكفاية ٢: ٣٩٥.

(٢) الوسائل ١٨: ٧٨؛ باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ١١.

(٣) الوسائل ١٨: ٨٧؛ باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ٤١.

(٤ و٥) الوسائل ١٨: ٨٨ و٨٧؛ باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ٤٤ و٣٩.

(٦) قد تقدم مصدرها.

من أن ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وآله نهي حرام، ثم جاء خلافه، لم يسع استعمال ذلك، وكذلك فيما أمر به، لأننا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله صلى الله عليه وآله، ولأنما يخالف ما أمر به رسول الله صلى الله عليه وآله... الخ.

وبالجمل. فقد صرح — عليه السلام — في خصوص هذه الرواية بالعرض على الكتاب والسنة في الأمر اللزومي، والنهي التحريمي، فلا إطلاق للتخيير من حيث الشمول الألزامي، ومن حيث عدم إعمال المرجح.

وأما عن السادسة^١: فبأن حالها حال الثانية، من حيث التقيد بالتمكن من لقاء الامام عليه السلام، بل كل من يخبره بحكم الواقعة، كنوابه — عليه السلام — عموماً، أو خصوصاً، بل سيأتي — إن شاء الله تعالى — أنها من أدلة التوقف، لامن أدلة التخيير.

وأما عن السابعة والثامنة^٢، فبأنه لم يعلم من الكافي أنها غير منقولتان بالمعنى، وغير مستفادتان من سائر الأخبار المتقدمة، بل ظاهر ديباجة الكافي أنه إشارة إلى ما ورد — في باب التراجيح — من الأخبار الآمرة بالأخذ بالمشهور. وبما يوافق كتاب الله، وبما يخالف القوم، لا أن ما ذكر فيها روايات مستقلة في قبال سائر الروايات الواردة في باب التراجيح.

ومن الواضح: أن الرواية السابعة ليست بنفسها رواية مستقلة بلا صدر ولا ذيل، فإما هي مأخوذة مما تقدم، وقد عرفت حاله، وإما لها صدر غير معلوم الحال، حتى يؤخذ باطلاقها. ولا يصح أن تجعل هذه الفقرة بدلاً عن تنمة الرواية السادسة، وإلا لكان المناسب أن يقول: بأبيها أخذ من باب التسليم وسعه، لا بنحو الخطاب، كما هو واضح.

وأما عن التاسعة^٣، وهي المرفوعة، فحالتها في التقيد، وإن التخيير بعد إعمال المرجحات أوضح من أن يذكر.

فالانصاف عدم الاطلاق في ماتضمن التخيير بين الخبرين.

[٢١] قوله قدس سره: فالتحقيق أن يقال إن أجمع خبر... الخ^٤

المرجحات المنصوص عليها في الأخبار كثيرة^٥ منها: الترجيح بالأحدث. ومنها:

(١) قد تقدمت.

(٢) قد تقدمتا

(٣) تقدم مصدرها.

(٤) الكفاية ٢: ٣٩٢.

(٥) راجع الاخبار: الوسائل ١٨: باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

الترجيح بالصفات. ومنها: الترجيح بالشهرة. ومنها: الترجيح بموافقة الكتاب. ومنها: الترجيح بمخالفة العامة.
والأخبار العلاجية أيضاً مختلفة من حيث استجماعها لجملة من المرجحات، والاقتصار على بعضها.

فنعول: أما الترجيح بالأحدثية، فظاهر بعض أخباره عدم ارتباطه بترجيح أحد الخبرين على الآخر، كما في رواية الكناشي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: رأيت لو حدثتك بحديث، أو أفيتتك بفتيا (ثم جئتني بعد ذلك فسألتني عنه، فأخبرتني بخلاف ما كنت أخبرتك، أو أفيتتك، بأيها كنت تأخذ؟ قلت بأحدثهما، وأدع الآخر، فقال: قد أصبت يا أبا عمرو، أبا الله إلا أن يعبد سراً، والله لئن فعلتم ذلك إنه لخيري ولكم، أبا الله عز وجل لنا في دينه إلا التقية)^١ ومثله رواية أخرى^٢.
ومن البين أنه لا ربط له بترجيح أحد الخبرين على الآخر لعامة المكلفين، بل لأن من التي إليه الكلام الأخير حكمه الفعلي ذلك، سواء كان واقعياً أو ظاهرياً من باب التقية. وهذا وجه تحسين الامام عليه السلام له، لا أن الأخير كاشف عن ورود السابق مورد التقية، حتى يشكل: بأنه لعل الأخير صدرتقية، كما حكي عن شيخنا العلامة الأنصاري (قده) في كلام بعض أجلاء تلامذته (قده)^٣.

نعم بعض أخباره الآخر يؤمي إلى كونه من المرجحات، كما في رواية المعلی بن خنيس، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا جاء حديث عن أولكم، وحديث عن آخركم بأيها تأخذ؟ فقال: خذوا به، حتى يبلغكم عن الحي، فإن بلغكم عن الحي فخذوا بقوله، قال: ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: إنا والله لا ندخلكم إلا في ما يسعكم^٤.
وهي أيضاً بقرينة امتداد الحكم إلى أن يبلغ عن الحي ظاهر في أن الحكم الفعلي آتياً ما كان هو الثاني، إلى أن ينكشف حاله، لا أن وظيفة عامة المكلفين ذلك، ولو في غير زمان الحضور—الذي يتفاوت حال الأئمة عليهم السلام وشيعتهم، من حيث الاتقاء من الاعداء—.

(١) الوسائل ١٨: ٧٩: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ١٧.

(٢) الوسائل ١٨: ٧٧: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ٧ وهي مرسله الحسين بن المختار.

(٣) هو العلامة الآشثاني. انظر الجزء الرابع من كتابه «بحر الفوائد»: ذيل الصفحة ٤٦.

(٤) الوسائل ١٨: ٧٨: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ٨.

وأما الترجيح بالصفات، فالمتكفل له مقبولة عمر بن حنظلة^١ ومرفوعة زرارة^٢ وهما أيضاً مختلفتان من حيث تقديم الترجيح بالصفات على الترجيح بالشهرة وغيرها في الأولى، وتأخيرها عنه في الثانية.

والعمدة هي المقبولة لضعف سند المرفوعة، فلا دليل على الترجيح بالصفات إلا المقبولة، ومن البين بالتأمل إن موردها الحكمان، دون الراويين، والحكم والفتوى — في الصدر الأول — من الرواة وإن كانا بنقل الرواية، إلا أن اعتبار شيء في الناقل — بما هو حاكم وفاصل — غير اعتباره فيه بما هو راوٍ ومحدث.

وبالجملة: المقبولة متكفلة لترجيح أحد الحكمين، لا أحد الراويين، كما في روايتي داود بن الحصين^٣ وموسى بن أكيل^٤ الواردتين في ترجيح أحد الحكمين على الآخر في مقام نفوذ حكمه، لافي مقام قبول روايته، ويؤيده ذكر الألفية في عداد الصفات، فإنه يناسب مقام الاستفادة والحكم على طبق ما استفاده، ولذا لم يذكر هذه الصفة في المرفوعة المتحصنة في الترجيح من حيث الرواية.

ولعله لعدم الدليل على الترجيح بالصفات لم يتعرض له ثقة الاسلام (قده) في ديباجة الكافي^٥، لا من حيث أن أخبار كتابه كلها قطعية الصدور، فلا يحتاج إلا إلى مرجحات المضمون أو جهة الصدور، فإنه على فرض صدقه ينتقض بالشهرة التي عدها من المرجحات، وهي مرجحة للصدور، إذ المراد منها الشهرة في الرواية، لا في الفتوى والعمل. مع أنه (قده) في مقام بيان العلاج للأخبار المتعارضة كلية، لا لأخبار كتابه بالخصوص، كي يتوهم أن قطعية صدورها تمنع عن ذكر مرجحات الصدور.

وأما دعوى أن عدم تعرضه (قده) للترجيح بالصفات، لكونه من ارتكازيات أهل العرف — بما هم أهل العرف — لئلا ينتقض بموافقة الكتاب، حيث أنها من ارتكازيات المتشعبة بما هم متشعبة. فمدفوعة: بأن الترجيح بالمشهور والمجمع على نقله في قبال الشاذ النادر أيضاً ارتكازي للعرف، ومع ذلك فقد تعرض له.

وأما المرفوعة الدالة على الترجيح بالصفات في الراويين، فهي — كما عرفت —

(١) الوسائل ١٨: ٧٥: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ١.

(٢) عوالي اللئالي ٤: ١٣٣: حديث ٢٢٩.

(٣) الوسائل ١٨: ٨٠: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ٢٠.

(٤) الوسائل ١٨: ٨٨: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ٤٥.

(٥) الكافي ١: ٧.

ضعيفة السند. ودعوى جبر ضعفها بشهرة العمل على طبقها؛ لأن المشهور على تقديم المشهور رواية على الأرجح من حيث الصفات، كما هو مضمون المرفوعة، مدفوعة بأن المقبولة — بعد إرجاع الترجيح بالصفات إلى الحكيم — موافقة لعمل المشهور، فإن أول المرجحات الخبرية فيها هي الشهرة أيضاً، فلعل استناد المشهور عملاً إلى المقبولة، دون المرفوعة، كيف؟ وما في ديباجة الكافي من الترجيح بالشهرة ابتداءً، ليس إلا من أجل المقبولة التي رواها في الكافي^١، لا من أجل المرفوعة التي لا أثر لها في الكافي، ولا في غيره من جوامع الأخبار.

ومما ذكرنا تبين أنه لا مخالفة بين المقبولة والمرفوعة في كون أول المرجحات الخبرية هي الشهرة.

وأما عدم التعرض للترجيح بالصفات بعد ذكر الشهرة وغيرها — في المقبولة — كما تعرض له في المرفوعة، فلأجل فرض التساوي في الصفات في الحكيم اللذين هما الراويان للمتعارضين، لما مر من أن الحكومة والافتاء في صدر الأول، كان بالرواية، لا استناداً إلى الرواية.

وربما يتخيل أن المرفوعة — على فرض صحة سندها — لا تدل على الترجيح بالصفات، فإن المراد من الأعدل والأوثق هو العادل والموثوق، لا من كانت هذه الصفة فيه أكثر وأشد، نظير «أولو الارحام بعضهم أولى ببعض»^٢ فيرجع الأمر إلى وجوب الأخذ بخبر العادل، لكونه حجة، وطرح الآخر لكونه غير حجة.

ووجه صرف (أفعل) التفضيل عن ظاهره، قوله بعد ذلك (قلت: إنها معاً عدلان مرضيان موثقان) فيفهم منه إن المفروض سابقاً في صدر الخبر مما لم يؤخذ فيه العدالة والوثوق^٣.

وأنت خير بأن هذه عبارة متداولة في بيان عدم التفاضل، ولذا عقبه في المقبولة بقوله (لا يفضل واحد منها على الآخر).

مع أنه كيف يتحيز زرارة — مع جلالة قدره — في الخبرين، اللذين لم يفرض حجيتهما الذاتية بقوله (فبأيها آخذ).

(١) الكافي ١: ٥٤: باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم: حديث ١٠.

(٢) الأنفال: الآية ٧٥.

(٣) راجع درالفوائد للمحقق الحائري: ٢: ٢٩٢.

ولا يقاس هذا الخبر بما تقدم، من الخبر المتضمن للسؤال عن اختلاف الحديث، الذي يرويه من يوثق به، ومن لا يوثق به، فانه لا يقاس زرارة بغيره، ولا يقاس السؤال عن مجرد الاختلاف بالسؤال بقوله (بأيها آخذ) فانه ظاهر في الأخذ بالخبر، لافي رعاية الواقع بالتوقف والاحتياط، الذي احتملناه في السابق.

مضافاً إلى أن المفروض في صدر الخبر، إن كان مجرد تعارض الخبرين، ولو لم يكن مستجمعي الشرائط، وكانت الشهرة ملاك الحجية، إما لكونها موجبة للقطع بصدوره، أو للوثوق بصدوره، فلا محالة—إذا كانا مشهورين—كانا حجيتين بالذات، فما معنى إن كون أحد الراويين غير عادل يوجب سقوط روايته عن الحجية الذاتية، كما هو صريح كلام هذا المتخيل.

ولو قلنا بأن اشتهار الخبرين يوجب حجيتها الذاتية، وكون أحد الراويين عادلاً يوجب ترجيح روايته على الأخرى، المفروضة حجيتها الذاتية أيضاً صح لنا الترجيح بالأعدلية، فان هذه الصفة الموجبة للرجحان شرعاً أشد في أحدهما، فيكون أرحج من الآخر شرعاً.

مع أن الشهرة لو كانت موجبة للقطع بالصدور، بل موجبة للقطع بمضمونه، كما في آخر عبارة هذا المتخيل، فلا مجال لإعمال الترجيح بالعدالة، التي لا تعقل إلا أن تكون من مرجحات الصدور، فتدبر جيداً.

وأما ما عن شيخنا العلامة الأنصاري (قده) في وجه تقديم المقبولة على المرفوعة—مع فرض اختلافهما من حيث تقديم الشهرة على الترجيح بالصفات في الثانية، وتأخيرها عنه في الأولى—بدعوى أن المقبولة بمقتضى المرفوعة الآمرة بتقديم المشهور على غيره مقدمة على المرفوعة المنافية لها؛ لأن المقبولة مشهورة، والمرفوعة شاذة^١.

فدفع: بأن المقبولة وان كانت منقولة في كتب المحمدين الثلاثة بطرق مختلفة^٢ إلا أنه لا أظن أنها مقبولة من حيث الشهرة في الرواية، بل لأن صفوان بن يحيى في السند، وهو من أصحاب الاجماع، فتقبل الرواية لهذه الجهة، وإن لم يوثق عمر بن حنظلة صريحاً، مع أن شمول الأخبار العلاجية لعلاج نفسها، لا يمكن إلا بنحو القضية الطبيعية أو

(١) الرسائل: ٤٤٧.

(٢) الكافي: ١: ٥٤؛ باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم: حديث ١٠.

الفتاوى: ٥: ٣؛ باب الاتفاق على عدلين في الحكومة: حديث ٢.

التنزيه: ٦: ٣٠١؛ باب الزيادات في القضايا والأحكام: حديث ٨٤٥.

بتنقيح المناط. مع أن تقديم المقبولة بمقتضى المرفوعة يستلزم المحال، إذ يستلزم العمل بها طرحها، وما يلزم من وجوده عدمه محال. هذا كله في الترجيح بالصفات.

وأما الترجيح بالشهرة وبموافقة الكتاب ومخالفة العامة.

فنعول: أما الترجيح بالشهرة، فقد يقال، كما أشرنا إليه: إن شهرة الرواية بين الأصحاب — في الصدر الأول — توجب كون الخبر مقطوع الصدور، ولا أقل من كونه موثقاً بصدوره، فالخبر الشاذ مقطوع العدم، أو موثق بعدمه، فلا تعمه أدلة حجية الخبر.

وأما الترجيح بموافقة الكتاب، فعن شيخنا (قده)^١: إن ظاهر قوله عليه السلام (ما خالف قول ربنا لم أقله، وأنه زخرف وباطل)^٢ وأمثال هذه التعبيرات^٣، إن المخالف غير حجة، وإن كان وحده، لامن حيث كونه في قبال الموافق، ليكون من باب ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى، بل من باب تميز الحجة عن اللاحجة.

بل بهذا الاعتبار يكون صدور الخبر المخالف للكتاب أو ظهوره موهوناً، للوثوق بعدم أحدهما، فلا تعمه أدلة حجية الصدور والظهور.

وأما الترجيح بمخالفة العامة، فبأن الاخبار — الأمرة بطرح الخبر الموافق لهم^٤ أو العمل على خلاف فتوى القوم^٥ — ظاهرة في عدم صدور الموافق لإتقاة، وأن الحق في خلافه، من دون اختصاص بورود الموافق لهم — في قبال المخالف لهم — وبأنه حينئذ باب تميز الحجة عن اللاحجة، لا ترجيح الحجة على الحجة، بل بملاحظة هذه الأخبار يكون المخالف موثقاً بصدوره أو ظهوره، والموافق موثقاً بعدمه، فلا تعمه أدلة حجية الصدور والظهور، ولا تجري حينئذ أصالة عدم صدوره تقية.

أقول: أما عدم المقتضي لحجية الشاذ، والمخالف للكتاب، والموافق للعامة — بملاحظة عدم الوثوق بالصدور والظهور، أو الوثوق بعدمهما، وكونها موهونين — ففيه: أما حجية الصدور، فبناء على أن يكون مدرك حجية الخبر الأخبار الأمرة بالرجوع

(١) الكفاية ٢: ٣٩٣.

(٢) الوسائل ١٨: ٧٩ و ٧٨ و ٨٩: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ١٥ و ١٢ و ١٤ و ٤٨.

(٣) نحو: دعو، وردوه — راجع الباب: حديث ١٠ و ٢٩.

(٤) الوسائل ١٨: ٨٤ و ٨٥: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ٢٩ و ٣٤.

(٥) الوسائل ١٨: ٨٣: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ٢٣ و ٢٤.

إلى الثقة^١، فظاهرها كفاية وثاقة الراوي — في قبول خبره — من دون إناطته بالوثوق الفعلي بخبره، فلا يضر عدم الوثوق الفعلي أو الظن بعدمه.

وبناء على كون المدرك بناء العقلاء، فالظاهر أن بناءهم على العمل بخبر الثقة — كالبناء على العمل بالظهور — ليس إلا من حيث كونه في نفسه، ولو خَلِّي وطبعه مفيداً للظن بالصدور، أو بكونه مراداً، لا أنه منوط عندهم بالظن الفعلي، أو بعدم الظن الفعلي بالخلاف.

وأما حجية الظهور، فالأمر فيها أوضح، وقد فرغنا عن عدم إناطتها بشيء من الأمرين — في البحث عن حجية الظواهر — فراجع^٢، فلا مانع من جريان أصالة الصدور والظهور.

وعليه، فالمحتمل في الخبر الموافق لهم:

إن كان اتقاء الامام عليه السلام منهم، فرجع الأمر إلى عدم إرادة الظاهر، والظاهر حجة على الإرادة الجديدة إلى أن يتبين خلافه.

وإن كان القاء الحكم المنبعث عن مصلحة محدودة إلى زمان ارتفاع التيقية عن المخاطب، فالإطلاق حجة إلى أن يتبين خلافه، فإن الكلام ظاهر لمكان إطلاقه في انبعاثه عن مصلحة مرسله غير محدودة بحد زماني.

وهذه الأصول كلها لا مانع لها بمجرد قيام الخبر المعارض لها.

وأما الكلام في اقتضاء الشهرة، وموافقة الكتاب، ومخالفة القوم ماذكر، مما يوجب خروجها عن مسألة ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى.

فنقول: أما الشهرة فكونها موجبة للقطع بصدور المشهور — لو سلم — فانما هو في الشهرة روايةً وفتوىً وعملاً، لا الأولى فقط.

وأما الوثوق الفعلي بصدوره، فلا يمنع عن الوثوق الفعلي بصدور ما يقابله، بل لا يمنع القطع بصدوره عن القطع بصدور ما يقابله، ولذا فرض الشهرة في الخبرين، مع أن فرض القطع بالصدور، أو الوثوق به في الطرفين يمنع عن أعمال مميزات الصدور — عن عدمه — بموافقة الكتاب، ومخالفته، ومخالفة القوم، وموافقهم، كما في المقبولة، أو بالترجيح بالصفات أيضاً، كما في المرفوعة.

(١) راجع الوسائل ١٨: باب ١١ من أبواب صفات القاضي: حديث ٤ و٣٣ و٤٠.

(٢) نهاية الدراية ٣: التعليقة ٧٤.

وأما موافقة الكتاب:

فتارة يحمل على المخالفة ثبوتاً لا إثباتاً، كما عن شيخنا (قده) في مباحث الألفاظ^١.
وأخرى على عدم صدور المخالف، ولو كان وحده، كما أفاده هنا.

وثالثة على حصر مواردها في العقائد.

أما المخالفة ثبوتاً بمعنى أن ما يصدر منهم — عليهم السلام — لا يخالف الكتاب واقعاً، بل يوافقه واقعاً، إما لارادة المؤول من الكتاب، أو من الخبر — فهي وإن كانت محتملة من قوله عليه السلام (لأنقول ما يخالف قول ربنا) إلا أن الأخبار الآمرة بضرب المخالف على الجدار^٢ وأنه زخرف، وأنه باطل، لا يراد منها إلا ما هو ظاهر في المخالفة للكتاب، وهو القابل للعرض على الكتاب، دون ما يخالف واقعاً لما هو المراد واقعاً من الكتاب.

وأما ورودها في غير مقام التعارض، فظاهر جملة من أخبارها^٣ وإن كان بحيث يعم ما لو كان المخالف وحده، إلا أن صريح المقبولة والمرفوعة، ورواية العيون والراوندي، والعباشي عن الحسن بن الجهم^٤ إعمال هذا المرجح في مورد تعارض الخبرين.

وأما ورودها في العقائد، فصريح المقبولة ورودها في التنازع في الدين والميراث، بل ظاهر جملة أخرى أيضاً عدم اختصاصها بالعقائد.

والتحقيق: إن مورد الترجيح المبحوث عنه ما إذا كان الخبر صدوراً وظهوراً بحيث لو لم يكن في قبالة خبر معارض لكان حجة شرعاً.

ومورد جملة من أخبار موافقة الكتاب، ومخالفته بحيث لو كان الخبر المخالف وحده لوجب طرحه، ومثله ليس إلا المخالف لنص الكتاب، فانه الذي يصح أن يقال في حقه «إنه زخرف، وباطل، وإني لم اقله، وإنه لا تقبلوا علينا ما يخالف قول ربنا»^٥ وهو صريح رواية العيون، حيث قال عليه السلام (فما جاء في تحليل ما حرم الله، أو تحريم ما

(١) الكفاية ١: ٣٦٧.

(٢) إنظر مقدمة تفسير التبيان ١: ٥ • للشيخ الطوسي قدس الله نفسه وتفسير الصافي للفيض الكاشاني ره «قال النبي صلى الله عليه واله وسلم: إذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله... وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط».

(٣) راجع الوسائل ١٨: ٨٦: حديث ٣٥ و٣٢.

(٤) العيون ٢: ٢٠: حديث ٤٥.

الوسائل ١٨: ٨٤: حديث ٢٩.

الوسائل ١٨: ٨٩: حديث ٤٨.

(٥) بحار الأنوار ٢: باب ٢٩ من كتاب العلم: حديث ٦٢.

أحل الله أو دفع فريضة في كتاب الله، رسمها بين قائم بلا ناسخ نسخ ذلك، فذلك ما لا يسع الأخذ به^١ الخبر.

ومورد بعضها الآخر كالمقبولة بحيث لو كان وحده لأخذ به، وإنما المانع وجود المعارض، فإن الأمر بأخذ الخبر الموافق، وترك المخالف وقع بعد فرض كونها مشهورين، قد رواهما الثقات. وقد فرض موافقتها معاً للكتاب في مورد الترجيح بمخالفة العامة، ولا يكون إلا الموافقة لظاهر الكتاب، وإلا لكان اللازم وجود نصين متباينين في نفس الكتاب، فتدبر.

وأما مخالفة العامة، فجمل القول فيها:

إن أخبارها المطلقة الآمرة بالأخذ بما خالف العامة، وترك ما وافقها، كلها منقولة عن رسالة القطب الراوندي^٢، وقال الفاضل النراقي (قده): إنها غير ثابتة من القطب ثبوتاً شائعاً فلا حجية فيما نقل عنها^٣.

نعم هناك روايتان أخريان: إحداهما المقبولة المروية في الكافي^٤ ثانيتهما رواية سماعة المروية في الاحتجاج^٥، ولضعف الثانية لإرسالها وانحصار الدليل في الأولى، حكى عن المحقق (قده)^٦ - في رد الترجيح بها - بأنه لا يثبت مسألة علمية برواية رويت عن الصادق عليه السلام.

فالإيراد على المحقق (قده) بأن أخبارها بالغة حد الاستفاضة، بل التواتر غفلة عن حقيقة الأمر.

نعم: الظاهر من بعض الأخبار: إن الأخذ بما يخالف العامة كان أمراً مسلماً بين الشيعة - في مقام الشبهة - وإن لم يكن خبر، ولا تعارض، كما في رواية الأرجاني، حيث قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام: أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة؟ فقلت لا أدري، فقال عليه السلام: إن علياً - عليه السلام - لم يكن يدين الله بدين إلا خالف عليه الأمة إلى غيره، إرادة لأبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام

(١) الميون ٢: ١٦: ٤٥.

(٢) الوسائل ١٨: ٨٥.

(٣) راجع مناهج الأحكام والأصول: تعارض الأدلة: المقدمة الثالثة من مقدمات المرجحات بعد بيان الأخبار

(٤) الكافي ١: ٥٤: باب اختلاف الحديث، من كتاب فضل العلم: حديث ١٠.

(٥) الاحتجاج ٢: ٣٥٧ (احتجاجات الإمام الصادق (ع)).

(٦) معارج الأصول: ١٥٦ (الفصل الخامس).

عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم جعلوا له ضداً من عند أنفسهم ليلتبسوا على الناس... الخبر^١.

ومثله رواية علي بن اسباط قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بداً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك؟ قال: فقال عليه السلام: إئت فقيه البلد، فاستفته من أمرك، فإذا أفتاك بشيء من أمرك، فخذ بخلافه فإن الحق فيه^٢.

ومثله أيضاً رواية عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام، قال عليه السلام: ما سمعت مني يشبه قول الناس، فيه التقية، وما سمعت مني لا يشبه قول الناس، فلا تقيه فيه^٣.

ومن البين أنه لم يفرض في هذه الموارد خبر، فضلاً عن التعارض، فيعلم منها طرح الموافق، وإن كان وحده.

ومورد الترجيح ما إذا كان الخبر بحيث لو لم يكن له معارض لكان حجة.

والتحقيق: إن رواية عبيد بن زرارة موردها ما يكون الصادر عن الإمام عليه السلام موافقاً لما تفرد به العامة، وما اتخذوه طريقة وشعاراً لهم، فيكون نظير رواية نضر الخثعمي، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول عليه السلام: من عرف أنا لا نقول إلا حقاً، فليكتف بما يعلم منا، فإن سمع منا خلاف ما يعلم، فليعلم أن ذلك دفاع منا عنه^٤.

ومن الواضح: إن مورد الأولى كالثانية فرض فيها تفرد العامة بشيء، وأن ما عند الخاصة غيره، وفي مثله لا ريب في عدم حجية الخبر الموافق.

وأما رواية الأرجاني، فلا تعرض فيها لصورة التعارض وغيرها، فلا تأبى عن الحمل على ما يساوق المقبولة الظاهرة في الترجيح، بتقريب:

إن العامة وإن كانوا يشتركون مع الخاصة أحياناً، إلا أنهم غالباً على الضد منهم، فكونهم كذلك أمانة غالبية تعبدية على أن ما هم عليه خلاف الواقع. ففي ما إذا كان هناك خبران متساويان في أصل ملاك الحجية — صدوراً وظهوراً وجهة — يكون الموافق منهما شتملاً على ما يوجب ضعف الملاك، والمخالف شتملاً على ما يوجب قوته، وهذا

(١) الوسائل ١٨: ٨٣: حديث ٢٤.

(٢) الوسائل ١٨: ٨٣: حديث ٢٣.

(٣) الوسائل ١٨: ٨٨: حديث ٤٦.

(٤) الوسائل ١٨: ٧٦: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ٣.

مورد الترجيح

بخلاف ما إذا أزال أصل الملاك من الموافق، أو كانت الأمانة الغالبية التعبدية بحيث تسقطه عن الحجية، ولو كان وحده، فانه أجنبي عن مورد الترجيح.

وقد عرفت انه لا دليل على سقوط الخبر بمجرد الموافقة عن الحجية فتدبر جيداً.

[٢٢] قوله قدس سره: لا يكاد يكون إلا بالترجيح... الخ^١

المراد به في قبال التخيير؛ فان التخيير وإيكال الأمر إلى المترافعين، واختيارهما، حيث أنه يوجب اختيار كل من المتنازعين ما يوافق مدعاه، فلا محالة يبقى النزاع على حاله؛ وأما التوقف فهو مساوق لإيقاف الدعوى لا لفصل الخصومة. وعليه فلا بد في مورد التنازع، إما من قطعه بالترجيح إن أمكن، وإما من إيقاف الدعوى بالتوقف إن لم يكن هناك ما يوجب الترجيح.

وهذا هو الوجه في الفرق بين المقبولة والمرفوعة، حيث أنه أمر بالتوقف في الأولى، مع عدم المرجح وبالتخيير - مع عدمه - في الثانية، فان مورد الأولى هي الحكومة، وفي الثانية هي الرواية، التي لا تنافي التخيير أخيراً.

[٢٣] قوله قدس سره: ولذا أمر عليه السلام بارجاء الواقعة... الخ^٢

أي لم يأمر بالتخيير أخيراً - كما في المرفوعة - وإلا، فالتوقف يناسب إيقاف الدعوى، ويناسب مقام الفتوى أيضاً، فالترجيح والتوقف كلاهما يناسب الحكومة والفتوى، لكنه لا بد منها في الأولى، بخلاف التخيير في قبالتها، فانه لا يناسب إلا للثانية. فتدبر.

[٢٤] قوله قدس سره: لا اختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام... الخ^٣

بشهادة تقيد التوقف المذكور فيها أخيراً بالتمكن من لقائه عليه السلام، ومورد الترجيح بعينه مورد التوقف، فان الأمور بالتوقف هو المأمور بالترجيح، فلا تكون المقبولة المشتملة على المرجحات مقيدة لإطلاقات التخيير على فرض ثبوتها.

[٢٥] قوله قدس سره: ولذا ما أرجع إلى التخيير... الخ^٤

إستكشاف كون المورد هي الحكومة - من عدم الارجاع إلى التخيير أخيراً -

(١) الكفاية ٢: ٣٩٢.

(٢) الكفاية ٢: ٣٩٢.

(٣) الكفاية ٢: ٣٩٣.

(٤) الكفاية ٢: ٣٩٣.

صحيح كما بيناه ، إلا أن الكلام — هنا — مع قطع النظر عنه ، والتنزل وتسليم كون المورد ما يعم الفتوى ، وعليه ، فاستكشاف كون الترجيح في زمان التمكن من عدم الارجاع إلى التخيير ، إنما يصح إذا لم يكن تقييد التخيير بصورة التمكن من لقائه عليه السلام صحيحاً ، مع أن بعض أخباره مقيد به كما عرفت^١ .

[٢٦] قوله قدس سره: مع ان تقييد الاطلاقات الواردة ... الخ^٢

هذا إنما يرد إذا وجب — في مقام الجمع بين المطلق والمقيد — حمل المطلق على ما لا ينافي المقيد ، فإن حمل المطلق — حينئذ — على صورة التساوي حمل على النادر ، دون الغالب ، الذي لا ينافي عدم التقييد عرفاً ، وحمله على صورة التمكن من لقاء الامام — عليه السلام — لا ينافي التخيير بقول مطلق في زمان الغيبة ، وكذا حمل أخبار الترجيح على الاستحباب .

وأما لو لم يجب ذلك في الجمع بين المطلق والمقيد ، بل يكون الاطلاق بعنوان ضرب القاعدة ، وأعضاء الحجة ، والتقييد للإخراج من تحت القاعدة ، والحمل من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفها — كما في العام والخاص — فلا يرد ما في المتن — كما هو واضح — فتدبر .

[٢٧] قوله قدس سره: وكذا الخبر الموافق لهم ضرورة ... الخ^٣

قد عرفت — سابقاً^٤ — إن خروج المسألة عن باب الترجيح :
نارة لكون أخبار الباب توجب كون الموافق للقوم ، أو المخالف للكتاب ، بحيث لو كان وحده لم يكن بحجة .

وأخرى توجب فقد ملاك الحجية فيها ، من حيث عدم الوثوق بالصدور أو الظهور . وعليه ، فقتضى العطف في كلامه (قده) بقوله (وكذا الخبر الموافق) أن يكون حاله حال المخالف للكتاب في الجهة الأولى ، مع أن مقتضى تعليقه بتوله (ره) : — ضرورة ... الخ — النظر إلى الجهة الثانية ، فالعطف والتعليل متباينان ، فتدبر .

[٢٨] قوله قدس سره: للزم التقييد ايضاً في اخبار المرجحات ... الخ^٥

(١) التعليقة ٢٠ .

(٢) الكفاية ٢ : ٣٩٣ .

(٣) الكفاية ٢ : ٣٩٣ .

(٤) التعليقة ٢١ .

(٥) الكفاية ٢ : ٣٩٥ .

أي فيما اقتصر فيه على خصوص الترجيح بموافقة الكتاب، أو بموافقة المشهور، أو بمخالفة العامة، مع أن التقييد بعيداً لإبائه مثل قوله عليه السلام (زخرف أو باطل) بما إذا لم يكن أعدل، أو إذا لم يكن مشهوراً. بخلاف ما إذا حل أخبار الترجيح على الاستحباب، فإنه لا تقييد في المستحبات، فضلاً عما إذا لم يكن في مقام الترجيح، بل في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة.

وفيه أولاً: إن حملها على الاستحباب، وإن كان لا يقتضي التقييد، لأمكان كون المستحب ذا مراتب، إلا أن حملها على التمييز، دون الترجيح، وإن كان يوجب خروجها عن مورد البحث، إلا أنه لا بد من التقييد في مرحلة التمييز كالترجيح، لأن مقتضى الخبر - المنكفل لتمييز الحجة عن غيرها بالشهرة مطلقاً - إن ملاك الحجية الفعلية في المشهور، دون غيره، وإن كان النادر موافقاً للكتاب، ومقتضى الخبر المتكفل لتمييز الحجة عن غيرها بموافقة الكتاب مطلقاً إن ملاك الحجية الفعلية في الموافق للكتاب، وإن كان المخالف مشهوراً، فيقع التعارض في مرحلة التمييز.

وثانياً: قد عرفت: إن ما تضمنه لكون المخالف للكتاب زخرفاً وباطلاً في ما إذا كان مخالفاً لنص الكتاب، ولا تقييد في مورده. وما تضمنه مجرد الترجيح بموافقة الكتاب، كالمقبولة^٢ الخالية عن ذلك التعبير، لا يأبى عن التقييد.

[٢٩] قوله قدس سره: دعوى الاجماع مع مصير مثل الكليني ... الخ^٣

لا يخفى عليك ان ما ذكره ثقة الاسلام الكليني (قده) في ديباجة الكافي ليس انكاراً للترجيح مطلقاً، ولا إثباتاً للتخيير مطلقاً، بل ظاهره (قده) الترجيح بموافقة الكتاب وبمخالفة القوم وبالشهرة.

وحيث أن المعلوم من هذه المرجحات لا يفي بما اختلفت فيه الروايات، فلذا قال (قده) لا نجد شيئاً أحوط، ولا أوسع من رد علم ذلك إلى العالم، وقبول ماوسع من الأمر فيه بقوله عليه السلام (بأيها أخذتم من باب التسليم وسعكم) انتهى^٤.

ولا يخفى أن غرضه (قده) أنه لا أحوط من رد علم ذلك إلى العالم، ولا أوسع من التخيير - بنحو اللف والنشر المرتب - لا أن التخيير أحوط وأوسع، كما يومي إليه ما نقله

(١) الوسائل ١٨: ٧٨ و ٨٩: حديث ١٢ و ١٤ و ٤٨.

(٢) الوسائل ١٨: ٧٥: حديث ١.

(٣) الكفاية ٢: ٣٩٥.

(٤) الكافي ١: ٧: المقدمة.

بالمعنى في المتن، وتصدى لتصحيح موافقة التخيير للاحتياط شيخنا الأعظم (قده) في رسائله^١.

نعم مثل هذا الاتفاق — مع وجود المدارك العقلية، والنقلية المستند إليها — لا يكشف عن رأى المعصوم؛ فتدبر.

[٣٠] قوله قدس سره: وفيه انه انما يجب الترجيح لو كانت المزية... الخ^٢

بيانه: أنه يمكن أن تكون المزية بنفسها ملاكاً للحجية — أي مجرد وجودها — كالبصر والكتابة في القاضي، فانها — على فرض اعتبارهما — لا يتأكد الملاك بما هو ملاك باشتدادها بذاتها، فلا يكون الأقوى بصراً، والاجود خطأً أرجح في مرحلة القضاء، فيمكن أن يكون اعتبار الوثوق والعدالة كاعتبار البصر وكتابة من حيث عدم اشتداد الملاك — بما هو — باشتدادها بذاتها. هذا إذا كان القوة والاشتداد في ذات الملاك والمقتضي.

وأما إذا كان الاشتداد فيما كان شرطاً لتأثير الملاك، لا مقتضياً بنفسه فالأمر أوضح؛ لان الشرط ليس مؤثراً في الحجية أو نفوذ الحكم، حتى يكون الاشتداد موجباً لقوة المؤثر، ليكون أحد الخبرين أقوى ملاكاً واقتضاء.

والظاهر أن البصر والكتابة في القاضي من هذا القبيل؛ لأن الملاك في نفوذ القضاء هو العلم والمعرفة، كما هو ظاهر المقبولة.

بل الظاهر: إن اعتبار الوثوق والعدالة في المفتي أيضاً من هذا القبيل فان ملاك الطريقة — وحجية الفتوى — علمه ومعرفته، كما يشهد له حكم العقلاء برجوع الجاهل إلى العالم، والوثوق والعدالة شرط لحجية الفتوى، لا ملاك ومقتض لها.

إلا أن الظاهر أن ملاك حجية الخبر — بناء على الطريقة — هو الوثوق بخبره، ورجحان صدقه، فهو المقتضي للحجية في نظر العقلاء، فلا محالة يكون الأوثق أقوى ملاكاً.

وكون الوثوق ورجحان الصدق بعض الملاك — لوجود خصوصية أخرى موجهة للتعبد به — مع احتمال مخالفته للواقع — غير مناف لما ذكرنا، إذ كون الأوثق مساوياً لغيره — في تلك الخصوصية — لا ينافي كونه أقوى منه في رجحان الصدق، إذ لا يجب أن يكون

(١) الرسائل: ٤٤٩.

(٢) الكفاية ٢: ٣٩٦.

الراجح أرجح من غيره في جميع الجهات، بل هو بقول مطلق أرجح إذا كانت له مزية لا تكون في غيره.

ومما ذكرنا تبين: أن النقص — بمثل البصر والكتابة — غير وارد، لأنها شرط، وهو أجنبي عن المقتضي، ليلاحظ أثرى المقتضيين، وأنه لا تنقض في طرف المقتضي. ويشهد له حكم العقلاء — في مقام الرجوع إلى أهل الخبرة — بتقديم قول الأعمى في مقام التعارض، لأن الملاك علمه وخبرته، وهو فيه أقوى. وعليه فلا عبرة بكل مزية، بل بمزية في نفس الملاك والمقتضي، وهو يختلف باختلاف المقامات، ففي الافتاء والقضاء العبرة بوفور علمه ومعرفته، دون غيره، وفي باب الأخبار بقوة وثاقته لا بمزيد فقاهاته. فتدبر.

[٣١] قوله قدس سره: مضافاً إلى ما في الاضراب من الحكم بالقبح ... الخ

تحقيق المقام: إن الترجيح موضوعه الفعل الإرادي، وثبوت الإرادة فيه مفروض عنه، وإلا لكان ترجحاً بلا مرجح، وهو مساوق للمعلول بلا علة، وامتناعه بديهي لا يختلف فيه أحد، ففي الموضوع الإرادي، قالوا بقبحه تارة، وبامتناعه أخرى.

بيانه: إن الأشاعرة بنوا على خلو أفعال الله تعالى التكوينية والتشريعية عن الغايات الذاتية والعرضية، وعن الحكم والمصالح الواقعية، نظراً إلى جواز الترجيح بلا مرجح، لإمكان الإرادة الجزافية، تمسكاً منهم بأمثلة جزئية مذكورة في الكتب الكلامية^٢، بل الأصولية^٣، ونفياً منهم المحسن والقبح بالكلية. فالفعل الإرادي الخالي عن الغرض معلول للإرادة المستندة إلى المرید، فلا يلزم المعلول بلا علة، وحيث لاحسن، ولا قبح، فلا يتصف مثل هذا الفعل — الخالي عن الغاية والغرض بالذات وبالعرض — بكونه قبيحاً.

وأجاب الحكماء — بعد إثبات الحسن والقبح عقلاً في كلية أفعال الله تعالى والعباد — بأن الفعل الخالي عن الغاية والغرض قبيح من كل عاقل، وبأن تجوز الإرادة الجزافية يؤل إلى تجوز الترجيح بلا مرجح؛ لأن الإرادة من الممكنات، فتعلقها بأحد الأمرين دون تعلق إرادة أخرى بالآخر إما بإرادة أخرى، فيدور أو يتسلسل، وإما بلا إرادة وبلا جهة موجبة لتعلقها بهذا، دون ذلك، كان معناه حدوث الإرادة بلا سبب، وهو عين الترجيح بلا مرجح، وخروج الممكن عن إمكانه بلا موجب. فبالإضافة

(١) الكفاية ٢: ٣٩٦.

(٢) راجع كشف الفوائد للعلامة ٤١ وشرح تجريد العقائد للقوشجي: ٢٨٠.

(٣) راجع بحر الفوائد للمحقق الآشتياني: ٢٤٥: في نتيجة دليل الانسداد.

إلى نفس الفعل وإن كان ترجيحاً بلا مرجح، إلا أنه بالإضافة إلى إرادته ترجح بلا مرجح

فعلم مما ذكرنا: أن محل النزاع هو الفعل الإرادي، الخالي عن مطلق الغاية والغرض، لا الخالي عن الغرض العقلاني، فإنه لم يقع نزاع في إمكانه. كما علم أن القبح بأيّ نظر، وأن الامتناع بأيّ لحاظ، فإنه قبيح بالنظر إلى خلوه عن الحكمة والمصلحة، وممتنع بالنظر إلى حدوث الإرادة بلا موجب. غاية الأمر إن الموجب في إرادته تعالى منحصر في الحكمة والمصلحة، لا مطلق الغرض.

كما علم أنه لا فرق بين التكوين والتشريع في شيء من الامتناع والقبح، وإن كان ظاهر شيخنا العلامة الأنصاري (قده) اختصاص الامتناع بمورد التكوين، والقبح بمورد التشريع^١، مع أن كل تكوين وتشريع بلا غاية قبيح، وكل إرادة بلا سبب محال، ولك إرجاع كلامه إلى ما ذكرناه، كما عن بعض أجلة تلامذته^٢ قدس سرهما.

وأما مسألة ترجيح المرجوح على الراجح، فهي أجنبية عن مقاصد الحكماء والأشاعرة في تلك المسألة المتداولة، إلا أنه يمكن فرضها قبيحاً تارة، وممتنعاً أخرى. فبالنظر إلى خلو الفعل عن جهة مصححة — من حكمة ومصححة — قبيح، وبالنظر إلى حدوث الإرادة — بلا سبب — ممتنع، ويزيد على الترجيح بلا مرجح بان ترك الراجح مع وجود غاية مصححة قبيح آخر، وتختلف الإرادة عما يوجبها محال آخر.

وأما تطبيقها قبيحاً وامتناعاً على ما نحن فيه فنقول:

بعد فرض اقوائية أحد الخبرين فيما هو ملاك الحجية والمؤثر فيها، وفرض التعبد بهذا الملاك دون ملاك آخر لئلا يلزم الخلف، ان الداعيين المتماثلين أو المتضادين بالإضافة إلى إرادة شيئين — غير ممكني الجمع — يستحيل تأثيرهما معاً، فإذا فرض ان أحدهما أقوى فالتأثير للأقوى، لأستحالة عدم تأثير الأقوى وتأثير الأضعف، وحيث ان العدول عما هو أوفى بالغرض إلى غيره منافع للحكمة فهو قبيح. فافهم واستقم.

[٣٢] قوله قدس سره: لكفاية أرادة المختار علة... الخ^٣

مع إنبعاتها عن موجب، وإلا كان قولاً بالإرادة الجزافية، وقد عرفت استحالتها.

(١) راجع الرسائل: ١٤٦: مبحث الاستداد في الرد على الفاضل النراقي.

(٢) هو المحقق الآشتياني في بحر الفوائد: ٢٤٥.

(٣) الكفاية ٢: ٣٩٦.

[٣٣] قوله قدس سره: ولا وجه للافتاء به في المسألة الفرعية... الخ^١
لأن حكم الواقعة واقعاً تعينني، لا تخييرني، فكيف يجوز الافتاء بالتخيير بين وجوب
القصر ووجوب الاتمام مثلاً؟

والتحقيق مامر مراراً، من أن أدلة حجية الخبر كلية، وأدلة الحجية الفعلية تعييناً أو
تخيراً— في مورد التعارض— مفادها جعل أحكام مماثلة لمؤدياتها، فحجية الخبر الراجح،
القائم على وجوب القصر— مثلاً— إيجاب القصر تعييناً، بلسان إيجاب التصديق مثلاً،
وحجية الخبرين المتعادلين تخيراً— القائمين على وجوب القصر والاتمام— إيجاب القصر
والاتمام تخيراً، بلسان (إذن فتخير) ولا منافاة بين أن لا يكون حكم الواقعة— بعنوانها
الأولي— وجوب القصر، والاتمام تخيراً، وأن يكون حكمها— بعنوان قيام الخبرين
المتعادلين— وجوبها تخيراً.

وليس الحكم الأصولي لبتاً إلا الحكم العملي الفرعي، وإنما يختلفان عنواناً.
والحكم الأصولي— وإن كان يتوجه إلى المجتهد، فانه الذي جاءه النبأ، وجاءه
الحديثان المتعارضان، أو تيقن بالحكم سابقاً، وشك في بقائه لاحقاً، فهو المأمور عنواناً
بالتصديق وبالترجيح، وبالتخير وبالإبقاء.

لكنه إذا لم يكن للحكم مساس به، بل بمقلديه، فلا يعقل جعل الحكم المماثل عليه
لبتاً، بل هو المأمور عنواناً، ومقلده مأمور لبتاً، حيث أنه بأدلة جواز الإفتاء، ووجوب
التقليد يكون المجتهد نائباً عن المقلد فيما يسمه، فهو المحكوم بتلك الأحكام عنواناً، ومقلده
محكوم بها لبتاً.

وعليه، فلا مجال إلا للإفتاء بالحكم المجمعول في حق المقلد لبتاً، وهو على الفرض
وجوب القصر والاتمام تخيراً بلسان (إذن فتخير) وبمعنوا (بأيتها أخذت من باب
التسليم وسعك). فتدبره فانه حقيق به.

[٣٤] قوله قدس سره: قضية الاستصحاب لو لم نقل... الخ^٢
ظاهرة استصحاب التخيير الثابت بقوله عليه السلام: (إذن فتخير)^٣ وبقوله

(١) الكفاية ٢: ٣٩٦.

(٢) الكفاية ٢: ٣٩٧.

(٣) عوالي اللثالي ٤: ١٣٣: حديث ٢٢٩.

عليه السلام بايها اخذت من باب التسليم وسعك^١ وهو الحاكم — في لسان^٢ شيخنا العلامة الأنصاري (قده) — على استصحاب الحكم المختار.

لكنك بعد ما عرفت من أن مفاد أدلة الحجية تعييناً، أو تخييراً جعل الحكم المماثل لبتاً، فليس — هناك — إلا حكم مجعول واحد — إما تعييناً أو تخييراً — فلا اثنية حتى يتصور حاكم ومحكوم، فالحكم المجعول هنا أولاً ليس الا وجوب القصر والاتمام تخييراً بلسان (إذن فتخير) واستصحابه لا ينافي بقاء التخيير، ليحتاج دفعه إلى استصحاب حاكم عليه، فان المختار هو وجوب القصر، الذي له عدل، وهو وجوب الاتمام، فكيف يقتضي استصحابه التعيين، كما أن ثبوته سابقاً لم يكن موجباً لتعيينه، بل كان متقوماً بعدله.

فان قلت: الثابت بأدلة التخيير وجوب الالتزام بأحد الخبرين، ووجوب الالتزام بهذا أو ذاك أمر، ووجوب القصر أو الاتمام أمر آخر، والأول حكم أصولي تخييري، والثاني حكم فرعي عملي تعييني، كما هو مفاد الدليلين المتعارضين، فيتصور الحاكم والمحكوم.

قلت: ليس الواجب بأدلة حجية الخبر كلية أو في مرحلة التعارض إلا العمل بمفاد الخبر، لاحكم جناني يعبر عنه بالالتزام، مع أن الالتزام الجدي بالحكم موقوف على حكم حقيقي، ولا يعقل هنا حكمان فعليان تعييناً، حتى يجب الالتزام بأحدهما تخييراً، فلا بد من القول بجعل حكيمين مماثلين تخييراً، ليتمكن الالتزام الجدي بهما تخييراً.

ومن البين أن استصحاب مثل هذا — الحكم المختار — لا يوجب تعيينه ليتوقف دفعه على استصحاب وجوب الالتزام تخييراً.

لا يقال: وإن كان الاستصحابان متوافقين في نتيجة الأمر إلا أنه لا مجال للمحكوم، وإن كان موافقاً للحاكم.

لانا نقول: على فرض وجوب الالتزام لا مجال للحكومة الاصطلاحية لعدم ترتب الحكم المختار على وجوبه الالتزام شرعاً، حتى لا يكون مجال لاستصحاب المترتب مع استصحاب المترتب عليه، بل الأمر بالعكس؛ إذ نسبة وجوب الالتزام — إلى الحكم الملتزم به — نسبة الحكم إلى موضوعه، ومع إمكان استصحاب الموضوع لا مجال

(١) الكافي ١: ٧ والوسائل ١٨: ٧٧: حديث ٦.

(٢) أي في اصطلاح الشيخ.

لاستصحاب الحكم.

نعم بقاء الحكم المختار على حاله— حتى بعد رفع اليد عنه بعدم الالتزام به— ملازم لعدم بقاء وجوب الالتزام تخبيراً، كما أن بقاء وجوب الالتزام تخبيراً ملازم لعدم بقاء الحكم المختار على حاله بعد رفع اليد عنه بعدم الالتزام به.

وقد تقدم شطر من الكلام في محذور وجوب الالتزام عند تأسيس الأصل بناء على الطريقة والموضوعية، فراجع^١.

[٣٥] قوله قدس سره: ولا تخيره بعد الاختيار... الخ^٢

لا يخفى عليك أن التحير— في الحكم الواقعي— متحقق، حتى فيما إذا كان أحد الخبرين أرجح من الآخر، مع أنه لا تخير، مضافاً إلى أنه لا يرتفع بالاختيار.

والتحير في الحكم— العقلي— في المتعادلين يرتفع بنفس العلم بالتخير، ومثله يستحيل أن يكون عنواناً لموضوعه، كيف؟ وهو يرتفع بمجرد العلم بالحكم الفعلي، فكيف يدور الحكم الفعلي مداره؟ بل هو شرط لحدوثه، لا عنوان لموضوعه، بل الموضوع: من جاءه الحديثان المتعارضان من دون مزية معتبرة لأحدهما على الآخر، وهو محفوظ إلى الآخر، لا ينقلب عما هو عليه بالاختيار، ولا بالعلم بالحكم الفعلي، فلا مانع من الاطلاق— اذا تمت سائر مقدماته— ولا من الإستصحاب.

وأما ما في كلام الشيخ الاعظم (قدس سره) في مقام الخدشة في الاستصحاب: من أن موضوع الحكم من لم يختّر، ولم يلتزم بأحد الخبرين، فاثباته لمن اختار، والتزم بأحد الخبرين إثبات للحكم في غير موضوعه^٣.

فندفع: بأن الموضوع ذات من لم يختّر، ولم يلتزم، لا بهذا العنوان، لاستحالة طلب الاختيار والالتزام من المعنون بعنوان عدم الاختيار وعدم الالتزام، لامتناع اجتماع التقيضين، كما هو كذلك في جميع موارد طلب فعل من شخص، فانه يستحيل أخذ الفعل أو تركه عنواناً لموضوعه، فلا حاجة الى دعوى كفاية الوحدة العرفية.

وأما ما ربما يتخيل من أن الغرض ليس ثبوت الحكم للمتخير، فان ارتفاعه قطعي، لا أنه مشكوك، بل الغرض إن موضوع الحكم لم يعلم أنه المتخير، حتى يكون مرتفعاً أو

(١) التعليقة ١٤

(٢) الكفاية ٢: ٣٩٧.

(٣) الرسائل: ٤٤٠: ذيل إن التخير في المتعادلين مختص بالمجتهد أم لا؟

أعم منه، حتى يكون باقياً، واستصحاب الحكم غير جارٍ للشك في بقاء الموضوع، لكن استصحاب بقاء الموضوع على اجماله مجدٍ للتعبد بحكمه.

فننفع: بأن الفرض إن كان استصحاب الشخص المعين، فهو مردد بين ماهو مقطوع الارتفاع، وما هو مقطوع البقاء، وإن كان استصحاب الشخص المردد، فهو غير معقول، لما مرّ مراراً إن المردد لا يثبت له ماهية وهوية.

وإن كان استصحاب الكلي، ففيه أن الأثر مترتب على أحد الخاصين على الفرض، لا على الجامع بينهما، ومع عدم الأثر للجامع لا معنى للتعبده، فاستصحاب موضوع الحكم بالتخيير للتعبد بحكمه بجميع وجوهه بلاوجه. فتدبر.

[٣٦] قوله قدس سره: أما الأول فلان جعل خصوص ... الخ^١

بيانه: إن المرجحية على طبق الحجية، فكما أن جعل خبر الثقة حجة لا يوجب التعدي الى حجية كل ما يوجب الوثوق، لاحتمال خصوصية للخبر، كذلك جعل خصوص أصدقية المخبر وأوثقيته مرجحة لا يوجب التعدي إلى كل ما يوجب الأقربية إلى الواقع، لاحتمال خصوصية لهذا الصنف من المرجح. خصوصاً مع ملاحظة أن الحكم لم يعلق على الصدق الخبري، بل على الصدق المخبري، فانه لو علق الحكم على ما كان أصدق وأطبق على الواقع من غيره، لجاء احتمال التعدي إلى كل ما كان أطبق على الواقع من غيره، بل علق الحكم على ما إذا كان أحد الراويين أصدق من الآخر لمداقته بحسب اعتقاده في نقله، فان اعتبار هذه الصفة، وان كان أيضاً للملازمة العادية بين الصدق المخبري والصدق الخبري بعد البناء على عدم الخطأ في الحس المشترك بين الراويين، إلا أن المرجح هو الملزوم لهذا الوصف في الخبر، دون لازمه، فلا يتعدى إلى ما يشترك مع هذا اللازم، ولو الملزوم آخر— فافهم وتدبر— خصوصاً مع ما عرفت^٢ من أن الترجيح بالصفات مورده الحكمان، لا الراويان.

[٣٧] قوله قدس سره: ما لا يحتمل الترجيح فيها إلا تعبداً... الخ^٣

كالأعدلية والأورعية والأفقهية.

ويمكن أن يقال: إن الأعدلية والأورعية أيضاً بلحاظ شدة مراقبته، وكثرة مداقته في

(١) الكفاية ٢: ٣٩٨.

(٢) التعليقة ٢١.

(٣) الكفاية ٢: ٣٩٨.

النقل، للملازمة الغالبية بين التورع في جهة النقل، وتورعه في سائر الجهات، بخلاف الأصدقية المحضة، فانه ربما تأبى نفسه عن الكذب، وإن كان لا يبالي بسائر المحرمات، كما هو المشاهد في كثير من الفساق، بل الكفار، فاعتبار الأورعية بلحاظ هذه الجهة، لا بلحاظ الجهات الأجنبية عن مرحلة النقل، كي يكون مرجحاً تعدياً.

وأما إعتبار الأفقية، فلأن الغالب حيث يكون النقل بالمعنى، فلكثرة الفقاها وقوة النباهة دخل في بيان ماصدر من المعصوم عليه السلام، لا مجرد اطلاعه على ما هو أجنبي عن مرحلة النقل والرواية، كي يكون مرجحاً تعدياً، ولعله (قده) أشار إليه بقوله (ره): فافهم.

[٣٨] قوله قدس سره: وأما الثاني فلتوقفه على عدم كون... الخ^١

الباعث للشيخ الأعظم (قده) على جعل نفي الريب إضافياً— ليتعدى منه إلى كل ما كان كذلك— هو تخيل أن نفي الريب من جميع جهات الصدور والدلالة والجهة، فان مثله لا ريب فيه— بقول مطلق— ولا يمكن إرادته من الخبر، وإلا لا يعقل فرض الشهرة في الطرفين، مع أنه مفروض في المقبولة والمرفوعة^٢.

لكنه إذا أُريد من نفي الريب— بقول مطلق— نفيه من حيث الصدور فانه المترتب من الشهرة في الرواية، ونفي الريب من جميع الجهات مخصوص بالمشهور رواية وفتوى وعملاً، وهو غير مفروض في المقبولة والمرفوعة، ولا في غيرهما، فبعد حصر نفي الريب— بقول مطلق— في دائرة الصدور، لا مانع من فرض الشهرة في الطرفين، كما أنه لا يوجب التعدي إلى ما لا ريب فيه صدوراً بالإضافة إلى غيره، نعم يتعدى منه إلى كل ما لا ريب فيه— بقول مطلق— من حيث الصدور.

[٣٩] قوله قدس سره: وأما الثالث فلا احتمال أن يكون الرشد... الخ^٣

توضيحه: إن كون الرشد في خلافهم يحتمل أمرين:

أحدهما: إن مخالفتهم مطلوبة، لأن الرشد في مخالفتهم، كما ورد في اليهود (خالقوهم ما استطعتم)^٤ ونفس هذا العنوان مرغوب فيه، فلا دخل له بأقربيه ما خالفهم إلى الواقع

(١) الكفاية ٢: ٣٩٨.

(٢) راجع الرسائل: ٤٥٠ ذيل المقام الثالث.

(٣) الكفاية ٢: ٣٩٨.

(٤) ما عثرنا عليه عاجلاً (ان اليهود والنصارى لا يصيبون، فخالقوهم) صحيح مسلم ٣: ١٦٦٣: كتاب اللباس والزينة.

من ما وافقهم ليتعدى إلى كل ما هو أقرب إلى الواقع من غيره.

ثانيها: أن يكون تطبيق العمل على ما خالفهم مطلوباً، دون مخالفتهم فقوله عليه السلام (خلافهم) على الأول مصدر مبني للفاعل، وعلى الثاني مصدر مبني للمفعول، ووصف لمضمون الخبر، والظاهر من جميع الأخبار الواردة في هذا المرجح هو الثاني، فإن قوله عليه السلام في المقبولة (ما خالف العامة فيه الرشاد) وقولهم عليهم السلام في سائر الأخبار (خذوا بما خالفهم وذروا ما وافقهم)^١ ظاهر فيها ذكرنا، وما في ديباجة الكافي من قوله استناداً إلى الرواية (فإن الرشد في خلافهم) إشارة إلى ماورد في الأخبار، لا أنه بنفسه خبر بمضمونه ليؤخذ بالاحتمال الأول.

نعم في بعض الأخبار (فخالفوهم فانهم ليسوا من الحنيفة على شيء)^٢ وهو ظاهر في المعنى الأول، إلا أن وروده في باب ترجيح أحد الخبرين على الآخر غير معلوم. مع أن تعليقه عليه السلام (بأنهم ليسوا من الحنيفة على شيء) يعطي المعنى الثاني، وهو أن مطلوبة المخالفة لمخالفة ما هم عليه للواقع، لا أن مخالفتهم بما هي مطلوبة. فتدبر.

وبناء على المعنى الثاني، نقول: بعد البناء على كون المخالفة مرجحة - لا موجبة لزوال ملاك الحجية عن الموافق، ليخرج عن محل الكلام، كما عرفت فيه الكلام مفصلاً^٣ - إن المخالف إذا كان في قبال الموافق، لا بد من أن يتقوى به ملاك الحجية، ويضعف المقابل بموافقته ملاكه، بحيث لو كان الموافق وحده لأخذ به لوجدان ملاك الحجية.

وحينئذ فلا اعتبار بقوة ملاك الحجية وضعفه، لا بالقرب إلى الواقع وبعده، فإن القرب والبعد اجنبيان عن ملاك الحجية.

ومن البين أن ملاك حجية الظهور بالنسبة إلى المراد الجدي، هو كون المتكلم - الشاعر المختار عند إلقاء الكلام على المخاطب - ليس بطبعه إلا بصدد بيان مراده الواقعي، فعدم إرادته اتقاء عن الغير، خلاف هذا الظاهر الذي عليه المدار في باب المحاورات عرفاً، فإذا صدر منه كلامان متنافيان أحدهما يوافق مقالة عدوه الذي ينبغي الاتقاء من شره، والآخر يخالفه، فلا محالة يتقوى جانب ذلك الظاهر المؤسس في المخالف، ويضعف في الموافق.

فتارة تكون تلك الأمانة - الموجبة للتقوية أو للضعف - أمانة متبعة عرفاً، فتكون

(١) و(٢) الوسائل ١٨: ٨٥: حديث ٢٩ و٣١ و٣٢.

(٣) التعليقة ٢١.

من المرجحات العرفية، وأخرى تكون متبعة شرعاً، فتكون من المرجحات التعبدية، وثالثة لا تكون متبعة عرفاً ولا شرعاً، فلا يترجح شي منها على الآخر. ومخالفة العامة في قبال موافقتهم قد اعتبرت شرعاً مرجحة، دون غيرها، وإن كان بحسب الخارج أحد الخبرين أقرب إلى الواقع، لخصوصية فيه من غيره، إذ كما أن أقربية أمانة من أمانة ليست مناط الحجية، كذلك ليست ملاك المرجحية. ومنه علم أن ما في المتن من تسليم التعدي إلى كل ما يوجب الوثوق الفعلي بالظهور غير وجهه بظاهره. فتدبر.

[٤٠] قوله قدس سره: ومنه انقدح حال ما اذا كان ... الخ^١

اذ لفرق بين ما اذا كانت المخالفة امانة على الحقيقة او كانت الموافقة امانة على الباطل فيما سلكه من الوثوق الفعلي بصدوره لبيان الواقع في الأولى، والوثوق الفعلي بصدوره لا لبيان الواقع في الثانية، ولا فيما سلكناه من كون المخالفة امانة تعبدية مقوية لملاك الحجية او كون الموافقة امانة تعبدية موجبة لضعف الملاك .

[٤١] قوله قدس سره: اذا كان موجهها مما لا يوجب ... الخ^٢

قد عرفت: إن اعتبار الأورعية بلحاظ الملازمة العادية بين التورع من سائر الجهات والتورع في النقل، وأن اعتبار الافقهية بلحاظ غلبة النقل بالمعنى. وللافقهية — حينئذ — دخل تام في مرحلة النقل على وجه يوافق المرام، فلا شهادة لاعتبار هاتين الصفتين من صفات الراوي على التعدي إلى كل منزلة غير موجبة للظن أو الأقربية.

[٤٢] قوله قدس سره: فان الظن بالكذب لا يضر... الخ^٣

هذا هو الحق، إلا أنه قد تقدم منه (قدس سره) — في مسألة كون الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة من باب تمييز الحجية عن اللاجحة — بأن الموافقة، والمخالفة توجب الظن بصدور المخالف والموافق لا لبيان الواقع، وأنه لا يعمهما أدلة اعتبار السند والظهور، فراجع^٤ وتأمل.

[٤٣] قوله قدس سره: لوجب الاقتصار على ما يوجب ... الخ^٥

(١) الكفاية ٢: ٤٠٠.

(٢) الكفاية ٢: ٤٠٠.

(٣) الكفاية ٢: ٤٠١.

(٤) الكفاية ٢: ٣٩٥ — ٣٩٣.

(٥) الكفاية ٢: ٤٠١.

الجمود على عنوان أقوى الدليلين، وإن كان يقتضي ذلك، إلا أن الدال إذا كان فانياً في المدلول، وكان أحد المدلولين أقرب إلى الواقع، فالدال عليه أقرب، ولذا يوصف الخبر المخالف للعامة بكونه أقوى، مع أنه ليس إلا من أجل كون مضمونه أقرب إلى الحق، أو أبعد عن الباطل عند من يجعل مرجحية المخالفة من هذه الحيشية، لا لكون المخالفة أمارة تعبدية على الحجية الفعلية. فتدبر.

[٤٤] قوله قدس سره: وقصارى ما يقال في وجهه... الخ

توضيح المقام: إن التعارض بين الحديثين — كما عرفت في أول الباب — لا ينسب إليهما إلا بلحاظ الدلالة، لا المدلول بذاته، ولا الحديثين من حيث الدليلية والحجية، ولذا قلنا سابقاً إن التعارض بهذا المعنى ثابت بالنسبة إلى العام والخاص أيضاً.

إلا أن السؤال عن حكم تعارض الحديثين باعتبار الأثر المترتب عليهما، لا باعتبار مجرد التعارض بين الكاشفين، ولو لم يكن لهما حجية ودليلية، فلا منافاة بين أن يكون التعارض باعتبار الكاشفية والدلالة، وأن يكون السؤال عن حكمه باعتبار الحجية والدليلية.

ومن البين: إن السؤال بدأ باعتبار صدورهما — من حيث كونها خبراً قابلاً للصدور وعدمه — ولذا لم يقع سؤال عن الآيتين المتعارضتين، ولا عن المتواترين المتعارضين، حتى يكون مآله إلى التحير في حال ظاهرين متعارضين، ليحمل تارة — على عدم الالتفات إلى ما يقتضيه حكم العرف بالجمع بينهما، في مثل العام والخاص، وأخرى — على احتمال الردع عن الطريقة العرفية.

وإذا كانت جهة السؤال متمحضة في التعبد بالصدور، فلا محالة لا مجال للتحير في التعبد بالصدور، إلا في مدلولين غير متلازمين عرفاً، فإن المتلازمين عرفاً لا مانع عن التعبد بصدورهما بأدلة حجية الخبر، المفروض شمولها في حد ذاتها للمتعارضين، وبعد فرض تساويهما في المرجحات من حيث الصدور — حتى يفرضهما مشهورين قد رواهما الثقات جميعاً — أمر بالترجيح بموافقة الكتاب وبمخالفة العامة، فانها أمارتان تعبديتان على أن المراد الجدي على طبق الموافق للكتاب، والمخالف للعامة، ولومع فرض صدور المخالف للكتاب والموافق للعامة منهم عليهم السلام.

مع أن التعارض غير مفروض في خصوص العام والخاص، ليحمل على احتمال

الردع عن الطريقة العرفية، بل غاية الأمر شموله له، فكيف يحمل السؤال عن المدلولين المتلاثمين، والغير المتلاثمين على احتمال الردع المخصوص بالأول.

بل السؤال عن خصوص ما لا يتلاثمان باحتمال جعل أمانة تعبدية لترجيح أحدهما على الآخر، وانطباق عنوان عليهما يقتضي التخيير بينهما، أو التوقف، ورد علمه إليهم عليهم السلام، والاحتياط في مقام العمل مثلاً.

مع أنه لم يذكر في جميع الأخبار العلاجية على كثرتها حمل العام على الخاص، والمطلق على المقيد، ومن الواضح أن الردع عن هذه الطريقة في خصوص الأخبار الدائر أمرها بين الترجيح والتخيير والتوقف، وإعمالها في الكتاب المشتغل على العموم والخصوص ونحوه بعيد في الغاية، فليس الوجه إلا اختصاص مورد الترجيح والتخيير، بغير مورد الجمع العرفي، وحمل الأسئلة على عدم الالتفات إلى ما يقتضيه حكم العرف، ولو من غير أجله الرواة. وإن سلم: إلا أن تقرير الامام عليه السلام في مقام الجواب بالارجاع كلية إلى الترجيح والتخيير، لا يحمل له إلا الردع عن الطريقة العرفية في خصوص الأخبار، وقد عرفت أنه بعيد في الغاية.

فان قلت: ظاهر جملة من الأخبار العلاجية أن موردها يعم النص والظاهر، والظاهر والأظهر.

منها ما في الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: (سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في خبر أمر، كلاهما يرويه، أحدهما يأمره والآخر ينهاه كيف يصنع؟ قال عليه السلام يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه)¹.

فان الأمر ظاهر في طلب الفعل، ونص في الجواز، والنهي ظاهر في التحريم، ونص في طلب الترك، ومقتضى حمل الظاهر على النص الحكم بالكراهة والرخصة في الفعل، مع أنه عليه السلام حكم بالتخيير.

منها: مكتابة الحميري إلى الحجّة عجل الله فرجه: (يسألني بعض الفقهاء عن المصلي إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة، هل يجب عليه أن يكبر؟ فان بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه تكبيرة، ويجزيه أن يقول بحول الله وقوته أقوم وأقعد، فكتب عليه السلام في الجواب: فيه حديثان أما أحدهما، فانه إذا انتقل من حالة إلى أخرى، فعليه التكبير، وأما الآخر، فانه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر، ثم جلس، ثم قام، فليس عليه في

القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى، وبأيتها أخذت من باب التسليم كان صواباً^١.

فحكّم عليه السلام بالتخير مع أن الثانية أخص من الأولى، فينبغي حمل العام على الخاص.

ومنها: مكاتبة عبدالله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: (اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم أن صلّها في المحمل، وروى بعضهم لا تصلّها إلا على وجه الأرض فاعلمني كيف تصنع أنت لاقتدي بك في ذلك، فوقع عليه السلام: موسع عليك بأية عملت)^٢.

فحكّم عليه السلام بالتخير مع أنها من النص والظاهر، لظهور الثانية في حرمة الصلاة على غير وجه الأرض، ونصوصية الأولى في الجواز، فيحمل الظاهر على النص، ويحكم بالجواز مع الكراهية، ولو بمعنى أنه ترك الأفضل، فيعلم من الجميع أن العلاج بالترجيح، أو التخير لا يختص بغير النص والظاهر وشبههما.

قلت: أما الرواية الأولى، فلادلالة لها على كون المورد من قبيل النص والظاهر، بل ظاهراً أن مورد أحد الخبرين حقيقة الأمر، والآخر حقيقة النهي، وهما متباينان، لا أن مورد أحدهما صيغة (إفعل) والآخر صيغة (لا تفعل) ليكونا من النص والظاهر.

مع أن الظاهر أن قوله عليه السلام (فهو في سعة حتى يلقاه) ليس حكماً بالتخير بين الخبرين، بل هي التوسعة التي يحكم بها العقل مع عدم الحجة على شيء من الطرفين، لقوله عليه السلام (يرجئه حتى يلقي من يخبره) فقد أمر بالتوقف وعدم التعبد بأحدهما لا معيناً ولا مخيراً، فهذه الرواية موافقة للأصل، وهو التساقط مع تعارض الحجتين، فيؤكد ما عليه الطريقة العرفية من التساقط عند تعارض الحجتين.

وأما الثانية فقد أجيب عنها بوجوه:

أحدها: ما أفاده الشيخ الاعظم (قدس سره) في رسالة البراءة: من أن الحديث الأول المتضمن للعموم، لعله نقل بالمعنى، وكان لفظه بحيث لا تكون من موارد حمل العام على الخاص؛ إذ القابل للحمل ما إذا كان الفرد الخارج مشمولاً للعام بنحو العموم اللفظي، لا بنحو التصريح به وبسائر الأفراد بعينها، فانه من موارد التعارض حقيقة، لا

(١) الاحتجاج للطبرسي ج ٢: ٤٨٣: توقيعات الناحية المقدسة، والوسائل ١٨: ٨٧: حديث ٣٩.

(٢) الوسائل ١٨: ٨٨: حديث ٤٤.

من باب النص والظاهر أو الأظهر والظاهر، فيكون الحكم التخيير ظاهراً في محله، لتساوي المتعارضين في الظهور.

وعدم بيان الحكم الواقعي — مع أنه سئل عنه، لا عن علاج المتعارضين — لأجل تعليم قاعدة كلية للمتعارضين، مع عدم المصلحة لبيان الحكم الواقعي بخصوصه^١. إلا أنه يتوجه عليه: إن الغرض إذا كان ذلك، فلا بد من بيان المتعارضين على وجه يكون علاجه ما حكم به، لا ما يكون ظاهراً في غيره، ولا يقع النقل بالمعنى من العارف بمقامات الكلام هكذا، فضلاً عن الامام عليه السلام.

ثانيها: ما أفاده بعض الأجلة (قدس سره)^٢: من أن حكمه عليه السلام بالتخيير، دون الحمل، لعلمه عليه السلام بارادة العموم حقيقة، لالفظاً واستعمالاً فقط، ومع كون العموم مراداً جداً، لا موقع للحمل.

ويتوجه عليه: إن مقتضى هذا الفرض، إما الحكم بخصوص استحباب التكبير وإما الحكم به وباستحباب (بحول الله وقوته إلى آخره) معاً، لا للتخيير، لفرض إرادة التكبير واقعاً في هذه الحالة.

ثالثها: ما أفاده شيخنا العلامة (قدس سره) في تعليقه المباركة^٣ على رسالة البراءة: من أن الغرض من بيان الخبرين بيان المقتضي لاستحباب كل من التكبير، وبحول الله وقوته... إلى آخره، والتخيير عتلي لتزاحم المقتضيين، وإنما علم تزاحمهما من نفي التكبير في الخبر الثاني، لوجود مقتضي استحباب (بحول الله إلى آخره) المفهوم من الكلام بالالتزام.

ولا ينحصر التزاحم في تضاد الفعلين، ليتوهم عدم التزاحم هنا، ولو كانا واجبين فضلاً عما إذا كانا مستحبين، بل من انحاء التزاحم تزاحم المصلحتين المقتضيتين لإيجاب الفعلين، أو لاستحبابهما، بحيث لو أتى بأحد الفعلين المحصل لإحدى المصلحتين لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة الأخرى بالفعل الآخر.

ويشهد لما أفاده قدس سره ان الاخبار الواصلة إلينا كلها خالية عن نفي التكبير بل شتبه لقول (بحول الله وقوته إلى آخره)، فلا ينفي التكبير الا باثبات القول المخصوص، فاما

(١) الرسائل: ٢٣٣: ذيل المسألة الثالثة «تعارض النصين».

(٢) هوالمحقق الهمداني: راجع هامش الرسائل: ٢٣٣: المسألة الثالثة في دوران الامر بين الوجوب وغيره.

(٣) التعليقة: ١٣٧: ذيل قول الشيخ «إلا أن جوابه بالأخذ باحد الخبرين الخ».

ان لا يكون التكبير مستحبا اصلا في هذه الحالة، او مستحبا مزاحما بمستحب اخر، ومع ثبوت المقتضى لاستحبابه كما عن الامام عليه السلام لا يكون نفيه الا بالتضاد المقتضى للتخير عقلا.

لكنه لا يلائمه قوله عليه السلام: «بايها اخذت من باب التسليم كان صوابا» وان ظاهره — كسائر اخبار التخير بين الخبرين — كون التخير تعديا لمصلحة التسليم، لا عقليا لتزاحم المقتضيين.

ويمكن ان يقال ان في المراد مقتضى التخير عقلا وتعبدأ كلاهما محقق، فن حيث الاستحباب واقعا لكل منها مقتض مزاحم بالآخر، ومن حيث كونها مدلولين لخبرين فيها مصلحة التسليم لما ورد عنهم عليهم السلام المقتضية للتخير، لتضاد الحكيم بحسب الفعلية واقعا، وانما نسب التخير الى مصلحة التسليم لان الفعلية التخييرية انما كانت بقيام الحجة المزاحمة بحسب مدلولها لحجة اخرى.

إلا أن الذي يبعد هذا الوجه، إن الخبرين المذكورين في جوابه عليه السلام يدل أحدهما على التكبير، والآخر على عدمه، لا على استحباب (بحول الله) فليس مفروض الجواب دوران الأمرين مستحبين متزاحمين. فتدبر جيدا.

وأما الثالثة، فالجواب عنها: إن ظاهر السؤال حيث قال (فاعلمي كيف تصنع أنت لأقتدي بك) هو طلب الواقع، لا علاج التعبد بالظاهر. وحيث كان الواقع موافقا للظاهر — من حيث كون الصلاة مستحبة في نفسها، من غير اشتراطها في وقوعها مستحبة بإيقاعها على وجه الأرض، وكان إيقاعها على وجه الأرض أفضل للأفراد — فلذا أجاب بالتوسعة. فهذه توسعة واقعية لازم كون المستحب ذا مراتب، لا توسعة تعبدية بين الحجبتين المتعارضتين، وليس في الجواب عنوان التسليم للخبر كي يعينه في التخير التعبدية؛ فافهم واستقم.

ولابأس بالتكلم في العامين من وجه من حيث شمول الأخبار العلاجية لهما بلحاظ مورد الاجتماع وعدمه.

فنعول: الخبران المتكفلان لحكم العامين من وجه إما أن يكون مفادهما الحكم الاقتضائي، أو الحكم الفعلي.

فان كان الأول، فتارة يراد من الحكم الاقتضائي هو الحكم الطبيعي أي الحكم على ذات الشيء بلحاظ نفسه، لا من جميع الجهات، فحينئذ لا إطلاق له من حيث العوارض، فلا شمول لمورد الاجتماع حتى يكونا متنافيين.

وأخرى يراد من الحكم الاقتضائي الانشاء بداعي بيان المقتضي والملاك ، فيكون إرشاداً إلى ثبوت المقتضي في كل منهما، فلا منافاة أيضاً، ولومع الاطلاق والنظر إلى عروض العوارض، اذ التنافي بين الحكيمين الفعليين، لا بين ثبوت المقتضي لهما.

وثالثة: يراد من الحكم الاقتضائي ثبوت الحكم بثبوت مقتضيه، أي الانشاء بداعي البعث الثابت بثبوت مقتضيه، لا البعث الفعلي، وهذا أيضاً غير داخل في المتعارضين، لعدم التنافي بين الحكيمين بهذا النحو من الثبوت.

نعم هذا الشق أحسن الشقوق وأولى بصدق الحكم الاقتضائي عليه؛ لأنه من سنخ الحكم، الذي هو الانشاء بداعي البعث، لا بسائر الدواعي التي هي أجنبية عن مقولة الحكم، مع انحفاظ الاطلاق والشمول فيه.

وقد فصلنا القول فيه في مبحث اجتماع الأمر والنهي^١ وغيره.

وعلى أي حال ففي الشقين الأخيرين لا يحكم بفعلية أحدهما إلا إذا احراز اقوائية مقتضيه من الآخر، وعلى فرض عدم الاحراز لا دلالة على الحكم الفعلي، حتى يدخل الدليلان في المتعارضين ليرجع فيه إلى المرجحات السندية وغيرها.

وإن كان الثاني بأن كان كل منهما دالاً على الحكم الفعلي، أي على الانشاء بداعي البعث جداً، لا بداعي البعث الثابت بثبوت مقتضيه، كما هو ظاهر الانشاء الحكمي الطلبي.

فنقول: تارة— يعلم من الخارج بكذب أحدهما، وأنه لا حكم، ولا مقتضى له إلا في أحد الطرفين، فهو داخل في المتعارضين، من دون مجال لإحراز اقوائية المقتضي في أحد الطرفين، وأعمال قاعدة التزام، وسنبين إن شاء الله تعالى ما ينبغي أن يقال فيه في مورد الاجتماع.

وأخرى لا علم من الخارج بكذب أحدهما، والتحقيق فيه ما حققناه في مبحث اجتماع الأمر والنهي^٢: من أن الدليلين الظاهرين في الحكم الفعلي— على الاطلاق— يدلان بالالتزام على ثبوت العلة التامة، لدلالة دليل المعلول على ثبوت علته التامة: من وجود المقتضى، وعدم المانع والمزاحم. وقيام دليل آخر على حكم مضاد له، لا يوجب إلا اثبات المزاحم له. فلا يسقط إلا الدلالة الالتزامية على عدم المزاحم، ولا موجب بوجه

(١) نهاية الدراية ٢: التعليق ٥٤.

(٢) نهاية الدراية ٢: التعليق ٥٥.

أصلاً لسقوط دلالاته الالتزامية على ثبوت المقتضى. فعدم المعلول وإن كان كلية، إما بعدم المقتضى أو بعدم الشرط أو وجود المزاحم، إلا أن الدليل على ثبوت المقتضى مفروض هنا، من دون حجة على خلافه، لا من الخارج، ولا من الدليل الآخر المتناهي له.

وعليه فإذا أحرز أقوائية أحد المقتضيين، فقد أحرز فعلية مقتضاه، فلا تعارض حسب الفرض، وإن لم يحرز أقوائية أحد المقتضيين من الخارج، فهما دليلان متعارضان في مادة الاجتماع، ولا مانع من شمول الأخبار العلاجية لهما.

غاية الأمر: إن الأرجح سنداً أو دلالة يكون أقوى مقتضياً، لا لأن قوة مقام الإثبات كاشفة عن قوة مقام الثبوت، لأن قوة الكاشف أجنبيه عن قوة المنكشف، بل بلحاظ أن حجية الخبر — على الطريقية — كلية، وفي مورد المعارضة ليست إلا بلحاظ المصلحة الواقعية، الباعثة على الحكم في نفسه، وعلى جعل الحكم المماثل بعنوان كونه مما أخبر به العادل على وجه المعرفة، لا العنوانية المحضة.

فالتعبد بالمماثل إذا كان في طرف الأرجح منبعثاً عن تلك المصلحة المنبعث عنها الحكم الواقعي، فلامحالة تكون تلك المصلحة الواقعية أقوى من المصلحة الباعثة على جعل حكم آخر في المورد؛ إذ يستحيل تأثير الأضعف دون الأقوى، فالمعاملة في بدو الأمر معاملة التعارض، وبحسب اللب معاملة التزام.

نعم إذا كانت حجية الخبر من باب الموضوعية، إما كلية، أو في خصوص مورد المعارضة، فلا استكشاف، بل معاملة التعارض أولاً وأخيراً بالنسبة إلى الحكم الواقعي.

وذلك لأن التعبد بالمماثل غير منبعث عن المصلحة الداعية إلى جعل الحكم الواقعي، بل عن مصلحة أخرى قائمة بالأخذ بخبر الأعدل بما هو، وأقوائية هذه المصلحة أجنبية عن أقوائية تلك المصلحة.

ومثله الحال فيما إذا علم من الخارج بكذب أحد الدليلين في مورد الاجتماع، فانه يتعين الأرجح من دون استكشاف للأقوائية ثبوتاً؛ إذ لا طرف في الواقع، ليكون الأرجح أقوى منه، بل قوة مقام الإثبات في أحد الطرفين مرجحة شرعاً لكون الأرجح هو المطابق للواقع.

وليس معنى المرجحية كونه طريقاً شرعاً إلى كذب الآخر، حتى يقتضي سقوط الآخر، حتى في غير مورد الاجتماع. بل قوة ملاك الحجية في أحد الطرفين وضعفه بالنسبة إليه في الآخر، لازوال ملاك الحجية، ليتوهم أنه دليل واحد، ولا يعقل تبعض الملاك ثبوتاً وسقوطاً، بل الآخر واجد لملاك الحجية، بحيث لو كان وحده لأخذه.

ومن الواضح: إن ضعف ملاك الحجية إنما يقتضي عدم الحجية الفعلية بالإضافة إلى مورد المعارضة الذي قام عليه ما هو أقوى ملاكاً منه شرعاً.

نعم إذا علم من الخارج بعدم صدور أحد العامين رأساً، فحينئذ يقتضي التعبد بالأرجح سقوط الآخر، حتى في مورد الافتراق، بخلاف ما إذا علم بعدم إرادة العموم من أحد العامين، فانه كما قلنا: لا يسقط العام المرجوح إلا في مورد التعارض، وهو مورد الاجتماع.

كما أنه فرق بين قسمي العامين من وجه، وهو إن ما علم من الخارج بكذب أحدهما لا يرجع إلى المرجوح منها أصلاً، ولو سقط الراجح عن الفعلية — لغفلة أو لمزاحمة بالاهم — بخلاف ما إذا لم يعلم بكذب أحدهما، فانه لا مانع من فعلية المرجوح إذا سقط الراجح عن الفعلية، لفرض وجود المقتضي للحكم فيه، مع عدم المزاحم عن الفعلية. وذلك لما ذكرنا في محله: إن التزاحم في الملاك في مقام جعل الأحكام ليس مقتضاه زوال الملاك بذاته عن أحد الطرفين، بل عدم تأثيره في الجعل لمزاحمته بالأقوى، وحيث أن جعل الحكم لاستيفاء المصلحة، فالأقوى أولى بالاستيفاء، ومقتضاه الأولوية بالاستيفاء إذا أمكن استيفائه تشريعاً، وإلا كان إهمالاً للمصلحة القابلة للاستيفاء، من دون موجب.

وحيث أن الانشاء بداعي البعث لا يتربق منه إلا الباعثية لوصوله، فع عدم إمكان وصوله — لغفلة أو نسيان — لا يعقل جعل الداعي، حتى في هذه الحال، فلامحالة يكون الجعل مقصوراً على صورة الالتفات، وعدم النسيان. وبقية الكلام في محله. فتدبر جيداً.

[٤٥] قوله قدس سره: او للتحير في الحكم واقعا ... الخ^١.

إلا أن مثل هذا التحير لا يرتفع بالأخبار العلاجية، حتى يقوم السائل مقام الاستعلاج، فان الأخبار العلاجية لا تقتضي إلا التعبد بأنه مراد واقعاً، لا الكشف عن كونه مراداً واقعاً حقيقة. فتدبر.

[٤٦] قوله قدس سره: فيما يكون صدورهما قرينة عليه، فتامل ... الخ^٢.

لعله إشارة إلى دعوى لزوم إمضاء الطريقة العقلانية، وعدم كفاية مجرد عدم ثبوت

(١) الكفاية ٢: ٤٠٢.

(٢) الكفاية ٢: ٤٠٣.

الردع، وقد مرّ منا الكلام فيه في مبحث حجية الخبر الواحد^١ و في باب الاستصحاب^٢ فراجع.

[٤٧] قوله قدس سره: وفيه ان عدم البيان الذي هو جزء... الخ^٣.

توضيح المقام: إنا قد بينا في مبحث المطلق والمقيد^٤: إن المراد من مقام البيان، تارة مقام بيان مرامه بشخص كلامه، وأخرى الأعم من البيان حال القاء الكلام والبيان إلى حال انفاذ المرام.

فان أريد الأول، فالبيان الذي هو جزء المقتضي هو عدم البيان في شخص المقام، وفي حال القاء الكلام، وبيان القيد بعده ليس عدمه جزء المقتضي، بل ينعقد الظهور الاطلاقي بمجرد عدم بيان القيد حال إلقاء الكلام، وتقديم المقيد على المطلق — حينئذ — من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفهما، إلا أن البيان بهذا المعنى أمر اتفاقي، والالتزام به في جميع المطلقات بلا ملزم.

وان أريد الثاني — أي البيان بالمعنى الأعم — فان كان المقيد وارداً قبل الحاجة، فلا ينعقد معه ظهور إطلاقي، فعدمه إلى وقت الحاجة مقوم للمقتضي؛ فلا ظهور للمطلق إلا الظهور الذاتي الوصفي في نفس الطبيعة المهملة، وظهوره الفعلي في الاطلاق مراعي بعدم بيان القيد قبل وقت الحاجة.

وان كان المقيد وارداً بعد وقت الحاجة، فلا محالة ينعقد الظهور لذات المطلق في الاطلاق، لتامة مقدماته الموجبة لانعقاد ظهور المطلق في الاطلاق، فيكون للمقيد الوارد بعد وقت الحاجة ظهور آخر معارضاً للمطلق، فلا بد من ملاحظة أقوى الظهورين.

فان قلت: المقيد الوارد بعد وقت العمل، وان لم يصلح للمناعبة عن انعقاد الظهور، إلا أنه يصلح للكشف عن اقتران ذات المطلق بما يمنع عن انعقاد الظهور له في الاطلاق.

قلت: وجوده الواقعي لا يصلح للمناعبة عن انعقاد الظهور، بل المانع وجوده الواصل، والمفروض أنه غير واصل قبل وقت العمل، فلا يوجب ورود المقيد بعد وقت العمل، إلا احتمال عدم إرادة الاطلاق، ومثله لا يمنع عن انعقاد الظهور.

(١) نهاية الدراية ٣: التعليقة ١١٦.

(٢) نهاية الدراية ٥: التعليقة ١١.

(٣) الكفاية ٢: ٤٠٤.

(٤) نهاية الدراية ٢: التعليقة ٢٢٥.

ومنه تبين أن العام إذا كان وارداً قبل وقت العمل — ولو بعد إلقاء الكلام — صح أن يكون مانعاً عن انعقاد الظهور للمطلق، فكون ظهور العام تنجيزياً، وظهور المطلق تعليقياً على ما أفاده الشيخ الأعظم (قدس سره) ^١ ووجه في هذه الصورة.

بخلاف ما إذا كان ورود العام بعد وقت العمل، فإنها ظهوران تنجيزيان، وفي مثله يصح ما أفاده شيخنا الاستاذ (قدس سره): من أن عدم البيان الذي هو جزء المقتضي هو عدم البيان في مقام البيان، لا إلى الأبد.

فكل من الكلامين صحيح على وجه لا مطلقاً.

نعم هنا احتمال آخر تعرضنا له في مبحث العام والخاص ^٢، وهو: إن العام وإن كان ظهوره في العموم وضعياً إلا أن حجيته عند العرف بلحاظ كشفه النوعي عن المراد الجدي، فإذا كان عادة المتكلم بيان مراده الجدي — ولو بكلامين منفصلين — قبل وقت العمل، فلا كاشفية نوعية للعام عن إرادة الشمول جذاً، إلا إذا لم يتعقبه ما يخصه قبل وقت العمل.

فكما أن أصل ظهور المطلق — في الاطلاق — مراعى بعدم بيان القيد قبل وقت العمل، كذلك كاشفية العام نوعاً عن إرادة العموم مراعى بعدم ورود ما يوجب قصره على بعض أفراد.

فالطلق صالح للمنع عن تمامية الكشف النوعي عن المراد الجدي، والعام صالح للمنع عن انعقاد الظهور الاطلاقي، ولا موجب لتقديم أحدهما على الآخر بنحو الكلية، بل لابد من ملاحظة الخصوصيات الموجبة لأقوائية أحدهما في الظهور، أو الأخر في الكاشفية النوعية. فتدبر جيداً.

[٤٨] قوله قدس سره: وأغلبية التقييد مع كثرة... الخ ^٣.

وفي رسائل الشيخ الأعظم (قدس سره) الاستدلال بهذا الوجه ^٤ — بناء على كون التقييد مجازاً — وهو أوجه مما في المتن؛ إذ بناء على عدم المجازية تكون إرادة الخصوص من العام مجازاً، وإرادة المقيد من المطلق لا يستلزم التجوز، فلا تصل النوبة إلى ملاحظة الأغلبية والأكثرية.

(١) الرسائل: ٤٥٧: في تعارض الاطلاق والعموم.

(٢) نهاية الدراية ٢: التعليق ١٨٤.

(٣) الكفاية ٢: ٤٠٤.

(٤) الرسائل: ٤٥٧: في تعارض العموم والاطلاق.

نعم بناء على مسلك شيخنا (قدس سره) من أن التخصيص لا يستلزم التجوز في العام، لاستعمال العام في العموم ضرباً للقاعدة وإعطاء للحجة^١ - يجدي الاستدلال بالأغلبية، إلا أن المبني محل نظر، كما مر في مباحث الألفاظ مراراً^٢.

ثم إن الشيخ (قدس سره) قال بعد بيان الوجه: (وفيه تأمل)، وأفاد - في الهامش المنسوب إليه - أن الكلام في التقييد بالمنفصل، ولا نسلم أنه أغلب، نعم دلالة ألفاظ العموم أقوى من دلالة المطلق، ولو قلنا: إنها بالوضع. انتهى^٣.

وليس في ظاهر النظر وجه للأقوائية، مع اشتراكها في الوضع، وفي كون العام والمطلق يمكن أن يكون كل منهما شمولياً، وأن يكون بديلياً، إلا أن يقال: إن الأفراد في العام مقوم الموضوع له، ومصوب الدلالة الوضعية، بخلاف الحالات في المطلق، فإن الموضوع له فيه هي الطبيعة السارية في جميع الأحوال، فالموضوع له ذات الطبيعة السارية، والحالات لوازمها، لا مقومها ومصوب الدلالة. فتأمل.

[٤٩] قوله قدس سره: ومنها ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص والنسخ... الخ^٤.

لا يخفى عليك أن تخصيص العام بالخاص مطلقاً مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة. ونسخ الحكم مشروط مطلقاً بورود النسخ بعد حضور وقت العمل بالنسخ، لئلا يلزم كون شيء واحد في زمان واجداً للمصلحة، وفاقداً لها، ولئلا يلزم جعل الداعي ورفع معاً في زمان يترقب فيه الدعوة إلى الفعل. - كما بينا في محله. - فيتمحض دوران الأمرين الناسخية والمخصصة - في الصورة الأولى من الصورتين المذكورتين في المتن - حيث أن الخاص فرض تقدمه على العام، فهو صالح للمخصصة؛ لوروده قبل وقت العمل بالعام، والعام صالح للناسخية، حيث فرض وروده بعد حضور وقت العمل بالخاص. بخلاف الصورة الثانية، لتقدم العام على الخاص، فالخاص إن كان وارداً قبل حضور وقت العمل بالعام، فلا يصلح إلا للمخصصة، دون الناسخية لفقد شرطها، وإن كان وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام، فلا يصلح بنفسه للمخصصة، لفقد شرطها.

فلا بد في تعقل الدوران في هذه الصورة من أحد أمرين:

(١) راجع الكفاية ١: ٣٣٦.

(٢) راجع نهاية الدراية ٢: التعليق ١٨٤.

(٣) راجع حاشية المحقق الخراساني على الرسائل: ٢٧٦: ذيل قول الشيخ: «وأما على القول بكونه مجازاً...»

(٤) الكفاية ٢: ٤٠٤.

الأول — كشف الخاص عن اقتران العام بما يوجب قصره على بعض أفراده، أو ورود ما يوجب قصره عليه قبل حضور وقت العمل، فهو صالح للناسخية بنفسه، وصالح للكاشفية عن ورود المخصص قبل وقت العمل.

الثاني — أن يكون الخاص مخصصاً للعام واقعاً وموجباً لقصره على ما عدا الخاص واقعاً — لا فعلاً — ويكون وروده بعد وقت العمل، لأجل عدم المصلحة في صيرورة التكليف الواقعي فعلياً إلا في زمان ورود الخاص، فان قبح تأخير البيان إنما يتوجه، إذا كان الغرض فعلاً متعلقاً بما عدا الخاص، لا الغرض الواقعي المزاحم بمصلحة أخرى في عدم بيان المخصص.

والالتزام بالأول بعيد، لكثرة المخصصات والمقيدات الواردة في الأزمنة المتأخرة، وبعد خفائها جميعاً، مع ثبوتها ووصولها إلى المكلفين في الأزمنة السابقة؛ بدهاءة ان وجودها الواقعي قبل حضور الوقت غير صالح للمخصصة، ووصولها — جمعياً — وخفاؤها في غاية البعد، فينحصر الأمر في الثاني، وهو تخصيص باعتبار خروج بعض الأفراد واقعاً، ونسخ باعتبار انتهاء أمد الحكم العمومي الفعلي بورود الخاص بعد وقت العمل.

ففي الحقيقة يدور الأمر بين كون الخاص موجباً لانتهاء أمد الحكم الواقعي الفعلي، أو موجباً لانتهاء أمد الحكم الفعلي، ولو لم يكن واقعياً — أي غير منبث عن المصالح الأولية — وإلا، فليس من حقيقة الحكم الظاهري المصطلح، وحينئذ لا يبقى مجال لاستبعاد النسخ، الذي حقيقته انتهاء أمد الحكم الفعلي، من غير مدخلة لانبعائه عن المصالح الأولية أو الثانوية.

نعم: يشكل الوجه الثاني بما عن الشيخ الأعظم (قدس سره) في خصوص الخطابات المختصة بالمشافهين^١، حيث أن العلم بعدم المخصص لا يلزم العلم بإرادة العموم واقعاً، حتى يترتب على أصالة عدم المخصص إرادة العموم واقعاً تبعداً؛ إذ لا يزيد الأصل على العلم.

وقد عرفت أن عدم صدور المخصص يجامع عدم إرادة العموم واقعاً، وأما إرادة العموم بحسب التكليف الفعلي للمشافهين، فلا يجدي في حق غيرهم بأدلة الاشتراك، إذ لا اشتراك إلا في الحكم الواقعي، لا في الحكم الفعلي الذي يختلف باختلاف حالات المكلفين — سواء سمي تكليفاً ظاهرياً أم لا. بخلاف ما إذا كانت الخطابات شاملة

(١) راجع الرسائل: ٤٥٧: في دوران الامر بين النسخ والتخصيص.

لعموم المكلفين — من المشافهين وغيرهم — فان ظاهرها فعلية التكليف العمومي، سواء كان بحسب الواقع واقعياً، أولاً.

وأجاب (قدس سره) عن هذا المحذور المبني على الوجه المذكور: بأن مقتضى الأصل — المؤسس في باب المحاورات — الحكم بارادة ظاهرها واقعاً، إلا إذا علمنا — ولو بالخاص المتأخر — عدم إرادته واقعاً مع إرادته فعلاً.

وأنت خير بأن مقتضى الأصل ليس إلا الحكم بأن الظاهر مراد جداً حقيقة، سواء كان منبعثاً عن المصلحة الأولية أو الثانوية، ولا يختص بالأولى حتى تكون إرادة العموم فعلاً على خلاف الأصل، حتى يفترق صورة الاطلاع على الخاص وعدمه.

فلا بد في دفع المحذور عن أصالة عدم التخصيص، الرجعة إلى أصالة الظهور، بأن يقال: إن الخطاب وإن كان مخصوصاً بالمشافه، إلا أن ظاهره أنه تكليف مخاطب بذاته، لا بعنوان آخر، فيكون ظاهراً في التكليف الواقعي، المنبعث عن المصالح الواقعية الذاتية، دون العرضية، فيشترك غير المشافه، مع المشافه — في هذا التكليف — بأدلة الاشتراك. والوقوف على الخاص المتأخر يكشف عن أن التكليف لم يكن مرتباً على المكلف بذاته، بل بعنوان آخر بحسب مقام الفعلية، لا بحسب مرتبة الواقع. فافهم وتدبر.

[٥٠] قوله قدس سره: فعلى الوجه العقلي في تقديم التقييد... الخ

لا يخفى عليك أن لكل من العام والخاص حيثيتين: حيثية الظهور الوضعي في الشمول، وفي القصر على ماعدا الخاص، وحيثية الظهور الاطلاقي في الدوام والاستمرار. والتخصيص بلحاظ حيثية الأولى، والنسخ بلحاظ حيثية الثانية، فالخاص بظهوره الوضعي ليس ناسخاً للعام المتقدم، وكذا العام ليس بظهوره الوضعي ناسخاً للخاص المتقدم حتى يجري الوجه العقلي المتقدم.

وحيث أن ظهور الخاص والعام في الاستمرار والدوام بالاطلاق بلا كلام، ولم يصلح أحد المطلقين لتقييد الآخر — لتساوي النسبة من حيث توقف انعقاد الظهور، وعدم الظهور هذه الوضعي من الجهة — حتى يتعين للمانعية، فكل منهما مقتضى بلا مانع، فينعقد لكل منهما ظهور. ولو فرض أقوائية أحدهما، لكان من باب تقديم إحدى الحجتين على الأخرى، لا من باب تنجيزية الظهور في إحداهما وتعليقته في الآخر.

[٥١] قوله قدس سره: وإن غلبة التخصيص إنما توجب ... الخ^١

يمكن أن يقال: إن أثر الغلبة ليس الظن بالتخصيص دون النسخ، ليقال: بأنه لاعبرة بالظن الخارجي في باب التمسك بالظهورات ما لم يصل إلى حد يكون من القرائن الحاقفة باللفظ، بل بملاحظة أن حجبة الظواهر بلحاظ كشفها النوعي عن المراد، والكواشف النوعية عن إرادة العموم — لكثرة ورود التخصيصات — بلغت من الضعف مبلغاً لا يجوز التمسك بها قبل الفحص عن خصوص التخصيصات، بخلاف الكواشف النوعية عن استمرار الحكم، فإنها لم يختل بورود النسخ لها، إلا أقل قليل، فهذا وجه اقوائية الظهور الاطلاقي من الظهور الوضعي في خصوص المقام، وعليه جرى (قدس سره) في مباحث العام والخاص من الكتاب^٢، فتدبر.

[٥٢] قوله قدس سره: لم يكن باس بتخصيص عموماتها بها ... الخ^٣

لا يخفى عليك أن الخاص المتأخر، إن كان متكفلاً لنفي الحكم الفعلي وقصر العام بحسب حكمه الفعلي على ما عداه، فقتضاه عدم الحكم الفعلي أياً ما كان بالنسبة إلى الخاص من الأول، فلا معنى لكونه ناسخاً.

إلا أنه غير معقول هنا؛ إذ المفروض ورود الخاص بعد وقت العمل بالعام، فلا يعقل أن يكون متكفلاً لنفي الفعلية — وإن كان متكفلاً لنفي الحكم الواقعي في مورد الخاص — فلا يكون إلا تخصيصاً، إذ ليس بمدلوله، ولا من حيث لزوم تقديمه على العام — بما هو عام — متكفلاً لانتفاء أمد الحكم الفعلي، بل انتهاء أمد الحكم العمومي فعلاً بلحاظ انتهاء مصلحة إخفاء الخاص بتبدله بنقيضه وهو إظهاره، فلازم وصول الخاص من المولى أنتهاء أمد الحكم العمومي فعلاً.

ولذا يصح أن يقال: إن الخاص منحصر فقط، لانساخته، وإن كان لازم وصوله حصول نتيجة النسخ، من حيث انتهاء أمد الحكم الفعلي قهراً.

[٥٣] قوله قدس سره: وفيه إن النسبة إنما هي بملاحظة ... الخ^٤

توضيح المقام يتوقف على تمهيد مقدمة هي:

إن الكلام، تارة في ما يوجب ملاحظة أحد الخاصين — بخصوصه — مع العام، أو

(١) الكفاية ٢: ٤٠٥.

(٢) راجع الكفاية: ١: ٣٧١.

(٣) الكفاية ٢: ٤٠٥.

(٤) الكفاية ٢: ٤٠٦.

ملاحظة الخاص مع أحد العامين من وجه.

وأخرى — في انقلاب النسبة بواسطة تقديم أحد الخاصين أو ملاحظة الخاص مع أحد العامين.

أما الكلام في الأول، فنقول: إذا فرض هناك خاصان في قبال عام، فهما من حيث عدم جهة موجبة لتقديم أحدهما، يكون تقدمه في ملاحظته مع العام وتخصيصه به أولاً ترجيحاً من غير مرجح، فيكون من المعلول بلا علة.

وأما مع فرض عدم انقلاب النسبة بملاحظته أولاً، فيكون ترجيحاً بلا مرجح، حيث أنه لا فائدة في لحاظه أولاً، إلا ترتب أثر عليه، ومع عدمه يكون لغواً، فيدخل تحت عنوان الترجيح بلا مرجح.

وما أفاده (قدس سره) في المتن من عدم انقلاب النسبة، فلا موجب لتقديمه على الآخر. يصلح للعنوان الثاني، وإن كان الأول أولى.

وأما إذا فرض عامان من وجه، وكان في قبال أحدهما — بالخصوص — خاص، فهل هو كالأول من عدم الموجب أو عدم الفائدة، أو لا بد من تقديمه، لما عن الشيخ الاعظم (قدس سره) من محذور إلغاء النص، أو طرح الظاهر المنافي له رأساً، وكلاهما باطل^١.

وهو مع أنه مخصوص بما إذا قدم العام الغير المنافي للخاص على المنافي له، لا مطلقاً، كما هو واضح؛ يرد عليه: أن العام حيث أنه مبتلى بالمعارض، فلا عموم متيقن في البين ليجب تخصيصه بالخاص، والأخذ بالخاص — على أي حال — مع فرض عدم انقلاب النسبة غير تقديم الخاص على العام تخصيصاً له؛ وطرح الظاهر رأساً أو إلغاء النص، إنما لا يجوز إذا كان بلا موجب، وأما معه فلا وجه للحكم ببطلانه.

وسياتي — إن شاء الله تعالى — حكم هذه الصورة.

وأما الكلام في الثاني أعني انقلاب النسبة في الصورتين وعدمه، فتوضيح الحال فيه: إن اللفظ بواسطة الوضع يكون قابلاً بالقوة للمعنى، ووجهاً له، فيكون ظهور المعنى وبروزه به. وهذا هو الظهور المحفوظ دائماً، ولو مع استعمال اللفظ في غير معناه مع القرينة. ولا يزول هذا الظهور الذاتي الوضعي، إلا بهجر المعنى. وبواسطة الاستعمال يكون الظهور فعلياً، فإما في نفس ما هو ظاهر فيه بذاته وبالقوة، وإما في غيره بملاحظة القرينة. وهذا الظهور الفعلي أيضاً لا ينتقل عما هو عليه، فانه من شؤون إيجاد المعنى باللفظ، والموجود

لا ينقلب عما هو عليه.

إلا أن هذين الظهورين مربوطان بنفس المعنى، لا بارادة المعنى من اللفظ جداً، فإن الارادة الجدية غير الارادة الاستعمالية، وإصالة الظهور لا تجدي إلا لإحراز إرادة المعنى من اللفظ استعمالاً، لا إرادته منه جداً والحجية مربوطة بالثانية.

فان مقتضى الأصل العقلائي — في باب المحاورات المبنية على الافادة والاستفادة — كون الظاهر كاشفاً نوعياً عن الارادة الجدية، كما أن مقتضى الوضع أو القرينة كونه مستعملاً فيما هو ظاهر فيه ذاتاً أو عرضاً. والمعارضة والحجية، وتقديم إحدى الحجتين على الأخرى من شؤون هذه الكاشفية النوعية عن المراد بالارادة الجدية، والآ فجرد الاستعمال لا حجية فيه، حتى يتصور التعارض في الدليلين والحجتين، أو تقديم حجة على حجة.

ومنه تعرف إن عدم انقلاب الظهور، وما يترتب عليه ليس له دخل في انقلاب النسبة التي هي مبنى التعارض والترجيح، إلا بالنظر إلى مآل الأمر ونتيجته. وذلك؛ لأن إلقاء الظاهر — في مقام الافادة والاستفادة — كاشف طبعي نوعي عن إرادة الظاهر حقيقة وجزءاً، وهذه الكاشفية النوعية ملاك الحجية، دون الكاشفية الفعلية الشخصية، فالقطع بعدم إرادة العموم، أو قيام الحجة على عدم إرادته، ينافي كشفه الفعلي عن إرادة العموم، لا كشفه النوعي، ومع انخفاض كشفه — النوعي العمومي — يعامل مع الخاص الآخر هنا معاملة العام مع الخاص، ولا فرق بين أن يكون المتكلم من عاداته إفادة مرامه بشخصين من كلامه، أو لم يكن كذلك؛ لأن هذا البناء لا يغير الكاشفية النوعية، التي عليها المدار في الدلالة على المراد الجدي، وإنما يؤثر في عدم ترتيب الأثر على كلام من مثله، ما لم يظهر عدم القرينة المنفصلة، ولا شهادة لعدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص، لعدم حصول الكاشفية النوعية، فان عدم الظفر به لا يحدث كاشفية لما لا كشف له، كما أن الظفر به لا يوجب اختلال كشفه، وإلا لسرى إجمال المخصص المنفصل إلى العام. فتدبر جيداً.

نعم ربما لا يجوز تخصيص العام به، لا من حيث اختلال في كشفه، وصيرورته أقوى، بل لأن تخصيصه به يوجب عدم بقاء المورد، أو ما هو كالعدم، كما إذا كان من الأول خاص واحد يستوعب أكثر أفراد العام، فان حيثية العموم والخصوص محفوظة، ومع ذلك لا يجوز التخصيص؛ للمحذور المذكور.

ومنه اتضح: عدم انقلاب النسبة حتى في الصورة الثانية، فيما إذا خصص أحد

العامين بالخاص المقابل له ، فان الكشف النوعي بنحو العموم من وجه مع العام الآخر محفوظ ، وعدم إمكان تقديم العام الآخر — للزوم إلغاء العام رأساً — لا دخل له بانقلاب النسبة ونحوه .

إذا عرفت هذه المقدمة ، فاعلم إن الصورة الأولى ينبغي ملاحظة الخاصين مع العام في مرتبة واحدة ، فيخصص بهما العام ما لم يلزم منه محذور عدم بقاء المورد ، أو ما هو كعدم من حيث القلة ، وإلا كان العام مع مجموع الخاصين من قبيل المتباينين ، فيعامل معها معاملتها على التفصيل المذكور في المتن .

وأما الصورة الثانية ففيها مسلكان :

أحدهما : ما عن الشيخ الأعظم (قدس سره) ^١ من انقلاب النسبة أحياناً ، كما إذا ورد : إكرم العلماء ، ولا تكرم فساقهم ، ويستحب إكرام العدول ، فانه يخصص الأول بالثاني ، فيكون نسبة الأول — بعد التخصيص بالثاني — إلى الثالث نسبة الأخص إلى الأعم ، فيخصص الثالث بالأول .

وقد مر عدم الموجب ، لملاحظة الخاص أولاً ، وعدم انقلاب النسبة ، كما بنى (قدس سره) عليه في الصورة الأولى .

ثانيهما : ما سلكه شيخنا الاستاذ (قدس سره) في الكتاب من لزوم ملاحظة الخاص أولاً ، وعدم انقلاب النسبة ، فيعامل مع الأول والثالث معاملة العامين من وجه — بعد التخصيص بالثاني أيضاً — واستثنى منه ما إذا لم يبق بعد التخصيص إلا مادة الاجتماع ؛ فانه لا يجوز تقديم العام الآخر عليه ، لأنه لا يجوز تخصيصه به أيضاً ، بل يقدم على العام الآخر ، لا من أجل القول بانقلاب النسبة ، بل لأنه — بعد تخصيصه بالخاص — كالنص فيما بقي تحته ، فيقدم على الآخر الظاهر فيه بعمومه .

وفيه أولاً : ما مر ، من عدم الموجب للتخصيص ، ما لم يتعين في قبالة عموم ، فان العموم ، وإن كان محفوظاً مع الجمع الدلالي بينه وبين العام الآخر ، وأما إذا قدم عليه للترجيح السندي ، فلا محالة يسقط العام في مورد الاجتماع ، فلا سند إلا لمادة الافتراق ، فالعموم بما هو عموم لا سند له .

وثانياً : إن تقديم العام الآخر — على العام المخصص — ليس بملاك التخصيص ، ليقال : بأنه لا يجوز التخصيص إلى حد لا يجوز تخصيصه ، بل بملاك الترجيح السندي بين

المتباينين في مورد التعارض.

وثالثاً: بعد الاعتراف بعدم انقلاب النسبة المبني عنده (قدس سره) على عدم انقلاب الظهور، لافرق بين العامين في الظهور أولاً وآخراً، فلا يتفاوت ظهور العام المحصص في شموله لمورد الاجتماع بملاحظة التخصيص. قبله وبعده.

بل الصحيح أن يقال: بلزوم إعمال قواعد التعارض بين العامين أولاً، حتى يتبين أنه هل يبقى هناك عموم ليقال بتخصيصه ام لا؟ فحينئذ، إن قدمنا العام المنافي على العام الغير المنافي للخاص—لرجحانه على الآخر—فيتحقق هناك عموم، فيخصص حينئذ بالخاص. وإن قدمنا العام الغير المنافي على العام المنافي—لرجحانه عليه—فحينئذ لا يبقى للعام إلا مادة الافتراق، الذي في قبالة خاص، فحينئذ إن كان الخاص بعض أفراد مادة الافتراق، فيخصص العام به أيضاً لانحفاظ العموم والخصوص، وعدم انقلاب النسبة، وعدم حدوث قوة لظهور العام، ولا لكاشفيته النوعية عن المراد الجدي.

وإن كان الخاص مستوعباً أو كالمستوعب لمادة إفتراق العام، فالعام في مورد الافتراق—الذي هو ظاهر فيه بنحو العموم—كالمباين للخاص، الذي هو أظهر منه، فيقدم الخاص على العام، لا من باب التخصيص، لثلا يكون له مجال، بل لأن العام والخاص متباينان، وأحدهما ظاهر، والآخر أظهر أو نص، ويقدم النص والأظهر على الظاهر مطلقاً، سواء كان بعنوان التخصيص، الذي معناه الجمع بين الدليلين، أو بعنوان تقديم مبين على مبين، لقوته بالنسبة إليه. إذ بناء العقلاء على العمل بالظاهر، الذي ليس في قبالة نص أو أظهر، كما أن بناءهم على العمل بالعام في ما عدا مورد الخاص. فتدريجياً.

لا يقال: تقديم النص والأظهر على الظاهر، ليس كالترجيح السندي بحيث يقتضي طرحه رأساً، بل بأن يكون النص أو الأظهر قرينة على التصرف في الظاهر، وهنا بعد إخراج مورد الاجتماع—عن تحت العام—لا يمكن ابقاء الظاهر بالتصرف فيه، بل لازم تقديم الخاص عليه في مورد الافتراق طرحه كلية، لا التصرف فيه.

لأننا نقول: الحق إنه لا يشترط في تقديم أحد المتباينين على الآخر جعله قرينة على ارادة خلاف ظاهره، بل ربما يقتضي طرحه كلية، كما إذا كان دليل حرمة إكرام زيد نصاً—في التحريم، ودليل وجوب إكرامه ظاهراً فيه، فانه لاشبهة في تقديم دليل الحرمة، وطرح دليل الوجوب، لعدم إمكان حمله على خلاف ظاهره من الاستحباب أو الجواز، لمنافاة كليهما للحرمة.

غاية الأمر إنه ربما يطرح السند، فيلزمه طرح الظاهر وربما يطرح الظاهر، فيلزمه طرح السند، فلا تغفل.

[٥٤] قوله قدس سره: حتى موافقة الخبر للتقية، فانها أيضاً مما يوجب ترجيح أحد السندين... الخ^١

تنقيح المرام إن الكلام في مقامين:

أحدهما: رجوع المرجح من حيث جهة الصدور إلى المرجح من حيث نفس الصدور

ثانيهما: تأخر رتبة جهة الصدور عن نفس الصدور، بحيث لا يكون مرجح الجهة مزاحماً لمبرجج الصدور.

فنقول: أما المقام الأول، فظاهر شيخنا الاستاذ (قدس سره) رجوع جميع المرجحات، حتى مرجح الجهة إلى مرجح الصدور، نظراً إلى أن أدلة الترجيح والتخير دليل الحجية الفعلية، فيكون مفادها إما جعل الحكم فعلاً معيناً على طبق الراجح من الخبرين، وإما جعل الحكم مخيراً على طبق الخبرين المتعادلين.

وعليه، فعنى الترجيح من حيث الجهة جعل الحكم على طبق ما خالف العامة دون الموافق، لاجعل الحكم على طبق الموافق ثم حمله على التقية، فان مرجعه إلى التناقض، وهو: جعل الحكم على طبقه، وعدم جعل الحكم على طبقه، وحيث لا تعبد في مقطوعي الصدور، فلا يلزم من حمل الموافق على التقية ذلك المحذور.

توضيحه: إن الكلام له جهات، إحداها: من حيث أنه كلام صادر. وثانيها: من حيث تضمنه للحكم. وثالثها: من حيث كونه لبيان الواقع أولاً؟

والقطع بصدور الخبرين راجع إلى الجهة الأولى، فيبقى مجال لحمله على كونه لا لبيان الواقع، وما هو قابل للتعبد هي الجهة الثانية، فانه لا معنى له الا جعل الحكم، وأما الصدور بما هو فلا معنى للتعبد به.

ومن الواضح: أنه بعد فرض القطع بالصدور يبقى مجال للتعبد بعدم الحكم على طبقه، وأما مع فرض التعبد بالحكم، فلا مجال لحمله على أنه ليس لبيان الواقع، للتناقض.

هذا، وأنت خبير بأن مرجح ما أفاده (قدس سره) إلى دعوى التلازم بين عدم رجوع المرجح من حيث الجهة إلى المرجح من حيث الصدور، وتفرغ الحمل على التيقية على التعبد بالصدور، المستلزم للمحذور المذكور، مع أنه لا ملازمة بينهما.

بيانه: إن جعل الحكم الحقيقي الفعلي، إذا كان متوقفاً — في موقع الشك — على جهات مختلفة من الصدور، والظهور، وجهة الصدور، فلا بد من التعبد بجميع تلك الجهات، حتى تكون فعليته فعلية جعل الحكم الحقيقي الوحداني.

ومن الواضح: إن ملاك التعبد بالصدور غير ملاك التعبد بالظهور، وهما غير ملاك التعبد بجهة الصدور، والدليل على كل واحد غير الدليل على الآخر.

فإن ملاك التعبد بالصدور كونه خبر ثقة مثلاً، وملاك التعبد بالظهور كونه كاشفاً نوعياً، وملاك التعبد بموافقة الظاهر للمراد الجدي — دون أمر آخر — هو أن الغرض — الطبيعي العقلاني — بيان المراد الجدي بالمراد الاستعمالي.

وكما أن التلازم بين التعبد بالصدور والتعبد بالظهور لا يوجب الوحدة، ولا ينافي الاثنينية — ملاكاً ودليلاً — مع أنه لا يعقل التعبد بصدور ما لا تعبد بظهوره، ولا يعقل التعبد بظهور ما لا تعبد بصدوره، كذلك التلازم بين التعبد بالصدور، وكونه لبيان الحكم واقعاً — لا عدم كونه لبيانه — لا يوجب الاتحاد ملاكاً ودليلاً، ولا ينافي الاثنينية كذلك.

وإن كان مرجح جميع هذه التعبدات إلى جعل حكم حقيقي وحداني فعلي. فإن أريد الصدور من رجوع مرجح الجهة إلى مرجح هذا المعنى فهو لا ينافي التعدد ملاكاً ودليلاً، ولا يوجب الاتحاد المنافي للترتيب بين المرجحات وتفرغ بعضها على بعض.

وإن أريد الرجوع الحقيقي ملاكاً ودليلاً، فقد عرفت ما فيه. وأما التلازم المدعى بين عدم رجوع مرجح الجهة إلى مرجح الصدور، وكون الحمل على التيقية بعد التعبد بالصدور المستلزم للمحذور.

ففيه أولاً: إنه مبني على إرادة فعلية التعبد بالصدور — بقول مطلق — فانه المنافي للحمل على التيقية، لا التعبد من قبل الصدور.

وثانياً: إن مقتضى الاثنينية الفعلية وكون المرجحين في عرض واحد محذور التناقض، وأما إذا كان مرجح الجهة في طول مرجح الصدور فلا؛ إذ مع فرض رجحان الصدور يقدم الراجح صدوراً، ولا يلتفت إلى الراجح جهة، وإنما تصل النوبة إلى

رعاية مخالفة العامة، إذا لم يكن أحدهما راجحاً من حيث نفس الصدور، فلا يلزم المحذور هذا.

وأما المقام الثاني فتوضيح القول فيه: إن كون الصادر لبيان الحكم واقعاً—لا لتكثه أخرى— وإن كان مترتباً على فرض الصدور حقيقة أو تعبداً—ملاكاً— فإن الجهة من شؤون الصادر، ففيها لاصدور له لا يتصور كونه لبيان الحكم أو لغيره، كما أن أصل المرجحية فرع الحجية الاقتضائية الملاكية— كما مر مراراً— إلا أن المجدي— في المقام— هو التفرع والترتب في المرجحية، لا ترتب المرجحية على الحجية.

فلا بد من إقامة برهان على أن تأثير ملاك التعبد بالجهة مترتب على عدم تأثير ملاك التعبد بالصدور، أما لعدم وصول النوبة إليه— عقلاً، أو جعلاً— أو لتساورها في ملاك التعبد بالصدور، حتى إذا كان الخبر الموافق للعامة أعدل، وكان خبر الغير الأعدل مخالفاً لهم كان التأثير للأعدلية، دون مخالفة الآخر للعامة.

أما عدم وصول النوبة إلى تأثير ملاك التعبد بالجهة جعلاً، فبني على استفادة الترتيب من المقبولة^١ في مقام المرجحية، وهو أجنبي عن حديث تفرع جهة الصدور على أصل الصدور، بل لو كانت المقبولة على العكس من ذلك لقلنا بمقتضاها مع عدم الترتب الطبيعي.

وأما عدم وصول النوبة إليه عقلاً، فلا موهم له إلا حكومة دليل المرجح من حيث الصدور على دليل المرجح من حيث جهة الصدور.

بتقريب: إن مقتضى التعبد بصدور خبر الأعدل التعبد بعدم صدور خبر غير الأعدل، فيكون رافعاً لموضوع المرجح من حيث الجهة، إذ هو فرع الصدور المنفي بدليل مرجح الصدور. بخلاف دليل المرجح لجهة الصدور، فإن مقتضاه ليس التعبد بعدم صدور الموافق للعامة، بل بعدم كونه لبيان الحكم الواقعي، فلا يكون بلسانه رافعاً لموضوع التعبد بالصدور.

ويندفع بأن مقتضى دليل المرجح— من حيث الصدور— هو التعبد بصدور خبر الأعدل، لا التعبد بعدم صدور خبر غيره؛ لأن عدمه ليس من الآثار المترتبة عليه، حتى يكون من مقتضيات التعبد به.

مع أن عدم الصدور— في ذاته— ليس قابلاً للتعبد، بل لازم التعبد بصدور أحد

المتنافيين عدم التعبد بصدور الآخر، وهذا غير مانع عن إعمال دليل المرجح من حيث الجهة؛ لأن تفرعها لا يستدعي إلا كونه واحداً في نفسه لشرائط الحجية ذاتاً.

ومن الواضح: إن خبر غير الأعدل بحيث لو كان وحده لكان مما يؤخذ به، فلا يكون موضوع التعبد بالجهة مرفوعاً، لا بدليل المرجح للصدور، ولا بلازمه، كما أن التعبد بالجهة ليس مقتضاه حمل الآخر على التقية تعبداً؛ إذ ما هو قابل للتعبد سنخ الحكم، دون غيره، فليس مرجعه إلا إلى جعل الحكم المماثل على طبق المخالف للعامة دون الموافق، لا إلى التعبد بصدور الموافق تقية، فكلا الدليلين في عدم التعبد بالآخر متساويان.

[٥٥] قوله قدس سره: بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور... الخ^١

لا يخفى عليك ان ما أفاده الشيخ الاعظم (قدس سره) في قوله: (قلت لامعنى للتعبد إلى آخره)^٢ ليس في مقام إثبات تأخر رتبة المرجح من حيث الجهة عن المرجح من حيث الصدور، بل في مقام دفع توهم تقدم رتبة المرجح من حيث الجهة على المرجح من حيث الصدور المذكور في قوله (إن قلت إلى آخره) قياساً بالمرجح من حيث الدلالة.

وحاصل الدفع: إن التعبد فعلاً بالمتلائمين — بلحاظ قرينية أحدهما على الآخر — معقول، فلا تصل التوبة إلى إعمال المرجح الصدوري؛ فانه فرع التعارض — المفقود مع الملائمة بينهما — بخلاف التعبد فعلاً بالخبرين، المحمول أحدهما على صدوره لا لبيان الحكم الواقعي، فانه لا يعقل التعبد به.

ومنه يعلم: إن التعبد المنفي — هنا — هو التعبد الفعلي، كما أن التعبد المثبت — في مورد الترجيح من حيث الدلالة — أيضاً هو التعبد الفعلي.

نعم التعبد الملحوظ — في قبال القطع بالصدور لإعمال المرجح من حيث الجهة — هو التعبد الملاكي الاقتضائي. وكيف يعقل نسبة لزوم التعبد الفعلي بالخبرين — في مورد إعمال المرجح من حيث الجهة — إليه (قدس سره)، مع أن صريح كلامه (قدس سره) عدم إمكانه، فلا نقض بالمتكافئين، فانه أجنبى عن مورد كلامه، بل ملاك تقديم المرجح الصدوري تقدم رتبة الصدور على الجهة، لما مر في وجهه. وقد عرفت دفعه أيضاً.

[٥٦] قوله قدس سره: وأنت خبير بوضوح فساد برهانه... الخ^٣

(١) الكفاية ٢: ٤١٤.

(٢) الرسائل: ٤٦٨: الامر الخامس.

(٣) الكفاية ٢: ٤١٥.

مضافاً إلى أن مورد إعمال المرجحات التعبدية ما إذا كانت أمانة الصدور، أو أمانة جهة الصدور، فلا محالة يكون مجال لاحتمال عدم الصدور، أو احتمال الصدور لبيان الحكم الواقعي، وإلا فورد البرهان، وامتناع التعبد خارج عن مورد إعمال المرجح التعبدية، كما هو واضح.

وعن هذا المحقق — المشار إليه في المتن — تقريب تقديم المرجح الجهتي على المرجح الصدوري بطريق الأولوية.

ومحصله: إن قطعية الصدور لا تمنع عن حمل الموافق على التيقية، فالتعبد بالصدور أولى بعدم المنع من حمل الموافق على التيقية.

ويندفع: بما مر من أن قطعية الصدور لا تقتضي إلا صدور الكلام، لا الحكم الفعلي، فإن القطع بحكمين فعليين متنافيين غير معقول، بخلاف التعبد بالصدور، فإن صدور الكلام بما هو غير قابل للتعبد، بل باعتبار اشتماله على الحكم، ولا يعقل التعبد بالحكم وحمله على التيقية، فلا مساواة فضلاً عن الأولوية.

ومنه علم أنه لا فرق في هذا المحذور بين أن يكون كلا الخبرين مقطوعي الصدور، أو كان أحدهما قطعياً والآخر تعبدياً، فإن الموافق غير قابل للتعبد وحمله على التيقية، سواء كان في قبال القطعي، أو التعبدية.

وأما إذا كان القطعي موافقاً للعامة، والتعبدية مخالفاً لهم، فانما يؤخذ بالمخالف، ولا ينظر إلى المرجح صدوراً، لعدم مجال لإعمال المرجح صدوراً، حيث أن طرفه قطعي الصدور، ولا معنى لإعمال المرجح صدوراً إلا فيما إذا احتل عدم الصدور في المرجح، ومورد المزاخمة بين المرجح الصدوري، والمرجح الجهتي ما إذا كانا تعبديين صدوراً وجهة، لا ما إذا كان كلا الطرفين أو أحدهما قطعياً.

[٥٧] قوله قدس سره: موافقة الخبر لما يوجب الظن بمضمونه... الخ^٢

الترجيح بها — كما في المتن — لوجهين:

أحدهما — البناء على التعدي عن المرجحات المنصوصة، بتقريب: إن موافقة الكتاب مثلاً لا توجب إلا أقربية مضمون الموافق للكتاب للواقع، مع أن الكتاب أمانة مستقلة، لا توجب قوة دلالة أحد الخبرين، ولا قوة ملاك حجتيه، وبعد إلغاء خصوصية الكتاب تكون الشهرة الفتوائية المطابقة لمضمون أحد الخبرين أيضاً موجبة لأقربية ما يوافقها

(١) يحتمل سقط كلمة «لا» هنا.

(٢) الكفاية ٢: ٤١٧.

للواقع .

وثانيهما — قاعدة العمل بأقوى الدليلين، ومقتضى الجمود على ظاهرها، وإن كان أقوى دليلين دليل بما هو وكاشف، وكثير من المرجحات حتى المنصوصة منها لا توجب قوة الكشف والدلالة.

الا أن التأمل الصادق يشهد بأعم من ذلك، للزوم الاقتصاد في مورد القاعدة حينئذ على النص والظاهر، واللاظهر والظاهر، فانها مورد قوة الكشف والدلالة، بل المراد أقوى دليلين بأبي وجه كان، سواء كان من حيث ملاك حجتيه ودليليته، كالأعدلية والأورعية والاصدية، أو من حيث دلالتة وكاشفيته، كالأظهر مثلاً، وكالمنقول باللفظ في قبال المنقول بالمعنى، أو من حيث مضمونه كالموافقة للكتاب، والمخالفة للعامة، والمطابقة للشهرة الفتوائية، فانه إذا لوحظ فناء الدال في مدلوله، كان الخبر موصوفاً بالأقربية إلى الواقع، لكون مضمونه أقرب إلى الواقع.

بل يمكن أن يقال: إن الشهرة الفتوائية إذا كانت مستندة إلى أحد الخبرين — مع ظفر المشهور بمعارضه — من دون وجه للجمع الدلالي، تكون كاشفة عن وجود أحد المرجحات المنصوصة فيه، إذا كان بناؤهم على عدم التعدي، أو عن أقربيه مضمونه — عندهم — إلى الواقع، إذا كان بناؤهم على التعدي.

إلا أنه، إنما يجدي إذا كان كاشفاً قطعياً عن ذلك، وإلا فجرد الظن بالمرجح — بالمعنى الاخص أو الاعم — يحتاج إلى دليل على لزوم اتباعه في المرجحية.

[٥٨] قوله قدس سره: والصدق واقعاً لا يكاد يعتبر... الخ^١

حتى يكون لازم الظن — بصدق الموافق، والظن بكذب المخالف — الظن بحجية الأول، والظن بعدم حجية الآخر، إلا أنه تقدم منه (رحمه الله) في ذيل الأخبار العلاجية ما ينافي هذا الكلام^٢، وإن كان الحق ما أفاده (قدس سره) هنا، كما نبهنا عليه هناك .

[٥٩] قوله قدس سره: ضرورة إن استعماله في ترجيح... الخ^٣

يمكن أن يقال: إن معنى (إن دين الله لا يصاب بالعقول)^٤ هو أن مثل القياس لا يكون طريقاً شرعياً، وواسطة في إثبات حكم من الأحكام — فرعياً كان أو أصولياً —

(١) الكفاية ٢: ٤١٧.

(٢) راجع الكفاية ٢: ٣٩٣-٣٩٥، والتعليق ٢١ من هذا الكتاب.

(٣) الكفاية ٢: ٤١٨.

(٤) بحار الأنوار ٢: الباب ٣٤ من كتاب العلم: ٣٠٣: حديث ٤١.

ومقتضاه إن الظن القياسي لا يثبت به شرعاً وجوب، ولا حرمة، ولا حجية، ولا مرجحية، وهنا كذلك؛ إذ الحكم الفرعي من الوجوب والحرمة يثبت بالخبر الموافق، ومرجحية الظن القياسي يثبت بأدلة الترجيح المتكفلة أمرحجية كل ما يوجب الأقرية إلى الواقع؛ فليس القياس واسطة في إثبات حكم ديني - فرعي أو أصولي - حتى يقال: إن دين الله لا يصاب بالعقول.

نعم: كما إن الأدلة المانعة - عن العمل بالقياس - توجب خروج الظن القياسي عن تحت الدليل الدال على حجية كل ظن، كذلك توجب خروجه عن تحت أدلة الترجيح بكل ما يوجب الأقرية إلى الواقع، فكما ليس له الحجية، كذلك ليس له المرجحية.

ولا يجدي دعوى الفرق بأن نسبة أدلة الترجيح إلى دليل المنع عن القياس بالعموم من وجه، بخلاف دليل الحجية، فإن النسبة بينها وبين دليل المنع بالعموم المطلق. وذلك بعد التسليم، وعدم كون دليل المنع أظهر من دليل الترجيح، نقول: إن مقتضى القاعدة التساقط في مادة الاجتماع، فلا دليل على الترجيح بالظن القياسي.

[٦٠] قوله قدس سره: فالمعارض المخالف لأحدهما إن كانت ... الخ^١

توضيح المقام: إن مخالفة الخبر للكتاب، إما بالتباين أو بالعموم والخصوص المطلق، أو بالعموم من وجه؛ فإن كانت بنحو التباين فهما:

تارة متفاوتان بالنصوصية والظهور، فيقدم النص والأظهر - سواء كان الكتاب نصاً أو أظهر، أو كان الخبر كذلك؛ فإن حل الظاهر على النص والظاهر بمقتضى القاعدة العرفية في باب المحاروات لا يختص بشي، وعليه، فالخبر المخالف الذي هو مقدم في حد ذاته لنصوصيته أو أظهريته لا يطرح لمخالفته مع الكتاب، لو كان وحده.

إنما الكلام في ابتلائه بمزاحم مثله في النصوصية والظهور، ومقتضى القاعدة الأولية التساقط، وإن كانت النتيجة مع الموافق عملاً.

وأما بمقتضى أدلة الترجيح، فاللازم تقديم الخبر الموافق لظاهر الكتاب، بل لعله القدر المتيقن من مورد الترجيح. فتدبر.

وأما إذا كان الكتاب نصاً، أو أظهر من المخالف، فهو مورد سقوط المخالف عن الحجية رأساً، بحيث لو كان وحده ما صح الأخذ به، فانه القدر المتيقن من الأخبار

الدالة على أنه زخرف وباطل؛ وقد مر^١ أنه من باب تمييز الحججة عن اللاحجة، لا من باب الترجيح بموافقة الكتاب.

وتوهم أن مثله عديم المورد، أو قليلاً جداً، فلا معنى لحمل أخبار كونه زخرفاً وباطلاً عليه، مدفوع: بأن قلته أو عدمه إنما هو بعد تهذيب الأخبار، وتنقيحها عن مثله، وإلا كان مثله كثيراً عند صدور هذه الأخبار.

ودعوى أن جعل ما يخالف نص الكتاب لا يكاد يصدر من عاقل، حيث لا يترتب عليه الغرض. مدفوعة بأن الغرض من جعله ودسه في الأخبار ليس الأخذ به، بل لإسناد الأباطيل إليهم — عليهم السلام — وصرف الناس عنهم — عليهم السلام —.

وأخرى: متساويان في النصوصية والظهور، فان كانا نصين، فهو من موارد كونه زخرفاً وباطلاً، وبلحاظ معارضته بالخبر الموافق من موارد تمييز الحججة عن اللاحجة كما مر.

وإن كانا ظاهرين، فان كان المخالف وحده، فهو غير داخل في مورد الترجيح موضوعاً؛ لعدم المقابل له، كما أنه لا يعمه ما دل على أنه زخرف وباطل، لأن ورود ما ينافي بظاهرها ظاهر القرآن غير عزيز، بل أغلب التفسير الواردة التي لا يساعدها ظاهر الكتاب كذلك.

نعم إذا كان في قبالة خبر دخل في مورد الترجيح بموافقة الكتاب، وبابه باب ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى بوجود مزية لها، وهي الموافقة لظاهر الكتاب هذا.

وإن كانت المخالفة بنحو العموم والخصوص المطلق، فالخاص بحيث لو كان وحده يؤخذ به ويخص به عموم الكتاب. ولا يعد مخالفاً للكتاب، ليندرج تحت ما دل على أنه زخرف وباطل، كما مر في رواية العيون.

نعم حيث كان في قبالة خبر معارض له، فلا بد من تقديم الموافق، لكونه ذا مزية بموافقه لظاهر الكتاب، وبابه باب ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى.

ولا وجه لدعوى أن أدلة الترجيح كالمقبولة والمرفوعة، وأدلة العرض على الكتاب كلها من باب تمييز الحججة عن اللاحجة، فانها تفرغان عن لسان واحد. وذلك لخلو المقبولة والمرفوعة عن مثل تلك التعبيرات، بل ظاهرهما إن الخبر بحيث لو كان وحده لأخذه، وإن لم يوافق الكتاب.

وإن كانت المخالفة بنحو العموم من وجه، فالأمر من حيث القاعدة، وفرض انفراد المخالف ما يقتضيه غير هذا المورد، ولا يشمل أدلة العرض على الكتاب، إذ ليس في المخالف إلا المخالفة لظاهر الكتاب عموماً، وهو غير عزيز، ومن حيث الترجيح بموافقة الكتاب يؤخذ بالخبر الموافق، لمكان مزية الموافقة لظاهر الكتاب.

ومن جميع ما ذكرنا تبين مواقع النظر في ما أفاده (قدس سره) في الصور الثلاث، فتأمل جيداً.

الاجتهاد والتقليد

[٦١] قوله قدس سره: ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم ... الخ (١).

بل المناسب لمفهومه هو استنباط الحكم من دليله وهو لا يكون الآ عن ملكة. فالمجتهد هو المستنبط عن ملكة. وهو موضوع الاحكام باعتبار انطباق عنوان الفقيه والعارف بالاحكام عليه، لا انه من الملكات، واستفادة الحكم من اثارها - كما في ملكة العدالة والشجاعة والسخاوة-.

كما انه تختلف هذه القوة مع سائر الملكات بحصول تلك الملكات - احيانا- من الافعال المسانخة لآثارها التي تكون تلك الملكات مصادرها، بخلاف القوة على الاستنباط فانها تحصل دائما بسبب معرفة العلوم التي يتوقف عليها الاستنباط، لا بنفس الاستنباط، فانه يستحيل بلا قوة عليه.

ولا يخفى انه ليست ملكة الاستنباط الآ تلك القوة الحاصلة من معرفة ما ذكر، لا قوة اخرى تسمى بالقوة القدسية وانها نور يقذفه الله في قلب من يشاء، فان الاجتهاد - بمعنى: استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم- ممكن الحصول للعادل، والفاسق والمؤمن والمنافق، لتسببه عن اعمال القوة النظرية الحاصلة من اتقان العلوم النظرية الدخيلة في تحصيل الحجة على الحكم، من دون حاجة الى قوة قدسية الهية أو قذف نور منه تعالى في قلب المستنبط، وان كان كل قوة

وكمال علمي أو عملي منه تعالى.

وتفاوت إرباب العلوم النظرية في جودة الاستنباط وسرعته من ناحية
جودة الفهم واتقان المقدمات.

نعم تزيد هذه القوة باعمالها في الاستنباط كما في سائر الملكات فتدبر.

[٦٢] قوله قدس سره: فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به ... الخ^(١).

قد عرفت أنفأ أن الاجتهاد عمل يحصل من القوة المزبورة، لانفسها، ألا أن
المطلق منه - اصطلاحاً - في قبال التجزيء ليس الآ بالمعنى المذكور، لوضوح أن
المقتدر على استنباط الكل ولو لم يستنبط الآ البعض مجتهد مطلق لا متجز.

وليعلم أن المجتهد - بعنوانه - لم يقع موضوعاً للحكم في آية ولا في رواية، بل
الموضوع في الروايات هو الفقيه^(٢) والراوي^(٣) ومن يعرف احكامهم^(٤)
عليهم السلام أو شيئاً منها^(٥).

ولجمع رواية في هذا الباب مقبولة عمر بن حنظلة حيث قال عليه السلام:
ينظر الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف
احكامنا فليرضوا به حكماً الخبر^(٦).

فانه ربما امكن ان يقال انه مخصوص بالمجتهد اصطلاحاً، نظراً الى قوله
عليه السلام: (ونظر في حلالنا وحرامنا) فان النظر في الشيء هو النظر العلمي في
قبال: النظر الى الشيء، فانه بمعنى الرؤية والابصار، ولذا ورد في حكاية الخليل
عليه السلام ان المراد من قوله تعالى: « فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم »^(٧)
هو النظر في مقتضياتها واثارها، لا النظر اليها بابصارها.

(١) الكفاية ٢: ٤٢٣.

(٢) انظر الوسائل ١٨: ٩٤ حديث ٢٠.

(٣) انظر الوسائل ١٨: ١٠١: حديث ٩.

(٤) انظر المقبولة الآتية.

(٥) انظر الوسائل ١٨: ٤: حديث ٥.

(٦) الوسائل ١٨: ٩٨: باب ١١ من ابواب صفات القاضي: حديث ١.

(٧) الصافات: ٨٨.

وعليه فالمراد من المقبولة - والله تعالى اعلم -: ان القاضي يجب ان يكون من يستند في قضائه اليه، بروايته عنا، وحيث ان الرواية تجامع عدم الدراية - ولذا ورد عنهم عليهم السلام رب حامل فقه وليس بفقير - أو الى من هو افقه منه (١) - فلذا قال عليه السلام: (ونظر في حللنا وحرماننا) وحيث ان النظر فيهما يجامع عدم التمكن من تطبيق الكليات على مواردنا فلذا قال عليه السلام: (وعرف احكامنا) ولم يقل: وعلم احكامنا، اذ العلم لا يتعلق الآ بالكلي، والمعرفة تتعلق بالشخصي. ولو قلنا ان المعرفة اعم فالوجه بالترتب المزبور ان النظر في مضمون الرواية ربما يجامع عدم الوقوف التام على المرام كما يقال نظرت في كتاب كذا وتأملته ولم تحصل معناه.

ثم اعلم ان المعتبر في موضوع تلك الاحكام مجرد صدق الفقيه والعارف بالاحكام، ومن الواضح ان العارف بها بمجرد السماع من المعصوم عليه السلام شفاهاً من دون اعمال قوة نظرية في تحصيل معرفتها - كجمل الرواة دون اجلائهم - مما لا يريب في ترتب الاحكام المزبورة عليه وان لم يصدق عليه عنوان المجتهد. نعم في زمان الغيبة لا يمكن تحصيل المعرفة باحكامهم عليهم السلام الآ بواسطة اعمال القوة النظرية، فيلازم الفقاهاة والمعرفة للاجتهاد بمعنى الاستنباط عن ملكة.

انما الاشكال في صدق الفقاهاة والمعرفة على علم المقلد ومعرفته بعد اخذ الفتوى من المفتي، نظرا الى حجية رأى المفتي على المستفتي كحجية الرواية على المفتي.

فكما ان مقتضى حجتيه الخبر جعل الحكم المماثل على طبق ما اخبر به الراوي، كذلك مقتضى حجتيه الرأي على المقلد جعل الحكم المماثل على طبق ما يفق به.

وكما ان المجتهد يعلم الحكم الفعلي لحجتيه مدركه عليه كذلك المقلد يعلم الحكم الفعلي لحجتيه الفتوى عليه.

ودعوى سلب العلم والمعرفة في مرحلة التقليد - فيقال انه ليس بعالم بل

(١) الوسائل ١٨: ٦٣: باب ٨ من ابواب صفات القاضي: حديث ٤٣ و ٤٤.

اخذه تقليداً من فلان- صادقة فيما لا دليل على حجية رأيه وقوله، كال تقليد المذموم في الايات والروايات.

الآ ان يقال ان المقلد ليس بعالم بقول مطلق عند العرف، بل عالم بحكمه في رأى مجتهد، ولذا لا يكون رجوع الجاهل الى مثله في سائر المقامات من باب الرجوع الى العالم واهل الخبرة بل من باب الرجوع الى الناقل لما علمه من اهله اذا كان ثقة في نقله فتدبر جيداً.

[٦٣] قوله قدس سره: وادلة جواز التقليد انما دلت على جواز ... الخ (١).

يمكن ان يقال يصدق العلم والمعرفة على مجرد قيام الحجة شرعاً أو عرفاً أو عقلاً على احكامهم عليهم السلام، كما يشهد له اطلاق المعرفة على مجرد الاستفادة من الظواهر في قوله عليه السلام (يعرف هذا واشباهه من كتاب الله) (٢) وقوله عليه السلام (انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا) (٣) اذ ليس هناك بحسب المتعارف الآ الاستفادة من ظاهر الكتاب وظاهر كلامهم عليهم السلام، مع وضوح ان حجية الظاهر ببناء العرف ليس بمعنى جعل الحكم المماثل حتى يتحقق هناك العلم الحقيقي بالحكم الفعلي، بل بمعنى صحة المواخذة على مخالفته وتنجز الواقع به.

وهكذا الامر اذا قلنا بان الخبر حجة ببناء العقلاء، فانه ليس منهم الآ صحة الاحتجاج به لاجل الحكم المماثل منهم.

ومنه يتبين ان المعرفة في قوله عليه السلام (وعرف احكامنا) بعد قوله عليه السلام (روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا) باعتبار منجزية الخبر بسنده ودلالته للواقع. فهو عارف بالاحكام لقيام الحجة سنداً ودلالة عنده على الاحكام. بل الظاهر من قوله تعالى «فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون» (٤) هو

(١) الكفاية ٢: ٤٢٤.

(٢) الوسائل ١: ٣٢٧: باب ٣٩ من ابواب الوضوء: حديث ٥.

(٣) الوسائل ١٨: ٨٤: باب ٩ من صفات القاضي: حديث ٢٧.

(٤) الانبياء: ٧ والنحل: ٤٣.

الامر بالسؤال لكي يعلموا بالجواب، لا بأمر اخرما وراء الجواب. وليس صدق العلم على الجواب الآ باعتبار حجيته سنداً ودلالة.

فالمعلوم بالجواب هو ما سئل عنه، لا الحكم المماثل له، ولذا قلنا بان الاية دليل حجية الفتوى والرواية.

وعليه فالمراد بالعلم بالحكم ومعرفته قيام الحجة القاطعة للمعذر عليه - سواء كانت حجة من قبلهم عليهم السلام أو من العرف أو من العقلاء -.

ومنه تعرف انه لاحاجة الى تكلف ارادة العلم بموارد قيام الحجة على احكامهم من العلم بها، فان الظاهر من المقبولة وشبهها معرفة احكامهم عليهم السلام، لا معرفة موارد قيام الحجة عليها.

[٦٤] قوله قدس سره: وقضية مقدمات الانسداد ليست ... الخ^(١).

تحقيق المقام وتنقيح المرام ان الاحكام تختلف، فبعضها يختص بالمجتهد كجواز الافتاء ونفوذ القضاء، وبعضها الاخر وان كان يعم المجتهد والمقلد لكنه اخذ في موضوعه ما يوجب عدم فعلية الحكم الآ بالنسبة الى المجتهد، كوجوب تصديق العادل، ووجوب الاخذ بالراجح من الخبرين، والتخيير بين المتساويين منهما، وحرمة نقض اليقين بالشك.

فان المجتهد هو الذي جاءه النبأ، وهو الذي جاءه الحديثان المتعارضان، وهو الذي يقن بالحكم الكلي وشك في بقائه، دون المقلد الغافل عن كل ذلك. فحينئذ ان كان للحكم المزبور مساس عملا بالمجتهد صار الحكم بفعلية عنوان موضوعه فعليا في حق المجتهد، وان لم يكن له مساس عملا به بل بمقلده فلا معنى لفعلية الحكم بالاضافة الى المجتهد اذ ليس له تصديق عملي ولا نقض عملي.

بل المجتهد بأدلة جواز الافتاء والتقليد نائب عن المقلد الذي للحكم مساس به عملا، فالنبأ الذي له مساس بالمقلد يكون وروده على المجتهد بمنزلة وروده على المقلد وهكذا، ويكون فتوى من جاءه النبأ متما لفعلية الحكم في حق المقلد، فالمجتهد وان كان من حيث انه جاءه النبأ محكوماً بالتصديق الآ انه محكوم

به عنوانا والمقلد محكوم به لبا، وهكذا يكون المجتهد مكلفا بإبقاء اليقين عنوانا والمقلد مكلفاً به لبا. هذا بناء على جعل الحكم المماثل.

واما بناء على تنجيز الواقع فنقول: ان قيام المنجز عند المجتهد بأدلة جواز التقليد بمنزلة قيامه عند المقلد، فالفتوى متمم لمنجزية الخبر مثلا للواقع على المقلد. ومنه يعرف حال الحجة العقلية والاصول العقلية التي ليس شأنها الآ المنجزية أو المعذرية، فان المقلد العامي حيث انه لاخبرة له بمحقاتها ومجارها وموارد تطبيقها على مصاديقها وإمكان تصرف الشارع في مواردنا نفيًا واثباتًا فلذا انيط كل ذلك بنظر المجتهد بأدلة جواز التقليد في كل حكم كلي واقعي أو ظاهري.

واما فرض استقلال عقل العامي بخلاف ما استقل به عقل المجتهد فهو كفرض قطع العامي بالحكم على خلاف قطع المجتهد به، فانه وان كان المتبع عقله وقطعه، الآ انه اجنبي عما نحن فيه من لزوم التقليد في ما لا طريق للمقلد اليه. نعم يمكن الخدشة في قصور دليل التقليد - كالمقبولة^(١) - عن شموله لمعرفة الحكم بالمعنى الاعم من قيام الحجة الشرعية والعقلية، نظراً الى انها غير منبعثة عن رواياتهم.

مع اقتضاء الترتيب المذكور في المقبولة كون معرفة الاحكام عقيب النظر في الحلال والحرام منبعثة عن الروايات الواردة عنهم عليهم السلام، ولا منافاة بين كون الظن بالحكم - سواء كان متعلقا بالواقع أو بمؤدى الطريق - حجة عقلا على الظان أو حجة شرعا بنحو الاستكشاف من مقدمات الانسداد، وكون مثله غير مشمول للمقبولة لعدم كون هذه المعرفة بالمعنى الاعم ناشئة من الرواية، والمعرفة التي انيطت بها حجية الفتوى معرفة خاصة. وهذا غير كون الرجوع الى مثله من باب رجوع الجاهل الى الجاهل لا الى العالم، فانه يندفع بالتوسعة في المعرفة.

الآ ان التقليد منوط بمعرفة خاصة لا بمطلق المعرفة، لكنه بعد لزوم التعدي الى المعرفة الحاصلة من ظواهر الكتاب ومن الاجماع المحصل يعلم ان الفرض كونه

(١) الوسائل ١٨: ٩٩: باب ١١ من صفات القاضي: حديث ١

عارفا باحكامهم عليهم السلام، وان ذكر رواية الحديث لكونها الغالب من طرق معرفة الاحكام، وانه في قبال الاستناد الى القياس والاستحسان المعمول عند العامة. والله اعلم.

[٦٥] قوله قدس سره: ولو سلم ان قضيتها كون الظن المطلق ... الخ (١).

نظرا الى انه ظن خاص بالاضافة الى الظان لا الى غيره.

ويندفع بان الغرض ان كان مانعية قيامه به عن شمول ادلة التقليد له فاليقين والشك في الحكم الكلي ايضا كذلك، فكما ان يقين المجتهد وشكه بمنزلة يقين المقلد وشكه بأدلة جواز التقليد كذلك ظنه بالحكم الكلي المفروض كونه حجة شرعا بمنزلة ظن المقلد به بأدلة التقليد، وان كان قصور المقدمات عن شمولها لحجية الظن على غيرالظان فهو مسلم الآ ان المعمم له والتمم لحجيته بالنسبة الى المقلد ادلة التقليد كما ان الاستصحاب المتقوم باليقين والشك كذلك.

والتحقيق ان مورد التقليد عنده قدس سره ما اذا علم بالحكم ليكون التقليد من باب رجوع الجاهل الى العالم، وحيث انه في الظن الانسدادي بناء على الحكومة لا علم بالحكم - حيث لاحكم مماثل لما ظن به من الحكم - فلا معنى للتقليد.

واما بناء على الكشف واستكشاف حجية الظن شرعا فقتضاه جعل الحكم المماثل على طبق المظنون، فيتحقق مورد التقليد، ويكون الرجوع حينئذ من باب رجوع الجاهل الى العالم لا الى الجاهل، كما في الحكومة، ولا موجب لعدم شمول ادلة التقليد الآ قيام الظن بالمجتهد وقصور دليل جواز التقليد عن شمول الظن الذي يختص بالظان.

ولا يقاس بالخبر، فانه حجة على الكل، والمجتهد يكون له خصوصية الظفر بالحجة عليه وعلى مقلده، فلا قصور من هذه الحيشية لإدلة التقليد وشمولها لمثله. بخلاف الظن القائم بالظان، فانه حجة على من تحقق له الظن وهو المجتهد

فقط .

والجواب - بعد النقض بالاستصحاب المتقوم باليقين والشكك القائمين بالمجتهد مع انه لم يستشكل فيه - هو ان المقدمات تقتضي حجية الظن المتعلق بالحكم، فاذا تعلق الظن بحكم الغير وكان على طبقه حكم مماثل لمجموع فلا مانع من شمول ادلة التقليد له . ومع تمامية المقدمات بالاضافة الى مثل هذا الظن لا موجب لعدم حجيته والاقتصار على الظن المتعلق بحكم نفسه بملاحظة قيام الظن به، فان قيامه به لا يقتضي عدم كونه حجة على حكم الله تعالى في حق الغير . ولعله اشار قدس سره الى بعض ما ذكرنا بالامر بالتأمل فتدبر .

[٦٦] قوله قدس سره : نعم الآ انه عالم بموارد قيام الحجة ... الخ (١) .
 قد مر ان الظاهر من المقبولة ان يكون المرجع عارفاً باحكامهم عليهم السلام، لا عارفاً بموارد قيام الحجة على احكامهم عليهم السلام، فتفسير المعرفة بالحجة القاطعة للعدر اولي من التصرف المزبور . وما هو المسلم عند العقلاء ليس الآ رجوع من ليس له الحجة الى من له الحجة، لا خصوص الجاهل الى العالم .

[٦٧] قوله قدس سره : رجوعه اليه فيها انما هو لاجل ... الخ (٢) .
 إلا انه يجدي بعد فرض الشك مثلاً من المقلد، غاية الامر [ان] عجزه الفحص عما يوجب زوال شكه يقتضي الرجوع الى القادر .
 واما مع عدم الالتفات منه فلا موضوع للاصل الجاري في حقه حتى يكون له الرجوع الى من كان قادراً على ما يوجب استقرار شكه، بل الحق فيه ما مر (٣) .
 فراجع .

• • •

(١) الكفاية ٢ : ٤٢٥

(٢) الكفاية ٢ : ٤٢٦

(٣) من انه من باب النية، لارجوع الجاهل الى العالم . التعليقة ٦٤

[٦٨] قوله قدس سره: الآ ان يدعى عدم القول بالفصل ... الخ (١).

وانما لم يدع ذلك في التقليد، لأن ملاكه الرجوع الى العالم، فلا معنى للحاق غيره به، بخلاف نفوذ الحكم فانه ليس بذلك الملاك، بل بملاك تعبدى يقبل التوسعة والتضييق، اذ ليس في البين الآ ظهور (عرف احكامنا) في المعرفة الحقيقية، وبعدم القول بالفصل يعلم ان الملاك اوسع، وانه مجرد الحاجة على الحكم.

الآ انك قد عرفت عدم الحاجة في التوسعة الى عدم القول بالفصل.

[٦٩] قوله قدس سره: الآ ان يقال بكفاية انفتاح باب العلم ... الخ (٢).

هذا ايضا لما ذكرنا من ان ملاك جواز التقليد اذا كان رجوع الجاهل الى العالم فعلمه بغير مورد التقليد لا يعقل ان يكون محققا لرجوع الجاهل الى العالم في مورد الرجوع اليه.

بخلاف علمه بجملة من الاحكام فانه يمكن ان يكون مناطا لنفوذ قضائه وان لم يكن له علم حقيقة ببقية الاحكام.

نعم اذا كان مورد النزاع شبة حكمية فلعلمه ومعرفته دخل في نفوذ قضائه في موردها، وظاهر المقبولة (٣) التي امر فيها بالرجوع الى مستند الحكمين ذلك ايضا.

فالمراد من قوله عليه السلام اذا حكم بحكمتنا - بضميمة صدرها -: انه اذا حكم بما عرفه من احكامنا، فلا يشمل ما اذا لم يكن له طريق الى حكمهم عليهم السلام، فلا بد من الجواب بصدق المعرفة كلية على قيام الحاجة على احكامهم عليهم السلام.

مع امكان دعوى ان المراد: اذا قضى بقضائنا، اي بالموازن الثابتة عندنا

(١) الكفاية ٢: ٤٢٦

(٢) الكفاية ٢: ٤٢٦

(٣) الوسائل ١٨: ٩٩: حديث ١

لفصل الخصومة في مقام الحكومة، فلا نظر له الى ان المتعلق للقضاء ما عرفه من احكامهم عليهم السلام.

واما ما في المتن بتوجيهه الى ان حكم مثله حكمهم عليهم السلام، حيث انه منصوب منهم، فهو يناسب ارادة القضاء من مدخول الباء، لا المقضى به، وهو خلاف الظاهر.

وبالجملة فرق بين ان يقال قضائه قضائهم عليهم السلام حيث انه من قبلهم عليهم السلام، وان يقال ما قضى به منهم، فانه لا يكون الا بما عرفه من احكامهم عليهم السلام التي وقع عليها القضاء، فتدبر.

[٧٠] قوله قدس سره: بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة ... الخ^(١).

لا يخفى عليك ان محذور الطفرة لا يدور مدار كون الملكة المطلقة متفاوتة مع غيرها بالشدّة والضعف، وحصول المرتبة الشديدة مسبقاً بحصول المرتبة الضعيفة، والآ لزم الطفرة، بل لو كانت متفاوتة بالزيادة والنقص - كما هو الحق - لزم المحذور المزبور، لحصول الزيادة بالتدرّج عادة، فيلزم الطفرة مع عدم سبق الزائد بالنقص.

واما انهما متفاوتتان بالزيادة والنقص فلان معرفة كل علم من العلوم النظرية توجب قدرة على استنباط طائفة من الاحكام المناسبة لتلك المبادئ، - كالاحكام المتوقفة على المبادئ العقلية، أو المتوقفة على المبادئ اللفظية - فالقدرة الحاصلة على استنباط طائفة غير القدرة الحاصلة على استنباط طائفة اخرى، لا ان معرفة بعض المبادئ توجب اشتداد القدرة الحاصلة بسبب مبادى اخرى، والاقوائية كما تكون بالشدّة والضعف كذلك بالزيادة والنقص، فان التشكيك غير الاشتداد، وما يختص بالشدّة والضعف هو الاشتداد الذي هو الحركة من حد الى حد.

وعليه فليس التجزىء منافياً لبساطة الملكة، بتوهم ان البسيط لا يتجزىء

ولا يتبعض، فان كل قدرة بسيطة، وزيادتها توجب تعدد البسط، لا تبعض البسط.

ويمكن ان يقال ان النفس بالاضافة الى معقولاتها كالمادة بالنسبة الى الصورة. فالنفس - بحسب الفطرة الالهية - عقل هيولاني، وصيرورتها عقلا بالفعل بمعدت لذلك، فعدم التعقل بالفعل لا لعدم قابلية النفس، بل لعدم السبب أو المعد.

كما ان القوة البدنية المنبثة في العضلات قوة على كل ما يناسب تلك العضلة من قبض وبسط، ومعرفة الكتابة والخياطة لا توجب شدة قوة اليد ولا زيادتها، بل معدة لتأثير السبب وصيرورة ما بالقوة فعليا، فكذا معرفة العلوم النظرية معدة لفعلية الاستنباط وصيرورة العقل الهيولاني - بالاضافة الى الاحكام الشرعية - عقلا بالفعل، لا انها تحدث في النفس قوة على معرفة تلك الاحكام، أو اشتداد قوتها أو زيادتها، فليس ما وراء النفس - التي هي عقل هيولاني بحسب فطرتها - ملكة اخرى ليقال انها بسيطة وان البسيط لا يتجزئ، أو انها مسبوقه بالضعف أو النقص لئلا يلزم الطفرة. وهذا طور اخر من الكلام وبالله الاعتصام.

[٧١] قوله قدس سره: الآ ان قضية ادلة المدارك ... الخ^(١).

فانه الذي جاءه النبأ، أو تيقن فشك، أو جاءه الحديثان المتعارضان، والمفروض قدرته على الأخذ به ودفن معارضاته.

وعدم قدرته على امر اخر اجنبي عن معرفة هذه الاحكام، غير ضائر بفعلية الاستنباط في مفروض المقام، فلما وجب لاختصاصه بالمطلق القادر على استنباط بقية الاحكام مع فرض عدم الارتباط بينهما كما لا يخفى.

• • •

[٧٢] قوله قدس سره: وهو ايضا محل الاشكال ... الخ^(١).

لا يخفى ان قضية الفطرة والسيرة الآتيتين^(٢) لا يعقل اختلافها بعد ما هو المعلوم من ملاكها، وهو كون الشخص عالما في ما يرجع اليه، سواء علم غيره مما لا دخل له به ام لا.

واما الادلة اللفظية فتحقيق الحال فيها: ان المأخوذ في موضوعها عنوان الفقيه والعارف بالاحكام، ولازمه اعتبار مقدار من الفقاهاة والمعرفة بحيث يصدق على المرجع انه فقيه وعارف بالاحكام.

فربما يكون ذا ملكة مطلقة ولا يجوز تقليده لعدم استنباط الحكم رأسا او بمقدار غير معتد به، وربما لا يكون ذا ملكة مطلقة لكنه قد استنبط مقدارا معتدا به بحيث يصدق عليه انه فقيه أو عارف بالاحكام فيجوز تقليده، لصدق عنوان اخذ في موضوع دليل الرجوع اليه.

فعدم وجدان ملكة استنباط باقي الاحكام لا يخجل بصدق الفقيه والعارف، كما ان وجدان ملكة الكل لا يجدي في صدق الفقيه والعارف.

ودعوى ان الملكة المطلقة لا تحصل عادة الا بعد مزاولة استنباط جملة معتد بها من الاحكام، فالملكة المطلقة ملازمة لصدق الفقيه والعارف، دون ملكة البعض.

مدفوعة بان ملكة استنباط كل حكم لا بد من حصولها قبله، وملكة استنباط غيره لا يعقل حصولها عن استنباط الاجنبي عنه، بل عن العلوم التي هي كالمباديء لها، فما استنبطه صاحب الملكة المطلقة ليس عن ملكة مطلقة. فلا حصول الملكة المطلقة بمزاولة الاستنباط، ولا استنباط مثله عن ملكة مطلقة، فبعد فرض فعلية الاستنباط بمقدار معتد به يكون المطلق والمتجزئ على حد سواء، كما انه مع عدمها كذلك. فتدبر جيدا.

فان قلت اذا كان صاحب الملكة المطلقة - مع عدم الاستنباط بمقدار معتد

(١) الكفاية ٢: ٤٢٨

(٢) السيرة في التعليقة ٧٨ والفطرة في التعليقة ٧٩

به- لا يصلح للمرجعية فيجوز له التقليد في عمل نفسه ايضاً؛ فانه غير مجتهد اي غير مستنبط عن ملكة بالمقدار اللازم، مع ان المعروف عدم جواز التقليد له، وتعتين الاجتهاد عليه.

قلت دليل الصلوح للمرجعية غير دليل جواز التقليد. فالمرجع يجب ان يكون فقيها وعارفاً، واما من لم يكن فقيها ولا عارفاً يجب عليه التقليد ام لا؟ فهو امر اخر. وقد حققنا في محله ان من يتمكن من الاستناد الى الحجة يصح توجه الاحكام اليه، ولا يجوز له الاستناد الى من له الحجة. ولعلنا نتكلم فيه ان شاء الله تعالى في مباحث التقليد.

[٧٣] قوله قدس سره : واما جواز حكومته وفصل خصوصته فأشكل ... الخ (١).

وجه كونه أشكل وجود مثل الفطرة والسيرة في مرحلة التقليد، دون الحكومة.

وقد عرفت ان صدق المعرفة والفقاهة - بمقدار معتد به - لازم على اي حال، وبعد صدقه فاعتبار ملكة بقية الاحكام بلا موجب، كما لا موجب للاكتفاء بمجرد الملكة المطلقة عن مقدار معتد به من المعرفة، خصوصاً في الحكومة التي ينحصر دليلها في التعبد. وظاهر قوله عليه السلام (عرف احكامنا) فعلية المعرفة، لا قوة معرفتها كما هو واضح.

ولا يخفى ان مشهورة ابي خديجة (٢) ليست بأوسع دائرة من المقبولة (٣) بتوهم قوله عليه السلام (يعلم شيئاً من قضايانا او من قضائنا) - على اختلاف النسخ - فان المراد معرفة شيء معتد به لا معرفة قضاء واحد. وتوهم ان حرف الابتداء للبيان لا للتبعيض، فلا بد من معرفة جميع قضايانهم لا مقداراً معتداً به، أو معرفة طبيعي قضائهم عليهم السلام، ومعرفة

(١) الكفاية ٢ : ٤٢٩

(٢) الوسائل ٤ : ١٨ : باب ١ من صفات القاضي : حديث ٥

(٣) الوسائل ١٨ : ٩٩ : حديث ١

الطبيعة مجدها لا تكون مع الجهل بمقدار معتد به.

مدفوع بان حرف الابتداء بناء على ان مدخوله (القضايا) ليس للبيان قطعاً، والآ لقال عليه السلام: أشياء من قضاياها، ليوافق البيان للمبين به، بل لو كان مدخوله الطبيعة صح التبعض بمعنى اقتطاع متعلقه عن مدخوله وان لم يصح عنوان التبعض، نظراً الى ان الفرد ليس بعض الطبيعة، بل بناء على كونه للبيان يصح صدق انه يعلم قضائهم عليهم السلام بقول مطلق اذا علم مقداراً معتداً به. فتدبر.

[٧٤] قوله قدس سره: ولا يخفى انه لا يكاد يعقل الاجتهاد في حكم ... الخ (١).

اعلم ان الوجوه المتصورة في المقام - كما يظهر من مجموع الكلام - ثلاثة: احدها: ان لا يكون قبل الاجتهاد وحصول الظن حكم اصلاً، بل يحدث الحكم حال حصول الظن به. وهذا هو الذي اشتهر عند الاصحاب من انه محال، لاستلزامه الدور أو الخلف.

واستلزامه للدور تارة بملاحظة توقف الحكم على موضوعه وتوقف الموضوع على حكمه وقد بينا في محله من ان الحكم بالاضافة الى موضوعه من قبيل عوارض الماهية، لا من قبيل عوارض الوجود فلا تعدد في الوجود بين الموضوع وحكمه، بل الحكم متقوم بموضوعه في مرتبة ثبوته، وثبوت الموضوع بثبوت الحكم في هذه المرحلة.

واخرى بملاحظة ان مثل العلم أو الظن بالحكم ليس كالفعل مطلوباً بطلبه حتى يكون مقوماً للحكم في مرحلة ثبوته لئلا يكون تعدد في الوجود، بل مقتضاه جعل الحكم في فرض العلم أو الظن بحقيقة الحكم، ولازمه ثبوت الحكم قبل ثبوت نفسه وهذا محذور الدور، وهو تقدم الشيء على نفسه، وان لم يكن عين الدور المبني على فرض موجودين يتوقف كل منهما على الاخر.

وقد دفعناه في محله بان فرض الثبوت غير الثبوت تحقيقاً، فتوقف ثبوته التحقيقي على فرض ثبوته ليس مقتضاه ثبوت الشيء قبل ثبوت نفسه، بل

مقتضاه ثبوته الفرضي قبل ثبوته التحقيقي .

مع ان العلم بالحكم حقيقة او الظن به كذلك لا يتوقف على ثبوته التحقيقي، لان ما هو حكم بالحمل الشائع لا يعقل ان يكون مقوما لصفة العلم، بل المعلوم بالذات ماهية الشيء، لا وجوده، اذ العلم نحو من الوجود والوجود لا يعقل ان يكون معروضا للوجود - سواء كان العارض مائلا للمعروض أو مقابلا له-، فان المائل لا يقبل المائل والمقابل لا يقبل المقابل.

ومنه تعرف انه لاخلف، اذ التقدم والتأخر بالطبع بين العلم والظن وماهية المعلوم والمظنون، دون وجودهما، فما هو المتقدم بالطبع ماهية الحكم، وما هو المتأخر عن العلم والظن وجوده الحقيقي، كيف والحكم قائم بالحاكم ومقوم العلم قائم بالعالم.

هذا كله بالاضافة الى جعل الحكم على طبق ما يعتقده القاطع والظان عند حصول القطع أو الظن. واما بالاضافة الى الملتفت الى انه لا حكم قبل العلم والظن ففيه محذور، فان من يعتقد انه لا حكم له قبل اعتقاده به كيف يعقل منه اعتقاد الحكم، لانه من اجتماع النقيضين، وجعل الحكم المبني عليه محال لان المبني على المحال محال.

الا ان يفرض كون العلم بالمقتضى ثبوتا شرطا في تأثيره، فبمجرد العلم تتم العلة لثبوت الحكم، فيكون جعل الحكم مقارنا زمانا مع العلم به، للعلم بتمامية علته.

لكنه يصح في العلم بالحكم المنبعث عن العلم بمقتضيه ثبوتا، لا عن العلم بمقتضيه اثباتا، فانه لا يكون الا مع جعل الحكم قبل العلم به.

والتحقيق ان نفس هذا الفرض غير خال عن المحذور، لان العلم بالمصلحة مثلا شرط في تأثيرها في جعل الحكم في طرف المولى، لافي ناحية العبد، بل نفس جعل الداعي كاف في تأثيره في الدعوة من قبل المولى - سواء علم العبد بالمصلحة أم لا - وليس الشرط الامصححا لفاعليته^(١) أو متمما لقابلية القابل. فتدبره جيدا.

(١) اي الفاعل، وهو جعل الداعي.

ثانها: ان يكون الحكم مجعولا قبل حصول الظن مثلا، الا انه على طبق المظنون، بنحو القضايا الحقيقية، فلا حكم من الاول في حق من لاظن له به اصلا.

وهذا هو مورد دعوى الاجماع وتواتر الاخبار على خلافه، وظاهرهم عدم استلزامه لمحدور عقلي، مع ان الدور أو الخلف ان كان صحيحا جرى في هذه الصورة أيضاً، لأن مبني توهم الدور والخلف تعلق الظن بوجود الحكم حقيقة، لا بماهيته وعنوانه، فيتوقف الظن بوجود الحكم المجرى على وجوده، ويتوقف وجوده للمجرى على موضوعه المتقوم بالظن بوجوده، فمحدور الدور والخلف ومحدور فرض ثبوت الشيء قبل ثبوته جار هنا، فلا يمكن عقد قضية حقيقية متكفلة لترتيب الحكم على المظنون.

والفرق بين الصورتين انه في الصورة الاولى لاحكم قبل الظن، فلو توقف الحكم على الظن به لزم المحذور، وفي الصورة الثانية لاظن قبل الحكم فلو توقف الحكم على الظن به لزم المحذور، الا ان المحذور مندفع في كلا الموردين بما عرفت. نعم نظير الاشكال الاخير جار هنا، فان من يلتفت الى ترتيب الحكم على طبق ظنه به كيف يظن به، فان فرض مثل هذا الحكم مع فرض الموضوع متنافيان.

الا ان يقال ان الموضوع هو الظن بالحكم اقتضاء، فان من يظن بالمقتضى فيظن بمقتضاه في مرتبة ذات المقتضى، لاجوده الخاص في نظام الوجود، والظن بهذا النحو من الثبوت متمم للعلة التامة لثبوت الحكم حقيقة، فلا منافاة بين الظن بالحكم والقطع بترتب الحكم على طبق المظنون. لكنه يؤل الى ان المصلحة بوجودها المظنون علة تامة للحكم، وهو غير معقول، لاستحالة انبعاث العلول الاعن علة واقعية، لا تقديرية، فلا بد من فرض مصلحة اخرى في الفعل المظنون كونه ذا مصلحة.

هذا مع لزوم محذور اخر - غير محذور التنافي المذكور - وهو ان الظن بالحكم معناه الظن بثبوت الحكم لذات التعلق، فلا يكون مقصورا على طبق المظنون، واما الظن بثبوت الحكم للمظنون بهذا الظن غير معقول، لاستحالة الظن بثبوت الحكم

للموضوع المتقوم بالظن بثبوت الحكم له.

ثالثها: ان يكون هناك حكم واقعي يشترك فيه العالم والجاهل، الا ان الحكم الفعلي على طبق ما يؤدي اليه الاجتهاد، فربما يتوافق الواقعي والفعلي، وربما يتخالفان، فيكون التصويب في مرحلة الفعلية، لا في مرحلة الواقع. وهذا المعنى من التصويب بلا محذور، ولا اجماع ولا دليل نقلي على خلافه، بل كما افيد هو لازم القول بموضوعية الأمارات وسببها^(١).

وتوضيح الكلام وتنقيح المرام يستدعي زيادة بسط في الكلام.

فنقول وبالله الاعتصام: مسلك شيخنا قدس سره في هذا الموضوع من الكتاب كما في اخر مبحث الاجزاء^(٢) - طبقا لما في تعليقه الأنيقة^(٣) على الرسائل - ان الاحكام الواقعية احكام انشائية، وان فعليتها منوطه بعدم المانع، وانها في نفسها تجامع الجهل بها، وعليه فالإنشآت المنبثقة عن مصالح واقعية محفوظة، سواء كانت هناك مصالح اخر تقتضي الحكم الفعلي على خلافها ام لا، فلا كسر ولا انكسار في مرتبة الواقع، بل في مرحلة الفعلية، ولاجله لا يلزم التصويب، سواء كان هناك على خلاف الواقع حكم فعلي ام لا.

الا ان هذا المعنى غير صحيح عنده قدس سره كما اشار اليه في اوائل مباحث الظن^(٤)، وان ما تؤدي اليه الأمانة حكم فعلي من وجه.

وقد وجهناه هناك^(٥) بان الانشاء بلا داع محال، والانشاء بداع اخر - غير جعل الداعي - ليس من مقولة الحكم ولا يترقب منه الفعلية البعثية والزجرية، بل فعلية ذلك الانشاء فعلية ما يدعوا اليه من ارشاد أو امتحان أو جعل القانون. فلاحالة لا بد من ان يكون الانشاء المترقب منه البعث والزجر هو الانشاء بداعي جعل الداعي، وهو الفعلي من قبل المولى.

والمراد من الفعلي من وجه في قبال ما اذا وصل، فانه فعلي بقول مطلق،

(١) راجع الكفاية ٢: ٤٣١

(٢) الكفاية ١: ١٣٧

(٣) ص ٣٦ ذيل قول الشيخ قدس سره: «المقصد الثاني في الظن والكلام...»

(٤) الكفاية ١: ٥٢

(٥) نهاية الدراية ٣: التعليقة ٦٥ والتعليقة ٣٠

وذلك لان الانشاء بداعي جعل الداعي قبل وصوله - بنحو من انحاء الوصول - يستحيل ان يكون في نفسه صالحا للدعوة، وان بلغ من القوة ما بلغ، فهو عقلا متقيد بالوصول.

ومنه يعلم ان عدم فعلية الحكم الواقعي ليس لمانعية الحكم الاخر المنبعث عن مقتضى اقوى، بل لعدم الوصول - المنوط به صيرورته باعثا وداعيا - وان لم يكن هناك حكم على خلافه، وان جعل الحكم على خلافه لا يدور مدار اقوائية مقتضيه، بل وان كان مقتضيه اضعف من مقتضى الحكم الواقعي.

وحيث عرفت ان الحكم الواقعي المجمعول هو الانشاء بداعي جعل الداعي، وان صيرورته مصداقا للبعث حقيقة منوطة عقلا بالوصول - لاشرا - وانه لامقتضى اخر غير المقتضى الواقعي، لبلوغه مرتبة البعث، فلو فرض هناك حكم اخر عن مقتضى اخر على خلاف المقتضى الواقعي وكان مقتضى الحكم الظاهري غالباً على مقتضى الحكم الواقعي - والغلبة اية التنافي - فلا محالة يسقط الحكم الواقعي بسقوط مقتضيه عن التأثير، فيلزمه التصويب في الواقع. فاما لا كسر ولا انكسار واما يلزم التصويب. فالالتزام بالكسر والانكسار وعدم التصويب مبني على ذلك المبنى الذي هو غير مرضي عنده قدس سره.

والتحقيق ان فرض التزاحم بين المقتضيين - ليلزم ارتفاع الحكم الواقعي من البين - هو بنفسه غير معقول، فلا تصويب حتى على القول بموضوعية الأمارات والاجزاء التام.

بيانه ان المصالح المقتضية لجعل الاحكام الواقعية تتصور على وجوه اربعة: احدها: ان تكون المصلحة المقتضية للانشاء بداعي جعل الداعي متقيدة بعدم الجهل بمقتضاها أو بعدم قيام اماره على خلاف مقتضاها، في صورة الجهل أو قيام الامارة على الخلاف لا مصحلة اصلا، فلا حكم اصلا حتى على حد ثبوت المقتضى بثبوت مقتضيه، حيث لا ثبوت لمقتضيه، وما بالعرض يتوقف على ما بالذات.

وهذا من اوضح افراد التصويب فان محذوره محذور تخصيص الحكم بالعالم. فان مرجع تقيد مقتضاها بالعلم تقيد المقتضي بالعلم بنفسه، ويندرج في

هذا الفرض كلا الوجهين الاولين من الوجوه الثلاثة المتقدمة.

ثانيها: ان تكون المصلحة ثابتة حتى في صورة الجهل بمقتضاها أو قيام الامارة المخالفة لمقتضاها، فمقتضاها ثابت - دائما - بنحو ثبوت المقتضى بثبوت مقتضيه، لكن مصلحة الحكم الواقعي مزاحمة في التأثير بمصلحة الحكم الظاهري، واذا فرض اقوائية الثانية من الاولى فلا محالة يسقط مقتضاها، وان كان له ثبوت اقتضائي.

وهذا هو بعينه مورد اجماع الاصحاب وتواتر الاخبار، فان هذا النحو من الثبوت ثبوت عرضي لا ثبوت حقيقي.

الا ان فرض المزاحمة في التأثير غير معقول، لان تنافي المقتضيين في التأثير تناف بالعرض فلا بد من تنافي مقتضاهما، وليس مقتضاهما الا الانشاء بداعي جعل الداعي، ولاتنافي بين الانشائين بداعيين، بل التنافي بين بعثين حقيقيين أو زجرين كذلك أو بعث وزجر كذلك. واما تنافيهما من حيث انتهائهما الى جعل داعيين متماثلين او متضادين فغير لازم، لان جعل الداعي المبر عنه بالحكم الظاهري في ظرف عدم وصول الحكم الواقعي، وهو ظرف عدم البعث الحقيقي. فاما ان يصل الواقع ويكون بعثا حقيقيا فلا موضوع للحكم الظاهري، واما لاوصول له فلا بعث حقيقي كي يمنع عن بعث على خلافه - في ظرف عدم وصوله - . فهذا الوجه دفعنا التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري في محله. (١)

ثالثها: ان تكون المصلحة المقتضية للحكم الواقعي والمصلحة الباعثة على الحكم الظاهري متضادتين وجوداً، لا متزاحمتين تأثيراً، فع فرض فعلية الحكم الظاهري الكاشفة عن اقوائية مقتضيه لا مصلحة للحكم الواقعي، لاستحالة وجود احد المتنافيين بعد وجود الاخر، فلا حكم واقعي حتى بنحو الثبوت بثبوت مقتضيه، فيلزم التصويب، وان كان يستلزم الاجزاء بمعنى عدم الاعادة بموافقة الامر الواقعي بعد كشف الخلاف، حيث لا يعقل الامر بالواقع.

الا ان التحقيق عدم لزوم التصويب، لان جعل الحكمين مع تضاد المصلحتين انما يكون مستحيلا اذا لزم منه التسبب الى إيجاد المتضادين،

ولا تسبب جدا الابلحاض مرحنة البعث، وحيث عرفت ان احد البعثين في طول الاخر بحيث لا ينتهي الامر الا الى بعث فعلي واحد، فلاحالة لا ينتهي الامر الى التسبب الجدي الى ايجاد المتضادين. فالانشاء الواقعي بنحو القضايا الحقيقية موجود في الطرفين.

واما عدم فعالية الحكم الواقعي حتى مع وصوله بعد موافقة الحكم الظاهري فهو لا يستلزم التصويب، لان سقوط الحكم بعد ثبوته الى حال حصول ملاكه أو الى حال امتناع ملاكه بوجود ما يضاذه اجنبي عن التصويب - بمعنى عدم الحكم المشترك بين العالم والجاهل - وليس جعل الحكم الواقعي حينئذ لغوا، لاحتمال وصوله قبل موافقة الحكم الظاهري ولو بالاضافة الى بعض افراد المكلفين.

رابعها: ان تكون المصلحتان متسانختين، وتقوم مصلحة الحكم الظاهري مقام مصلحة الحكم الواقعي، وهو يقتضي الاجزاء من دون لزوم التصويب، لانه من باب سقوط الحكم بمحصل ملاكه.

هذا كله بالاضافة الى المصالح الواقعية والظاهرية من حيث التصويب والاجزاء.

واما بالنسبة الى اجتماع المصلحة والمفسدة في فعل واحد كالجمعة المحرمة واقعا الواجبة ظاهرا، فالكلام فيها مرتبط بالتصويب فقط دون الاجزاء. ومجمل القول فيها: ان المصلحة والمفسدة وان كانتا متبائنتين، الا انهما ربما تكونان متقابلتين وجودا وربما لا تكونان كذلك.

فان كانتا متقابلتين وجودا فلاحالة تندك احديهما في جنب الاخرى. ففي الفرض تكون الجمعة بما هي - لو خليت ونفسها - ذات مفسدة وبما هي مجهولة الحكم مثلا ذات مصلحة، كالكذب الذي - لو خلى وطبعه - يكون قبيحا وبعنوان انجاء المؤمن حسن، فلا بد من الحكم عليها هنا بالوجوب وهناك بالحسن، فلا مفسدة في حال الجهل ليكون الحكم الواقعي المنبعث عنها موجودا، فلا ثبوت للحكم بثبوت مقتضيه ايضا. وهذا الفرض يستلزم التصويب. وان كانتا متبائنتين فقط فلا تصويب الا من حيث توهم المزلحة في

التأثير.

وبعد ما عرفت من ان الامر لا ينتهي الى حكمين فعليين - كما فصلناه في الوجه الثاني - تعرف عدم لزوم التصويب.

وسيجئ ان شاء الله تعالى ما ينافي بعض ماذكرناه في كلام الشيخ الاعظم قدس سره. هذا ما ينبغي ان يقال في هذا المجال من حيث التصويب والاجزاء.

ولشيخنا العلامة الانصاري قدس سره في اول مبحث الظن من الرسائل^(١) طور اخر من الكلام لابأس بايراده في المقام.

فنقول قال قدس سره - في مسألة التعبد بالامارة على الموضوعية واشتمالها على مصلحة ما وراء مصلحة الواقع -: انه يتصور على وجوه:

احدها: ان الحكم مطلقا تابع لقيام الامارة بحيث لا يكون - مع قطع النظر عن قيامها - حكم في حق الجاهل، فتكون الاحكام الواقعية مختصة بالعالين بها. وذكر ان هذا القسم تصويب باطل، وتواترت الاخبار والاثار بوجود الحكم المشترك. ويندرج تحت هذا القسم ما تقدم من الوجهين الاولين، فان المعروف استحالة الاول وبطلان الثاني بالاجماع والاخبار.

ثانيها: ان يكون الحكم الفعلي تابعا للامارة بمعنى ثبوت الحكم المشترك واقعا لولا قيام الامارة على خلافه.

بتقريب ان مصلحة العمل بالامارة غالبية على مصلحة الواقع. فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه، وشأنني في حقه: بمعنى وجود المقتضى لذلك الحكم لولا الظن بخلافه.

وقد نص هنا بعدم ثبوت الحكم الواقعي في حق الظان بخلافه، بدعوى ان الصفة المزحمة بصفة اخرى لا تصير منشأ الحكم، وقد افاد سابقا ولاحقا بانه تصويب، الا انه افاد ايضا بانه ليس مجمعا على بطلانه، بل افاد في اواخر كلامه ان الحكم الواقعي الذي يجب الالتزام بوجوده هو الحكم المنزل المتعلق بالعباد الذي امر السفراء بتبليغه، ويكفي في نحو ثبوته انه لا يعذر فيه اذا كان عالما به أو جاهلا مقصرا الى اخر ما افاده قدس سره

اقول: فرض غلبة مصلحة الحكم الظاهري على مصلحة الحكم الواقعي كما عرفت سابقا- منحصر في تزامهما من حيث التأثير، أو تضادهما من حيث الوجود، وقد عرفت انه لو صح احد الامرين - من المزامحة في التأثير والتضاد في الوجود- للزم التصويب، غاية الامر انه على الاول للحكم ثبوت اقتضائي بثبوت مقتضيه، دون الثاني فانه ليس له ثبوت اصلا، لعدم ثبوت ملاكه في فرض وجود ضده.

الا ان الذي يسهل الخطب عدم معقولية الفرض من التزامم والتضاد. واما فرض الغلبة بفرض مصلحة في الجمعة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الظهر- كما في طي كلامه قدس سره في قوله: ان قلت ما الفرق بين هذا الوجه الى اخره- أو فرض الغلبة بفرض تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعي بمصلحة الحكم الظاهري- كما في اواخر كلامه قدس سره- فكلاهما غير خال عن المناقشة.

اما الاول فبان المصلحة في فعل الجمعة مع المصلحة في فعل الظهر انما تتدارك احدهما بالآخرى اذا كانتا متسانختين، فلا التزام ولا تضاد كي ينتفي المتدارك وجودا أو اثرا، حتى يكون الحكم بلاصفة. والمتدارك بهذا المعنى بعد موافقة الحكم الظاهري، لافي مقام الجعل، فلأمانع من بقاء الحكم الواقعي الى حصول ملاكه أو مايسانخه. وليس هذا من التصويب اصلا.

واما الثاني فله فرض صحيح تعرضنا له بعد ذكر الوجوه الخمسة (١) وهو فرض المفسدة في نفس فعل الجمعة بما هي واقعا، وفرض المصلحة في فعلها من حيث قيام الامارة على وجوبها.

لا بالوجه الذي افاده قدس سره من تدارك مفسدة المخالفة بمصلحة العمل على طبق الامارة، فان مفسدة المخالفة ليست من المفسدات التي هي ملاكات الاحكام بل مفسدة نفس فعل الجمعة ملاك تحريمها لامفسدة معصية حكمها كما

(١) عد الوجوه خمسة، باعتبار ذكر صورة «اجتماع المصلحة والمفسدة في فعل واحد» بعد الوجه الرابع من الوجوه الاربعة.

مرمراراً.

واما في الفرض الذي صححناه فقد عرفت ان معنى تدارك المفسدة اندكاكها واضمحلالها في جنب المصلحة. وعليه فلامحالة ينتفي الحكم الواقعي بانتفاء ملاكه.

وكونه ذا ملاك - لولا قيام الامارة - لا يوجب ثبوت الحكم حتى بثبوت المقتضى، اذ لا مقتضى على الفرض.

واما ما افاده قدس سره من ثبوت الحكم الواقعي المنزل المتعلق بالعباد. فان اريد منه الحكم المرتب على موضوعه بنحو القضية الحقيقية، فلا بد من ان يكون في الموضوع - اذا لوحظ فانها في مطابقه، من مصلحة أو مفسدة، فع عدمها لفرض زوالها - فيما قامت الامارة على خلافه - يكون الالتزام بالحكم التزاما بالمعلول بلا علة.

وان اريد ان عنوان الموضوع - المحكوم عليه بحكم ظاهري - متقيد بما يقتضي وجود الحكم الواقعي، فكيف ينافيه. فنندفع بانه التزام بثبوت الحكم عنوانا، لا حقيقة ولا ملاكا.

ومنه يظهر انه لا معنى لثبوته بحيث اذا علم به لا يعذر فيه، اذ قد عرفت استحالة ثبوته مع عدم الملاك، وفرض العلم فرض ثبوته بالعلم، لاختصاص ملاكه الفعلي بصورة العلم أو عدم قيام الامارة، وليس معنى ثبوت الحكم المشترك ثبوته الشأني ولو بشأنية ملاكه.

ثالثها: ان يكون الفعل على مافيه من المصلحة الواقعية ولا يوجب قيام الامارة مصلحة فيه، بل المصلحة في الامر بتطبيق العمل على الامارة كما في بعض عباراته قدس سره أو في نفس تطبيق العمل كما في جلّ عباراته قدس سره.

وعدم لزوم التصويب على الاول واضح حيث ان مصلحة الفعل على ماهى عليه، من دون حدوث صفة اخرى غالبية عليها في نفس الفعل.

وعدمه على الثاني بملاحظة ان الامارة في الوجه الثاني (١) توجب حدوث

(١) من الوجوه الثلاثة في كلام الشيخ الاعظم قدس سره.

المصلحة الغالبة في نفس الفعل، فيكون الحكم المنبعث عن مثل هذه المصلحة حكماً واقعياً لنفس الفعل، وانكشف الخلاف يوجب تبديل الموضوع، بخلاف الوجه الثالث فان الامارة لا تحدث مصلحة في الفعل، بل توجب مصلحة في تطبيق العمل على مدلول الامارة من حيث انها حاكية عن الحكم الواقعي، فعنوانها مقتضى لثبوت الحكم الواقعي، لا منافع له.

اقول كلا الوجهين غير خال عن المحذور.

اما الاول فلان مصلحة الجعل غير استيفائية، بل قائمة بفعل الامر، لافعل المأمور، فكيف يتدارك بها ما يفوت من المصلحة الواقعية، كما رتبته قدس سره عليه، كما سنشير اليه ان شاء الله تعالى.

مع ان البعث نحو تطبيق العمل اذا كان عن ارادة متعلقة به، فلا بد من فرض مصلحة في المراد، فيعود المحذور من مزاحمة المصلحتين.

واذا لم يكن منبعثاً عن ارادة تشريعية - كما تفردنا به وتعرضنا لوجهه مراراً - فلا بد من انبعاث البعث الحقيقي عن مصلحة في المبعوث اليه، فان البعث كما مر مراراً ليجاد تسببياً من المولى لفعل العبد، فالغرض متعلق بالوجود لا بحيثية صدوره من المولى.

وما اشهر من حديث مصلحة التسهيل فليس هذه المصلحة في البعث الآ باعتبار ان الرخصة في ترك تكلف تحصيل العلم في مقام الامتثال تسهيل تشريعاً، لان الاقتصاد على العمل بالأمارات سهل، فايحابه تسهيل من الشارع، لان إيجاب العمل - مع قطع النظر عن سهولة العمل بالامارات - يقوم به مصلحة التسهيل. فتدبر جيداً.

واما الثاني ففيه اولاً ان قيام الامارة المخالفة - على الوجه الثاني المذكور في كلامه - ليس واسطة في ثبوت المصلحة لنفس الفعل ليكون الحكم المنبعث عنها حكماً واقعياً، بل الفعل بعنوان كونه مما قامت الامارة فيه على حكم مخالف للواقع ذو مصلحة^(١) في نفسه، فالحكم مرتب عليه بهذا العنوان بنحو القضايا الحقيقية، ولا فرق بين عنوان كونه مما قامت عليه الامارة وعنوان تطبيق العمل على الامارة،

(١) في الاصل «ذامصلحة» والصحيح ما اثبتناه.

كما لافرق في التزاحم والغلبة بين العنوانين العرضيين والطولين عنده قدس سره. وثانياً: ان الفرق بين الوجهين - بمجرد ان عنوان تطبيق العمل على مدلول الامارة يقتضي ثبوت الحكم الواقعي فلا تصويب - غير مفيد، لما مرمن ان مقتضاه ثبوت الحكم الواقعي عنواناً، لاحقيقة ولا ملاكاً، وهذا غير كاف في دفع محذور التصويب. وتقدم الكلام في بقية ما افاده قدس سره في المقام.

واما ما افاده في الوجه الثالث كما استفيد من كلامه قدس سره - من ترتيب الاثاري في حال الجهل بمقدار الفوت - فتقريبه: ان الصلاة لها مصالح:

احداها: ما يقوم بها من حيث ايقاعها في وقت الفضيلة.

وثانيتها: ما يقوم بها من حيث ايقاعها في الوقت وهي مصلحة الوقت.

وثالثتها: ما يقوم بها من حيث ايقاعها - ولو في خارج الوقت - وهي

مصلحة طبعي الصلاة بما هي صلاة.

فحينئذ ان اتى بالصلاة في وقت الفضيلة وانكشف الخلاف بعد مضيا

نلتزم بادراك مصلحة وقت الفضيلة فقط، وبقاء مصلحة الوقت ومصلحة الطبيعة.

وان انكشف الخلاف بعد خروج الوقت نلتزم بادراك مصلحة الوقت ايضا وبقاء

مصلحة الطبيعة. وان لم ينكشف الخلاف اصلا نلتزم بادراك جميع مصالحها.

والسرفي ذلك ان فوت المصلحة - بسبب العمل بالامارة - هو الباعث على

الالتزام بالتدارك فلاحتمال يتقدر بقدره، وهذا في الحقيقة برزخ بين الطريقتين

المحضنة والسببية المحضنة.

ويصح ان يقال بعدم الاجزاء عند انكشاف الخلاف، غاية الامر انه في

الصورة الاخيرة من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

اقول اولاً: انه مبني على تعدد المصالح لا تعدد مراتب مصلحة الصلاة،

اذ لو كانت مراتبها مختلفة لكان الإتيان بها في وقت الفضيلة مشتملا على المصلحة

بالمرتبة العليا وهي بنفسها لزومية وبجدها غيرلزومية، فلا اثر لانكشاف الخلاف،

لاستحالة حصول حدها دون اصلها، وكان الاتيان بها في الوقت دون وقت

الفضيلة مشتملا على المصلحة بالمرتبة اللازمة بجدها، ولا اثر ايضا لانكشاف

الخلاف وان كان اتيانها في خارج الوقت مشتملا على المصلحة بمرتبة لزومية دون

تلك المرتبة.

وثانياً: ان دليل التعبد بالامارة اذا كان متكفلاً لحكم حقيقي وبعث جدي فلامحالة يكون مماثلاً لمؤداهما، فاذا ادت الى وجوب صلاة الجمعة كان مقتضى التعبد بها ايجاب الجمعة، وان كان هذا الواجب في وقت الفضيلة مشتملاً على مصلحة غير لزومية ويكون الفرد المأني به في هذا الوقت افضل الافراد. ولا يعقل انبعث الايجاب المماثل عن خصوص المصلحة الغير اللزومية، كما لا معنى لجعل الاستحباب بالتعبد بالامارة الحاكية عن وجوب الجمعة في تمام الوقت بعنوان انه الواقع.

وثالثاً: ان مقتضى التقدير بمقدار الفوت انه لو اتى بالجمعة مثلاً في غير وقت الفضيلة وانكشف الخلاف في جزء من الوقت لكان اللازم عدم كونها مأموراً بها اصلاً، حيث انه لم يفت منه شيء بسبب التعبد بالامارة، وحيث ان الفعل حينئذ غير مشتمل على مصلحة اصلاً يستحيل ان يكون واجباً، للزوم المعلول بلاعلة.

مع انه خلاف دليل التعبد بالامارة، ولا يمكن الالتزام بكون مفاد دليل التعبد حكماً حقيقياً تارة، وحكماً طريقياً لتنجيز الواقع اخرى. فتدبر جيداً.

[٧٥] قوله قدس سره: واما الاعمال السابقة الواقعة ... الخ^(١).

الفرق بين هذه المسألة ومسألة الاجزاء-المتقدمة-في مباحث الاوامر اختصاص تلك المسألة بخصوص الواجبات وعموم هذه المسألة للتكليفيات والوضعيات وللعبادات والمعاملات وغيرها من ابواب الفقه.

واما تحقيق حال المسألة فنقول: ان كان مؤدى الاجتهاد السابق قطعياً وكان مؤدى الاجتهاد الثاني كذلك فمقتضاه عدم الحكم في السابق، فلا تكليف سابقاً ولا وضع، فلا معنى لمضيّه وعدم نقضه.

وان كان مؤدى الاجتهاد السابق قطعياً ومؤدى الاجتهاد اللاحق تعبيرياً أو كان مؤداهما تعبيرياً فربما يقال بالمضي وعدم النقض، لعدم انكشاف الخلاف

حقيقة حتى ينتقض جداً. ولان الحججة اللاحقة كالسابقة أو اضعف . ولان حججة اللاحقة لا اطلاق لها بالاضافة الى الاعمال السابقة، بل هي حجة من حين قيامها، فهي حجة بالاضافة الى الاعمال المستقبلية دون الماضية.

والكل ضعيف لان المفروض قيام الحججة الشرعية على خلاف السابق، والآ لم يكن لها اثر في اللاحق ايضاً، فقتضى حجيتها فعلا ترتيب الاثر على مقتضاها شرعاً - حالاً وقبلاً - وان لم ينكشف الخلاف حقيقة،

والحججة اللاحقة وان كانت مماثلة للحججة السابقة، الآ ان المفروض اضمحلال الحججة السابقة، لفرض لزوم العمل على طبق الحججة اللاحقة، والمفروض زوال القطع بالحكم قبلاً وان لم يقطع بعده ايضاً.

واما عدم اطلاقها الآ للوقائع المتجددة فتارة لقصور مضمونها واخرى لقصور حجيتها.

والاول خلف، اذ المفروض قيام الحججة مثلاً على جزئية السورة للصلاة، من دون اختصاصها بزمان دون زمان.

والثاني بلا موجب الآ توهم استحالة منجزية امر متأخر لحكم متقدم، وهو غير لازم هنا، اذ لانقول بان جزئية السورة منجزية قبل قيام الحججة - بسبب قيامها فيما بعد - بل اثر تنجز جزئية السورة فعلاً تدارك ما وقع قبلاً، فان كلفة جزئية السورة مطلقاً اتيانها حالاً، وتدارك الخالي عنها قبلاً، وكلاهما اثر فعلى فلم يتقدم التنجز على المنجز.

واما توضيح الحال بعد انكشاف الخلاف حكماً وتعبداً من حيث نقض الاعمال السابقة فنقول: اذا كان مؤدى الاجتهاد السابق ما قامت عليه امارة شرعية كالخبر مثلاً فيما ان نقول بحجيتها من باب الطريقة أو الموضوعية.

فان قلنا بالطريقة فعلى اى حال يجب نقض الاثار، فان حجيتها - على هذا الوجه - إما ان لا تتضمن انشاءً طلبياً اصلاً كما اذا اعتبرها عنواناً للحججة والمنجزية للواقع، وإما ان تتضمن انشاءً طلبياً: فهو إما ان يكون بداعي تنجز الواقع فكالاول لاشأن لها الآ تنجز الواقع عند المصادفة، وإما ان يكون بداعي جعل الداعي - بعنوان اتصال الواقع - فلامحالة يكون مقصوراً على صورة مصادفة

الواقع.

فعل اي تقدير لاحكم حقيقي في صورة المخالفة حتى يكون موافقته موافقة تكليف فعلي ظاهري.

وان قلنا بالموضوعية فمقتضاها اشتغال الفعل المأتي به - بعنوان ثانوي - على المصلحة المغايرة لمصلحة الواقع، ألا ان تلك المصلحة المغايرة لمصلحة الواقع تارة تكون مسانحة لها بحيث تقوم مقامها، واخرى لا تكون كذلك .

وحيث ان تلك المصلحة لم يفرض مقابلتها لمصلحة الواقع فلاوجه لدعوى الغلبة الموجبة لسقوط مصلحة الواقع عن التأثير حتى يتوهم التصويب على الموضوعية كما مر قريبا.

فان كان جعل الحكم المماثل على طبق مؤدى الامارة منبعثا عن مصلحة بدلية، فلماحالة يقتضي الاجزاء ولا مجال للنقض بالاعادة والقضاء.

وان كان الحكم المماثل منبعثا عن مصلحة اخرى غير مصلحة الواقع فقط، فهو وان كان مقتضيا لجعل الحكم حقيقة في ظرف عدم وصول الواقع، ألا ان المصلحة حيث أنها ليست بدلية فلا موجب لسقوط الحكم الواقعي باحراز ملاكه.

ومنه تبين ان القول بالموضوعية لا يقتضي الاجزاء وعدم النقص ثبوتا وكذلك اثباتا، فان غاية ما يقتضيه ظهور الامر في الانشاء بداعي جعل الداعي - لابداعي تنجيز الواقع، وظهوره في عنوانية موضوعه، وانه بما هو مطلوب لا بما هو معرف للواقع - هو انبعاث هذا الحكم الحقيقي عن مصلحة غير مصلحة الواقع، واما بدليتها عن مصلحة الواقع فلا موجب لها.

ودعوى لزوم كون المصلحة بدلية لثلاث فوات مصلحة الواقع من دون تدارك .

مدفوعة - مضافا الى انه مشترك الوجود على الطريقية والموضوعية - بما تقر في مقره: من عدم لزوم كون المؤدى ذا مصلحة فضلا عن كونها بدلية، اذ ربما يكون ايكال العبد الى طريقه العلمية موجبا لفوات الواقعيات اكثر من العمل بالامارات، وموجبا لوقوعه في مفسدة اعظم من فوات مصلحة الواقع احيانا.

مع ان تفويت مصلحة بايصال مصلحة اخرى مساوية لها أو اقوى لاقبح فيه، بل لا بد منه وان لم تكن مساخنة للفائتة.

فان قلت: اذا كانت المصلحتان مما يمكن اجتماعهما وجب الامر بتحصيلهما معا تعيينا، والآ لزم الامر بهما تخييراً.

والاول خلاف الاجماع، لعدم لزوم اتيانهما معا، لعدم تعيين تحصيل المصلحة الواقعية بتكلف تحصيل الطرق العلمية أو الاحتياط، بل له الاقتصار على تحصيل مصلحة المؤدى.

والثاني خلاف ظاهر الامر الطريقي فانه ظاهر في التعييني - كالامر الواقعي - وخلاف ماهو المفروض من تحصيل المصلحة الواقعية بعد انكشاف الخلاف، بخلاف ما اذا كانتا متساختين وكانت احدهما بدلا عن الاخرى فانه يندفع المحذوران كما هو واضح.

قلت: المصلحتان وان كانتا قابلتين للاجتماع الآ ان عدم تعيين تحصيل المصلحة الواقعية لعدم كون الغرض بحد يوجب تكلف تحصيله بالطرق العلمية - مثلا - بل بحيث لو وصل عادة كان فعليا، فمع عدم الوصول العادي وقيام الامارة لا يكون الفعلي الآ تحصيل الغرض من المؤدى، كما انه مع الوصول عادة لا موقع للتعبد بالمؤدى، فالمصلحتان تعيينتان في ذاتهما.

ولا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الواقع: والمؤدى متباينين - كالظهور والجمعة - أو اقل واكثر، لان فعلية الامر في الثاني بمقدار ما علم تعلقه به لا توجب الاجزاء، فانه لا يكشف - على الموضوعية - الآ عن مصلحة ملزمة في الاقل بعنوان قيام الخبر عليه، لا عن المصلحة الواقعية بنفسها أو بما يساخذها.

كما انه لو فرض عدم تعدد الفرض - فمع فعلية الامر بالظهور لا امر اخر بالجمعة - لا اختصاص له به بل يجري في الاقل والاكثر.

ومن جميع ما ذكرنا تعرف ان الاجزاء وعدم النقض لا يدور مدار الموضوعية، كما ان عدم الاجزاء ولزوم النقض لا يدور مدار الطريقية، لإمكان عدم بدلية المصلحة مع الالتزام باصلها، ولامكان قيام الدليل من الخارج على عدم تعدد الفريضة فيكشف عن المصلحة البدلية، وان كان مقتضى دليل الامارة

هي الطريقة التي لا تقتضي مصلحة اصلا في صورة المخالفة للواقع. نم - بناءً على الموضوعية - فرق بين الواجبات والعقود والايقاعات، فان مصالح الواجبات استيفائية، فيمكن بقاء مصلحة الواقع على حالها، فلا بد من استيفائها بعد كشف الخلاف.

بخلاف مصالح اعتبار الملكية والزوجية بالعقود والاسباب، او مصالح اعتبار سائر الاعتبارات في الايقاعات، فانها غير استيفائية، فمع الموضوعية وسببية العقد الفارسي للملكية - لما في اعتبارها به من المصلحة - تحققت الملكية الاعتبارية بالعقد الفارسي حقيقة، وليس له كشف الخلاف، بل ينتهي امد سببية العقد الفارسي، لكونها في ظرف عدم وصول الواقع، وان السبب بذاته وبعنوانه الاولي هو العقد العربي.

الا انه على الطريقة المحضة لافرق بين التكاليف والاسباب. وحيث ان الحق في باب التعبد بالخبر الذي هو العمدة في باب الامارات هي الطريقة فالحق لزوم النقض مطلقا الآ في ما قام الدليل فيه على عدمه.

[٧٦] قوله قدس سره: ولم يعلم وجه للتفصيل بينهما كما في الفصول ... الخ (١).

الظاهر منه قدس سره انه استظهر من الفصول (٢) التفصيل بين الاحكام ومتعلقاتها، كما عن بعض الاجلة قدس سره استظهار التفصيل بين الواجبات العبادية والعقود والايقاعات وبين الاحكام التي هي القسم الرابع من ابواب الفقه.

وبالجملة كلام صاحب الفصول رحمه الله - بحسب العنوان - هو التفصيل بين ما يتعين في وقوعه شرعا. اخذه بمقتضى الفتوى، وما لا يتعين في وقوعه شرعا اخذه بمقتضى الفتوى. وذكر في القسم الاول ان الواقعة الواحدة لا تتحمل اجتهادين ولو في زمانين، وفي الثاني انه رجوع عن حكم الموضوع.

(١) الكفاية ٢: ٤٣٣

(٢) راجع الفصول: ٤٠٩: رجوع المجتهد عن الفتوى.

ومثل قدس سره للاول بما اذا بنى على عدم جزئية شيء أو عدم شرطية للعبادة ثم رجع، أو اذا بنى على صحة الصلاة في شعر الارانب والشعالب ثم رجع، أو اذا بنى على طهارة شيء ثم صلى في ملاقيه ثم رجع، أو اذا تطهر بما يراه طاهراً أو طهوراً ثم رجع، أو اذا عقد أو وقع بصيغة يرى صحتها ثم رجع.

ومثل قدس سره للثاني بما اذا بنى على حلية حيوان فذكاه ثم رجع بنى على تحريم المذكى منه وغيره، أو بنى على طهارة العرق من الجنب بالحرام فلاقاه ثم رجع بنى على نجاسته ونجاسة ملاقيه قبل الرجوع وبعده، أو بنى على عدم تحريم الرضعات العشر فتزوج من ارضعته ذلك ثم رجع بنى على تحريمها.

ومن الامثلة والعنوان يظهر فساد كلا الاستظهارين. فان العنوان وان كان موهما للتفصيل بين الاحكام ومتعلقاتها الا ان الامثلة لا تساعده، والامثلة وان كانت توهم التفصيل الثاني الا ان العنوان لا يساعده.

وقد بلغ الاجمال في كلام صاحب الفصول قدس سره الى حد، بحيث قال بعض الاجلة (١) رحمه الله حاكيا عن استاده العلامة الانصاري قدس سره انه ارسل الفصول الى صاحبه قدس سره بواسطة بعض الاعلام من تلامذته قدس سره لتحصيل المراد من العنوان الواقع في كلامه رحمه الله فلم يحصل من بيانه ما يرفع الاجمال عن كلامه زيد في علو مقامه. وهو عجيب.

والظاهر في نظري القاصر ان المراد مما افاد في العنوان هو ان الوقائع التي هي محط الفتوى ومصوب الراى على قسمين.

احدهما: ما ينقضي بانقضاء الزمان وليس للزمان عليه مروران كالصلاة بلا سورة، أو الواقعة في شعر الارانب والشعالب، أو الواقعة فيما بنى على طهارته، وكذا العقد الفارسي والايقاع كذلك مثلاً. فحيث لابقاء لها بل لها ثبوت واحد، وهي على الفرض وقعت صحيحة، فلا دليل على انقلابها فاسدة بعد فرض وقوعها صحيحة، كما هو معنى القول بموضوعية الامارات. وهذا معنى ان الواقعة الواحدة لا تتحمل اجتهادين.

وثانيهما: ما لا ينقضي بانقضاء الزمان بل له بقاء وان تغير حكمه

كالحيوان الذي بنى على حليته فذكاه، فانه باق، والمفروض ان حكم هذا الموضوع الباقي هي الحرمة، واما التذكية فهي مبنية على حليته، وهو على الفرض - فعلا - محرم، وكعرق الجنب من الحرام وملاقيه فانهما موضوعان مرعليهما الزمان مرتين، وحكهما فعلا النجاسة، فكيف يعامل معهما معاملة الطاهر. نعم لو كان قد صلى في ملاقي عرق الجنب كانت صلاته صحيحة، وكالمراة المرتضعة بعشر. رضعات فانها باقية، وحكها فعلا انها محرمة.

والفرق بين العقد الفارسي والعقد على المرتضعة بعشر رضعات ان محط الفتوى هو العقد في الاول وقد مضى صحيحا فلا ينقلب فاسداً، ومحط الفتوى في الثاني هي المراة المرتضعة - اذ النقص فيها لا في العقد - ومصيب الرأى باق فعلاً، والمفروض تغير حكمها، فلا انقلاب، بل انتهاء امد حكمها الاول، فهي بالاضافة الى الرأى الثاني موضوع اخر.

والمراد مما وقع في العنوان - من تعين الوقوع شرعا بأخذه بمقتضى الفتوى، وعدم تعيينه بأخذه بها - ان الواقعة التي لابقاءها لا تقع صحيحة الآ بمقتضى الفتوى، فهذا الوجود الوجداني لا يقع شرعا الآ صحيحا على الفرض، فلا ينقلب، بخلاف ما له بقاء فانه لا يتعين، لإمكان الانقلاب فيه بتجدد الرأى.

وليس المراد ان وقوعه شرعا لا يكون منوطا بالفتوى ليحمل على ارادة الموضوعات الواقعية، بل عدم تعين وقوعها وتمحضها في الصحة، بل لها تعين اخر بتجدد الرأى، والا فلو فرض عدم تبدل الرأى فيها وقعت صحيحة نافذة. هذا ما يقتضيه التأمل في كلامه لتحصيل مراده والله العالم.

[٧٧] قوله قدس سره: مجرى الاستصحاب أو البراءة النقلية ... الخ (١).

لا يخفى عليك ان الاستصحاب بناء على كون مفاد دليله منجزية اليقين السابق أو معذريته، في اللاحق - كما هو ظاهره - حاله حال الامارة على الطريقية المحضة التي لا تتكفل انشاء طلبياً اصلاً.

وبناء على كون مفاده جعل الحكم المماثل بعنوان ايصال الحكم في

اللاحق كما في السابق، فحاله حال جعل الحكم المماثل في الامارة على هذا الوجه المقصور على صورة مصادفة الواقع.

وبناء على جعل الحكم المماثل على اي تقدير فحاله حال الامارة على الموضوعية.

وقد مران مجرد انبعث الحكم عن مصلحة غير مصلحة الواقع لا يقتضي البدلية والمسانحة، ولا اجزاء الآ على هذا الوجه، دون مجرد المصلحة.

ومنه تعرف حال البراءة النقلية، فانا وان قلنا بان مقتضاها نفي الحكم حقيقة فعلا، وجعل عدم الوجوب وعدم الجزئية مثلا - دون جعل المعذرية - الآ ان فعلية الامر بما عداه لا تقتضي الآ كون الامر بالباقي منبعثا عن مصلحة، اذ لا يعقل الامر حقيقة الآ كذلك، لكنه لا تتعين تلك المصلحة ان تكون بدلية، حتى يتعين الاجزاء.

فان قلت ان عدم الجزئية تارة بعدم جعل منشأ انتزاعها، ومقتضاه تعلق الامر بما عداه، فلا يكشف عن مصلحة بدلية فيه .

واخرى يجعل منشأ انتزاع عدم الجزئية، حتى يكون عدم الجزئية مجعولا بالتبع، فمقتضاه حينئذ جعل عدم وجوب المركب من المشكوك، لا بمجرد المعذرية كما هو معنى الطريقية دون الموضوعية، فيكشف عن عدم المصلحة الملزمة في المركب من المشكوك، وحيث ان تعلق الامر الفعلي بما عدا المشكوك محقق، ولا امر به الآ بعنوان نفسه، فلا محالة يكشف عن الغرض المرتب على الصلاة بما هي صلاة.

ومنه تعرف الفرق بين ما يدل على نفي الجزئية والشرطية، وما يدل - من الاصل والامارة - على ثبوتها، فان منشأ انتزاعهما ثبوتا هو الامر الفعلي بالمركب من الجزء المشكوك - مثلا - بعنوان اخر، فلا يكشف الآ عن مصلحة فيه، لا عن المصلحة المرتبة على الصلاة بما هي .

قلت اما كشف جعل عدم وجوب المركب عن عدم المصلحة الملزمة فمعناه عدم كون الغرض بحد لا بد من ايصاله، لثلا يلزمه نقض الغرض من جعل

عدم الوجوب، لا عدم^(١) المصلحة الملزمة رأساً، للزوم الخلف من تعلق الامر الواقعي به.

واما كشف الامر بما عدا المشكوك فعلاً عن ترتب الغرض من الصلاة فغاياته ترتب مرتبة من الغرض، لابتسامه، وآلاً لزم مساواة الزائد والناقص في محصلية غرض واحد. فلا بد من دليل على مصلحة بدلية، أو عدم امكان استيفاء الباقي. فتدبر جيداً.

[٧٨] قوله قدس سره: في التقليد وهو اخذ قول الغير ... الخ^(٢).

توضيح المقام ان الكلام تارة في مقتضى مفهوم التقليد الواقع في قوله عليه السلام (فللعوام ان يقلدوه)^(٣) واخرى في حقيقة ما يعبر عنه بالتقليد التي يقتضي الادلة العقلية والنقلية جوازها.

اما الاول فنقول: التقليد مفهومها جعل الغير ذاقلادة ومنه تقليد الهدى، وهو يناسب العمل استنادا الى رأي الغير، فانه جعل العمل كالقلادة في رقبته. واما مجرد التعلم أو اخذ الرسالة أو الالتزام القلي فلا يكون جعلاً لشيء في رقبة الغير حتى يكون جعله ذاقلادة.

ومنه تعرف ان مفهومه اللغوي اوفق بالعمل من الأخذ للعمل. فما عن الشيخ الاعظم قدس سره^(٤): من انه بمعنى الأخذ للعمل اوفق بمفهومه اللغوي غير ووجهه.

واما ان التقليد سابق على العمل وإلا لكان العمل بلا تقليد.

ففيه ان التقليد ان كان عنواناً للعمل بتقريب ان العمل استنادا الى رأى الغير تقليد، لم يكن فيه محذور كون العمل بلا تقليد، بل نفس مثل هذا العمل عين التقليد، ولا موجب لانبعث العمل عن عنوان التقليد حتى يلزمه السبق، فانه بحسب الفرض اول الكلام: من انه نفس العمل أو الأخذ للعمل. وقد عرفت ان

(١) في النسخة «عن» بدل «عدم» والظاهر انها تصحيف.

(٢) الكفاية ٢: ٤٣٤

(٣) الوسائل ١٨: ٩٤: الباب ١٠ من صفات القاضي: حديث ٢٠

(٤) مجموعة رسائل: رسالة في الاجتهاد والتقليد: ٤٧.

الانسب بمفهومه هو الاول.

ولا تقابل بين الاجتهاد والتقليد حتى يقتضي سبق الاول - في العمل سبق الثاني عليه، فان الاجتهاد اما تحصيل الحجة على الحكم أو تحصيل الحكم عن مدركه، وليس عدمه المقابل له تقليداً، لان من لم يحصل الحجة على الحكم او من لم يحصل الحكم عن مدركه ليس مقلداً مع عدم العمل أو عدم الاخذ للعمل، فلا تقابل بينهما بتقابل العدم والملكة أو السلب والايجاب.

واما التقابل بينهما بتقابل التضاد نظرا الى ان الاجتهاد هو أخذ الحكم عن مدركه، والتقليد أخذ الحكم عن الغير، لا عن مدركه.

ففيه ان الأخذ بمعنى الالتزام والعمل اجنبي عن حقيقة الاجتهاد اذ ليس معنى الاجتهاد التزام المجتهد بالحكم، ولا عمله به.

والأخذ بمعنى التعلم الراجع الى تحصيل العلم بالحكم وان كان مشتركا بين المجتهد والمقلد، والأخذ عن مدرك وعن الغير متقابلان، الآ انه لا دليل على ان الاجتهاد والتقليد متقابلان، حتى يتعين كون التقليد بمعنى التعلم - تحقيقا للتقابل - بل التقليد في قبال الاجتهاد بمعنى يقابل الاحتياط لهما، مع ان الاحتياط ليس الآ عنوانا للعمل، فالتقابل حقيقة بين العمل استناداً الى المدرك أو الى رأى الغير أو بنحو يوافق الواقع. هذا كله فيما يقتضيه مفهوم التقليد.

واما الثاني وهو ما يقتضيه الادلة العقلية والنقلية.

فنقول: من الاولى: قضية الفطرة، وسيجيء (١) ان شاء الله تعالى ان مقتضاها - لو تمت - رفع الجهل بعلم العالم حقيقة، حيث انه كمال القوة العاقلة، لا الالتزام بقول الغير تعبداً، أو العمل به كذلك، أو التعلم منه الذي هو اخص من رفع الجهل بعلم العالم، فان التعلم الذي هو مقدمة للعمل لا يدور مدار حصول العلم بالحكم، بل احراز الفتوى ورأي الغير فقط.

فالتقليد بالوجه الذي يقتضيه الفطرة ليس بأحد المعاني المبحوث عنها هنا. مع ما سيأتي ان شاء الله تعالى في اقتضاء الفطرة.

ومنها: قضية السيرة، ومن البين ان ماجرت عليه سيرة العقلاء في

مقاصدهم حفظاً لنظام امورهم هو العمل بقول العارف بشيء، لاعقد القلب عليه، ولا أخذه بوجوده الكتبي أو بوجوده العلمي، وان كانا من المقدمات احياناً، فان كل ذلك اجنبي عن مقاصد العقلاء في مرحلة انتظام امورهم.

ومنها: ماسيأتي ان شاء الله تعالى منا - من ان الاستناد الى من له الحجة لمن لا يتمكن من الاستناد الى الحجة لازم بحكم العقل - ومقتضاه هو الاستناد عملاً وفي مرحلة امثال احكامه تعالى، لا الانقياد قلباً، او الأخذ كتباً أو علماً.

ومن الثانية: اية النفر (١) وهي على فرض دلالتها على وجوب التقليد لا تدل الآ على العمل على طبق ما انذر به المنذر، فانه المراد من التحذر القابل لتعلق الوجوب به، وهو الذي يقتضيه الخوف عادة، دون الالتزام قلباً، او الأخذ علماً أو كتباً.

ومنها: اية السؤال (٢) ان كانت مسوقة لوجوب القبول بعد الجواب. فالمراد القبول عملاً، لا قلباً، فضلاً عن الأخذ بوجوده الكتبي، فان المطلوب في العمليات - بعد ايجاب قبول الجواب - ليس الآ القبول العملي.

واما ان كانت مسوقة لتحصيل العلم فهي اجنبية عن التقليد التعبدية - فتدبر.

ومما ذكرنا تعرف حال سائر الادلة النقلية مثل ما دل على جواز الافتاء والاستفتاء (٣) فانه يلزم القبول عملاً - عرفاً - لاسائر انحاء القبول، اذ المفروض فيها العمليات المطلوب فيها العمل، دون الانقياد قلباً، فضلاً عن غيره. فتدبر.

[٧٩] قوله قدس سره: يكون بديهياً جبلياً فطرياً ... الخ (٤).

الكلام في مقامين: احدهما: في مستند العامي الحامل له على التقليد. ثانيهما: في مقتضى الادلة وان لم يصلح لحمل العامي على التقليد،

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) النحل: ٤٣ والانبیاء: ٧.

(٣) الروايات الدالة على ذلك كثيرة متفرقة في الابواب. راجع الوسائل ١٨: الباب ٤ و ٦ و ١١ من صفات القاضي وايضاً هذه الابواب من المستدرک .

(٤) الكفاية ٢: ٤٣٥.

لتوقف استفادته على الاجتهاد - المفروض عدم القوة عليه - أو على التقليد - المفروض وقوع البحث عنه بحيث يكون حاملا للعالمي -.

اما المقام الاول فصريح شيخنا قدس سره هنا انه بديهي جبلي فطري وكفى به حاملا للعالمي ان صح الامر.

والتحقيق ان الفطري المصطلح عليه في فنه هي القضية التي كان قياسها معها، مثل كون الاربعة زوجا لانقسامها بمتساويين، وما هو فطري بهذا المعنى هو كون العلم نوراً وكمالاً للعاقلة في قبال الجهل، لا لزوم التقليد عند الشارع أو عند العقلاء، ولا نفس رفع الجهل بعلم العالم. والفطري - بمعنى الجبلة والطبع - شوق النفس الى كمال ذاتها أو كمال قواها، لا لزوم التقليد شرعاً أو عند العقلاء.

نعم ثبوت الشوق الى رفع الجهل وجداني - لاجبلي ولا فطري - ورفع الجهل بعلم العالم جبلي. فيصح ان يقال: ان التقليد الموجب لارتفاع الجهل جبلي، لا لزومه تبعداً من الشارع أو من العقلاء.

ومجرد دعوة الجبلة والطبع الى رفع الجهل لا يجدي لكون التقليد - بمعنى الانقياد للعالم ولو من دون حصول العلم الذي هو كمال العاقلة - جبلياً طبعياً. والكلام فيه دون غيره، فلا لزوم التقليد بهذا المعنى فطري باحد المعنيين، ولا نفس التقليد المزبور فطري بوجه اصلا.

مضافاً الى ما في الجمع بين البداهة والجبلة والفطرة، فان ما هو فطري اصطلاحياً يناسب البداهة ولا يناسب الجبلة، وما هو فطري عرفياً يناسب الجبلة ولا يناسب البداهة. ولقد خرجنا بذلك عن مرحلة الادب. والله تعالى مقبل العثرات.

والذي يمكن ان يقال مع قطع النظر عن الادلة الشرعية: هو ان العقل - بعد ثبوت المبدأ، وارسال الرسل، وتشريع الشريعة، وعدم كون العبد مهملاً - يذعن بان عدم التعرض لأمتثال اوامره ونواهيه خروج عن زي الرقية ورسم العبودية، وهو ظلم، فيستحق به الذم والعقاب من قبل المولى.

ثم ان كيفية امتثال تكاليف المولى اما بتحصيل العلم بها كي يتمكن من

الامتثال العلمي بالسماع من المعصوم ونحوه، واما بآتيان جميع المحتملات الموجب للقطع بامثالها.

ومع التنزل لعدم التمكن من تحصيل العلم بها أو بامثالها لمكان العسر والخرج، أو عدم معرفة طريق الاحتياط يذعن، العقل بنصب طريق اخر في فهم التكاليف وكيفية امثالها، لئلا يلزم اللغووة ونقض الغرض - من بقاء التكاليف وعدم نصب الطريق اليها -.

وهو منحصر في امرين: اما الاجتهاد وهو تحصيل الحجة على الحكم لمن يتمكن منه، أو التقليد وهو الاستناد الى من له الحجة على الحكم.

بل لو احتمل حينئذ العمل بظنه لكان المتعين عليه عقلا هو التقليد، لاحتمال تعينه، حتى قيل بانه من ضروريات الدين أو المذهب، دون تعين الظن، فلا يقين ببراءة الذمة إلا بالتقليد. فتدبر جيدا.

وليعلم ان الغرض من البيان المزبور استكشاف نصب الطريق شرعا، والافكا لافرق في نظر العقل في مقام الامتثال بين الامتثال التفصيلي والاجمالي - بملاك حصول القطع ببراءة الذمة - كذلك لافرق في نظره بين تحصيل العلم بالاحكام وتحصيل الحجة عليها - بملاك الاشتراك في القاطعية للعدر -.

نعم الاكتفاء بالتقليد مع ملكة الاجتهاد والتمكن من استنباط الحكم من مدركه محل الكلام، فعن المشهور انه غير جائز، والمنسوب الى السيد المجاهد قدس سره في المناهل الجواز^(١).

والاقوى هو الاول، لان مقتضى الفطرة تحصيل العلم، لانه كمال للعاقلة، كما ان الجبلة والطبع تبعث الى رفع الجهل، لا الانقياد للعالم، وعلى فرضه فقتضاها الانقياد للعالم لولم يتمكن بنفسه من تحصيل الحجة والعلم - بمعنى القاطع للعدر - كما ان مقتضى حكم العقل الاستناد الى من له الحجة لولم يتمكن من الاستناد الى الحجة، لعدم اليقين ببراءة الذمة الامع عدم التمكن.

كيف وقد مر أن المعروف عدم جواز التقليد لصاحب الملكة، وليس الغرض استقلال العقل بتعين الاجتهاد، بل عدم استقلاله بجواز التقليد كما في

(١) نسب اليه الشيخ الاعظم «قدس سرهما» في رسالة الاجتهاد والتقليد: انظر مجموعة رسائل: ٥٣.

نظائره من تقليد الحي وتقليد الاعلم على ماسيأتي ان شاء الله تعالى .
 وأما مقتضى الأدلة اللفظية فنقول: ان الوجه في اختصاص أدلة الاحكام بالمجتهد تمكنه وعجز العامي عن الاخذ بها، فلأمانع من فعليتها وتنجزها في حق صاحب الملكة، فلا مجال لشمول أدلة التقليد له، فان موردها من لا حجة له على الحكم، والمفروض ان المتمكن يتنجز في حقه الحكم، حيث انه بحيث لو راجعه لظفر به. ومنه تعرف انه لا وجه لدعوى اطلاق أدلة التقليد بحيث يعم المتمكن. فتدبر.

[٨٠] قوله قدس سره : واما الايات فلعدم دلالة مثل ... الخ (١) .

هذا هو المقام الثاني المتكفل لوجوب التقليد في نفسه، وان لم يصلح لحمل العامي عليه، كما تقدم.

وتوضيحه ان آية النفر (٢) - كما ذكرنا في مبحث حجية الخبر الواحد (٣) - وان كانت ادل على حجية الفتوى من حجية الرواية، نظرا الى ظهور دخل الفقاهة في الحجية.

واطلاق وجوب الانذار بما تفقه فيه يقتضي حجية الانذار بدلالة الاقتضاء، وظاهرها التحذر بما انذروا به، لا بالعلم بما انذروا به.

ولا يصدق الاخبار عن ترتب العقاب على شيء - مطابقة أو التزاما - الا اذا كان مقتضيا للخوف عادة، ولا يكون كذلك الا اذا كان حجة، والآفة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا يكون كل اخبار انذارا.

الا انه مع ذلك كله نقول: ان التفقه ان كان موقفا على اعمال النظر كانت الآية دليلا على حجية الفتوى، وان لم يكن كذلك، بل كان مجرد العلم بالحكم بالسمع من المعصوم عليه السلام تفقها، فلا دلالة لها على حجية الفتوى، بل على حجية خبر الفقيه. والانذار بحكاية ما سمعوه من الامام عليه السلام - من

(١) الكفاية ٢: ٤٣٥ .

(٢) التوبة: ١٢٢ .

(٣) نهاية الدراية ٣: التعليقة ١٠٨ و ١١٠ .

بيان ترتب العقاب على شيء، فعلا أو تركا- مما لا ينبغي الريب فيه، بل كان في الصدر الاول الافتاء والقضاء بنقل الخبر.

واما اية السؤال (١) فظاهرها وان كان يجاب السؤال لأن يعلموا، حيث انهم لا يعلمون، والظاهر ان يعلموا بالجواب، لا بأمر زائد على الجواب، فتدل على حجية الجواب بما هو، الآ ان المسؤل بحسب سياق الآية اهل الكتاب، وبحسب التفاسير (٢) الواردة فيها الاثمة عليهم السلام، فهي على اي حال اجنبية عن حجية الفتوى والرواية معا.

الا ان يقال انه بالاضافة الى علماء اهل الكتاب جار مجرى الطريقة العقلية- من ارجاع الجاهل الى العالم- فتأمل جيدا.

واما الاخبار الدالة على جواز الافتاء والاستفتاء (٣) فهي وان كانت احسن ما في الباب، الا ان الافتاء حيث كان في الصدر الاول بنقل الخبر، وكان نشر الاحكام في زمان النبي والامام عليهما السلام بنقل الاخبار والاثار- لا باعمال الراي والنظر- فلذا لا تدل الآ على حجية الخبر. فتدبر.

ومنه تعرف ما في الاستدلال بقوله عليه السلام (فللعوام ان يقلدوه) (٤) فان قبول اخبار الغير من غير دليل على المخبره يصدق عليه التقليد عرفا، كما يدل عليه مورد هذا الخبر. فراجع.

بل الحق ان مادة الفتوى - حتى بلسان الشرع- غير متقومة بالرأي والنظر المخصوص بالمجتهد كما في قوله تعالى « ويستفتونك قل الله يفتيكم في الكلاله » (٥) وقوله عليه السلام (اذا فتيتك بشيء) (٦) بل لا تختص بالاحكام كما في قوله تعالى (واستفتهم اهم اشد خلقا) (٧) وقوله تعالى (ولا تستفت فيهم منهم

(١) النحل: ٤٣ والانبيا: ٧.

(٢) راجع تفسير نورالثقلين ٣: ٥٥ حديث ٨٧-١٠٢.

(٣) الوسائل ١٨: باب ٤ و ٦ و ١١ من ابواب صفات القاضي.

(٤) الوسائل ١٨: ٩٤: باب ١٠ من ابواب صفات القاضي: حديث ٢٠.

(٥) النساء: ١٧٦.

(٦) الوسائل ١٨: ٧٩: حديث ١٧، منقول بالمعنى وفي العيون ١: ٢٧٥: حديث ١٠ « فاذا افتاك

بشيء... ».

(٧) الصافات: ١١.

احدا) (١)، فالافتاء ليس الا اعطاء معلومه - حكما كان أو غيره- فيصح اطلاقه على الاخبار بالحكم حقيقة، لان حيث شيوخ الافتاء بنقل الخبر في الصدر الاول، كما قيل.

[٨١] قوله قدس سره: وهذا غير وجوب اظهار الحق ... الخ (٢).

لان الاظهار والظهور - كالايجاد والوجود - متحددان بالذات مختلفان بالاعتبار، فلا يعقل ان يكون له اطلاق لصورة عدم العلم، لان عدم الظهور لا ينفك عن عدم الاظهار.

ومنه يعلم انه لا موقع لدلالة الاقتضاء على وجوب القبول تعبدا، لان الواجب - وهو الاظهار - لا يتحقق الا مع الظهور الذي لا يبقى معه مجال للقبول تعبدا، بخلاف اظهار الفتوى فانه يلزم ظهور الفتوى المجامع مع عدم ظهور الواقع، فيبقى مجال التعبد بالقبول.

ومن الواضح ان الافتاء بمفهومه لا يقتضي الا اظهار الفتوى، لا الواقع، ولم يتقيد وجوبه بغاية مخصوصة - وهي اظهار الواقع به - حتى يكون بمنزلة ايجاب اظهار الواقع.

[٨٢] قوله قدس سره: للقطع بحجيته والشك في حجية غيره ... الخ (٣).

الكلام في الاصل تارة فيما يسح ان يكون مستندا للعامي بحسب ما يستقل به عقله، واخرى فيما يقتضيه القاعدة بعد النظر في ادلة وجوب التقليد شرعا، وهذا هو الذي بلحاظه للمفتي ان يفتي بالرجوع الى غير العلم. ففائدة الاول ترجع الى العامي، وفائدة الثاني ترجع الى المفتي.

اما الكلام في الاول: فقد استوفيناها في مبحث التعادل والترجيح (٤) وقد

(١) الكهف: ٢٢.

(٢) الكفاية ٢: ٤٣٦.

(٣) الكفاية ٢: ٤٣٨.

(٤) نهاية الدراية ٦: التعليق ١٩.

ذكرنا ان المعذرية الواقعية - كالمنجزية - غير مجدية في دفع عقاب الواقع وفي ترتيبه، بل الواصلة منهما. ومعذرية العمل على طبق فتوى الافضل واصلة، دون فتوى المفضول. فراجع.

واما الكلام في الثاني: فبيانه ان الفتوى ان كانت في نظر المجتهد حجة من باب الطريقة المحضة - ولو يجعل الحكم المائل على طبقه بعنوان ايصال الواقع - فالامر فيه كما مر في الاول. ولعله اليه ينظر قدس سره حيث ساوى بين المقامين. وان كانت حجة من باب الموضوعية والسببية واشتمال كل منهما على المصلحة المقتضية لجعل الحكم على طبقه، فالمسألة وان كانت ذات وجوه بل اقوال: من رجوعها الى الشك في التعيين والتخير وفيه قول بالاشتغال وقول بالبراءة، ومن رجوعها الى المتزامين، ومن رجوعها الى الدوران بين المحذورين احياناً.

الا ان الصحيح هو الثاني، فان مورد الاول ما اذا علم بالملك في المعين واحتمل وجوده في الاخر، والمفروض بناء على الموضوعية وجوده فيهما معاً، وانما الشك في اقوائته في احدهما من الاخر. فلحكم في كل منهما تعييني في حد ذاته - شرعاً - والتخيرية لتماثهما عقلاً في الفعلية.

وقد اوضحنا الحال فيه في مبحث التعادل والترجيح^(١)، وبيّنا هناك ان ميزان التساوي - الموجب لحكم العقل بالتخير في الجري على طبق كل منهما - هو التساوي في وجدان العقل، ومع عدم وصول قوة الملك في احدهما يكونان متساويين في وعاء وجدان العقل. فراجع.

[٨٣] قوله قدس سره: أو جوز له الافضل بعد رجوعه اليه ... الخ^(٢).
في رسالة تقليد الاعلم^(٣) لشيخنا العلامة الانصاري قدس سره حكاية المنع عنه عن بعض معاصريه.

(١) نهاية الدراية ٦: التعليق ١٩.

(٢) الكفاية ٢: ٤٣٨.

(٣) انظر مجموعة رسائل: رسالة الاجتهاد والتقليد للشيخ الاعظم قدس سره: ٨٢.

فقال قدس سره في طريق دفعه: ان الكلام ان كان في جواز افتاء الاعلم بهذه الفتوى بعد اجتهاده فيها فلاوجه لمنعه، وان كان في صحة عمل المقلد بها فلا اشكال في الصحة بعد جواز التقليد فيها، وبعد علم المقلد بان هذه المسألة يجوز التقليد فيها.

واستند قدس سره في الاول الى عموم ادلة جواز التقليد، وفي الثاني الى ما هو المركوز في ذهنه من رجوع الجاهل الى العالم. ولكنه لا يخلو عن محذور، اذ ليس كل ما يقتضيه الادلة ويستنبطه المجتهد تقليدياً، الا ترى ان مقتضى الادلة جواز التقليد مع انه ليس بتقليدي، للزوم الدور والتسلسل.

فليس كل ما يستفيده المجتهد قابلاً للفتوى على طبقه، كما تبين ان عموم جواز التقليد لا ينافي عدم جواز التقليد في مسألة جواز التقليد، فان الاستناد في الصلاة والصوم الى الفتوى امر، والاستناد الى نفس الفتوى في جعلها مستنداً امر اخر، لاستلزامه للمحاذير العقلية.

ومنه تبين ان علم المقلد بجواز التقليد لما ارتكز في ذهنه، غير علمه بجواز التقليد حتى في مسألة جواز التقليد، فان مرجعه الى ارتكاز الخلف في ذهنه، لانه حينئذ مقلد في جواز التقليد، لا ان مستنده في جواز التقليد ما ارتكز في ذهنه واستقل به عقله.

فاللازم بيان ما يتخيل في وجه المنع ودفعه.

فنقول: كما ان التقليد في مسألة جواز التقليد، وتقليد الاعلم في لزوم تقليد الاعلم، وتقليد غير الاعلم في جواز تقليد غير الاعلم، كله مستلزم للدور، وتقليد غير الاعلم في وجوب تقليد الاعلم مستلزم للخلف وانه يستلزم من وجوده عدمه، كذلك لازم تقليد الاعلم في جواز تقليد غير الاعلم هو الخلف وشبهه، لان المفروض وجوب تقليد الاعلم معينا وعدم جواز تقليد غيره، فاذا جاز تقليد الاعلم في جواز تقليد غير الاعلم لزم من وجوب تقليده معينا عدم وجوب تقليده معينا ومن حجية فتواه بالخصوص عدم حجية فتواه بالخصوص.

وبتقريب اخر كما ان اصل التقليد لا يعقل ان يكون بالتقليد بل لا بد من

انتهاء التعبد الى القطع، كذلك خصوصية المقلد، اذ مجرد استقلال العقل بوجود التقليد مع عدم تعيين المقلد- من الجهات المعتبرة عقلا في المقلد- لا يجدي في الاستناد الفعلي، فلا بد من ان لا تكون الخصوصية تقليدية.

ويندفع هذا التخيل بانه مع عدم استقلال العقل بالتقليد لا يعقل وجوبه، ومع استقلاله به لا مجال لوجوبه، والخصوصية كأصله في ذلك، فانه مع عدم استقلال العقل لا مجال للرجوع الى واجدها أو فاقدها تعبدا، ومع استقلال العقل بلعتبرها لا مجال للتقليد فيها، الا ان العقل اوجب الرجوع الى الاعلم، لا من حيث استقلاله باعتبار هذه الخصوصية في المرجعية، بل لعدم احراز جواز الرجوع شرعا الى فاقدها، فهو احتياط من العقل، فلم يحكم العقل بوجوبه معنا - بمعنى استقلاله بوجوبه التعييني - حتى يلزم الخلف من تقليد غير الاعلم بفتوى الاعلم، بل معناه انه لا يستقل بجواز الرجوع الى غيره.

فحيث صح الرجوع الى الاعلم استنادا في اصله الى حكم العقل استقلالا وفي خصوصيته الى الاحتياط، كانت الخصوصية قابلة للتقليد، كما انها قابلة للاجتهاد من دون لزوم محال.

نعم ان استقل عقل العامي بتعيين الاعلم بحيث يرى التسوية بينه وبين غيره تسوية بين العالم والجاهل، كما ربما سيأتي ان شاء الله تعالى فلا مجال لتقليد الاعلم في هذه المسألة. فتدبر جيدا.

[٨٤] قوله قدس سره: ولا اطلاق في ادلة التقليد ... الخ (١).

تقريب الاطلاق ان شمول قوله عليه السلام - (فانهم حجتي عليكم) (٢) وقوله عليه السلام (اعتمدا في دينكما على كل مسن في حبنا كثير القدم في امرنا) (٣) وقوله عليه السلام (انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا) (٤) وقوله عليه السلام (انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا

(١) الكفاية ٢ : ٤٣٩ .

(٢) الوسائل ١٨ : ١٠١ : حديث ٩ .

(٣) الوسائل ١٨ : ١١٠ : الباب ١١ من صفات القاضي : حديث ٤٥ .

(٤) الوسائل ١٨ : ٤ : حديث ٥ .

وحرماننا وعرف احكامنا) (١) وقوله عليه السلام (واما من كان من الفقهاء الى قوله عليه السلام فللعوام ان يقلدوه) (٢) الى غير ذلك من الاخبار- لصورة التفاوت في الفضيلة والاختلاف في الفتوى مما لاوجه لإنكاره، لكثرة التفاوت في الفضيلة وشيوع الاختلاف في الفتوى.

بل لابد من القول بشمولها لصورة الاختلاف، والا لم يكن دليل نقلي على حجية شيء من المتعارضين.

واما المنع عن شمولها للمتعارضين- لاستلزامه المحذور- فمدفوع بانه على الموضوعية لامانع من شمولها، غاية الامرهما كالواجبين المتراهمين، والتخيير بحكم العقل لاينافي ظهور الادلة في الحكم التعييني، فان كلاً من المتعارضين حجة بذاته معيناً، والعقل يخير في تطبيق العمل على كل منهما.

واما على الطريقية فالاصل الاولى وان كان يقتضي التساقط، لكنه بناء على عدمه- اما للاخبار العلاجية كما في الخبرين المتعارضين، أو للاجماع كما فيما نحن فيه- يمكن استكشاف المنجزية والمعدنية بنحو التخيير بالتقريب الذي قدمنا بيانه في مبحث التعادل والترجيح. فراجع (٣).

وربما يقال بعدم شمولها لصورة التعارض في مثل المقبولة، والا لما سأل السائل عما اذا اختلف الحكمان، ولكان تعيين الامام عليه السلام للاعدل والافقه مخصصاً لصدر الخبر.

ويندفع بان الاطلاق لصورة الاختلاف في الفتوى امر، ولصورة حكم الحاكم على خلاف ما حكم به الاخر- لا على خلاف فتوى الاخر- امر اخر، ومورد الكلام هو الاول، ومورد النقض والمسؤل عنه في المقبولة هو الثاني.

ومن البين ان مورد الافتراق بين الاختلاف في الفتوى، والحكم على الخلاف هو القضاء. ولا يتصور مثله في الفتوى. كما لا يخفى.

نعم يمكن الخدشة في الاطلاق من وجهين.

(١) الكافي ٧: ٤١٢ والوسائل ١٨: ٩٩: حديث ١.

(٢) الوسائل ١٨: ٩٥: حديث ٢٠.

(٣) نهاية الدراية ٦: التعليق ١٨.

احدهما: ان مورد الاطلاقات هي الرواية دون الفتوى، بل قد عرفت ان مافيه مادة الافتاء والاستفتاء غير ظاهر في الفتوى المصطلح عليها المتقومة باعمال الرأي والنظر، بل مادتها حتى بلسان الشرع كذلك، كما مر.

مضافا [الى] ان الافتاء في الصدر الاول في مقام نشر الاحكام كان بنقل الروايات، لا باظهار الرأي والنظر بجعل الرواية المحكية مستندا لرأيه، وعليه فالاطلاقات غير متكفلة لحال الفتوى حتى يتمسك باطلاقتها.

واليه يؤل الجواب الاول في المتن حيث قال قدس سره: بعد الغض عن نهوضها الى اخره.

لكنه بالتقريب المزبور، لا بما افاده عند المناقشة في دلالتها على لزوم التقليد أو جوازه.

ثانيهما: ان الاطلاقات وان كانت شاملة للفتوى - بالمعنى المصطلح عليه - ولصورتى التفاوت في الفضل والاختلاف في الرأي، لكن مقتضاها الحجية الذاتية الطبيعية، لا الفعلية، لئلا يلزم منها محذور الاستحالة.

الآ ان يقال ان الاطلاقات كما انه لها الظهور في شمول المتعارضين وفي الحجية التعينية، كذلك لها الظهور في الحجية الفعلية. والانشاء بداعي بيان الملاك خلاف الظاهر.

فهنا ظهورات ثلاثة، لا ترجيح لبعضها على بعض. فتدبر.

واما الجواب الثاني في المتن فمرجه الى ان مفاد الادلة هي الحجية الاقتضائية الطبيعية، فهي متكفلة للانشاء بداعي جعل الداعي مثلا لكنه مهملا، من دون نظر الى الطوارئ والعوارض، بخلاف الحجية الذاتية فانها ثابتة مع كل عارض، الآ انها غير فعلية بنحو التعينية. وعلى اي حال لا بد من رفع اليد عن بعض هذه الظهورات.

[٨٥] قوله قدس سره: واما الثاني فلان الترجيح [مع المعارضة] في مقام الحكومة ... الخ (١).

لا يخفى عليك ان الاستدلال بمثل المقبولة تارة بدعوى الملازمة بين الحكم والفتوى، فحينئذ يصح الجواب بابداء الفارق بينهما كما في المتن، واخرى بدعوى شمول الحكم للقضاء والإفتاء فلا مساس حينئذ لإبداء الفارق.

اما الملازمة بين الحكم والفتوى باعتبار الافضلية في كل منهما - كما ادعاها جماعة، بل ادعى الاجماع على التلازم بين الرجوع الى الافضل والترافع عنده - فمدفوعة بانه لادالة للمقبولة على لزوم الترافع عند الافضل حتى يجب اخذ الفتوى منه بالملازمة، لان غاية دلالتها عدم نفوذ الحكم مع حكم الافضل بالخلاف، لا ان وجود الافضل ومخالفته في الفتوى يمنع عن الترافع عند غيره، حتى يمنع عن الرجوع الى المفضل في مرحلة الاستفتاء بالملازمة.

مع ان الاجماع على التلازم غير ثابت، ونقله غير مجد، خصوصا بعد احتمال استفادة لزوم الترافع عند الافضل من المقبولة.

مع ان اعتبار الافضلية في مقام الحكومة لا يوجب اعتبارها في مرحلة الفتوى.

مع ان اعتبارها في مقام الحكم على الخلاف غير اعتبارها بمجرد الاختلاف.

فكما ان الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة انما هو بعد الحكم على الخلاف لا بمجرد الاختلاف، كذلك الترجيح بالافقية والاعدلية. فالكل ليس من المرجحات الابتدائية حتى يجدي فيما نحن فيه.

والحاصل انه لا موجب للتلازم بين الحكم والفتوى في نفسه، ولذا يجوز نرافع المجتهدين الى ثالث، ولا يجوز تقليد المجتهد لمجتهد اخر، ويجوز الافئاء بالخلاف على ما افق به الاخر، ولا يجوز الحكم بخلاف ما حكم به الاخر. وتوضيح هذا

الاجمال ان الملازمة المدعاة هنا ان كانت بين عدم جواز الترافع الى المفضول مع وجود الافضل وعدم جواز الاستفتاء من المفضول مع وجود الافضل،
ففيه ان عدم جواز الترافع غير ثابت بالمقبولة كامر، ولا بغيرها، بل ظاهر
الاخبار والاثار على خلافه، فلا موقع للملازمة.

مع لزوم تخصيصها بالشبهة الحكمية، وكون الحكم أو الفتوى من الافضل
مخالفا لما يصدر من المفضول، اذ لا ينبغي الريب في عدم لزوم الاستفتاء من
الافضل مع عدم مخالفة فتواه لفتوى المفضول، مع ان من يقول بتعين الافضل للمرافعة
لا يخصصه بما ذكرنا، بل لافرق عنده بين الشبهة الحكمية وغيرها، ومخالفة الافضل
وعدمها.

وان كانت الملازمة بين عدم نفوذ حكم المفضول مع حكم الافضل
بخلافه، وعدم حجية فتوى المفضول مع فتوى الافضل بخلافه، ففيه: ان اعتبار
الافضلية في مقام الحكومة ان كان لخصوصية الحكومة وفصل الخصومة وانها
منصب الافضل، فحينئذ لافرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية، ولا بين اختلافهما
في الفتوى وعدمه، ولا بين صدور الحكم من الافضل بالخلاف وعدمه، فلا موقع
للملازمة، لكون المخالفة في الفتوى اجنبية عن اعتبار الافضلية، فلا يسري الى
الفتوى.

وان كان اعتبار الافضلية في مقام الحكومة لكون الشبهة حكمية، وفصل
الخصومة بالفتوى المخالفة لفتوى الافضل، فالعبرة بمرحلة الفتوى لا بمرحلة القضاء بما
هو قضاء، ففيه ان اعتبار الافضلية في مقام الفتوى الفاصلة للنزاع مع فتوى اخرى
في هذه المرحلة لا يلازم اعتبارها في الفتوى بما هو فتوى، ولذا قلنا ان فتوى مجتهد
ليست حجة على مجتهد اخر لكنها نافذة عليه في مقام فصل الخصومة، ومقتضى
الاعتبار ايضا اعتبارها في مرحلة فصل الخصومة، حيث لا يرتفع نزاع المتخاصمين
بالتخيير بين الحكيم بل بتعين احد الحكيمين.

نعم الملازمة التبعية بين نفوذ الحكم وحجية الفتوى باعتبار الافضلية في
كل منهما معقولة الآ انه لا دليل عليها الا ما يحكي من الاجماع^(١)، وعهده

(١) انظر مجموعة رسائل: رسالة الاجتهاد والتقليد للشيخ الاعظم قدس سره: ٧٧.

على مدعيه. هذا كله ان كان الاستدلال بالمقبولة بعنوان الملازمة.

واما ان كان بعنوان شمول الحكم للفتوى ايضا كما في قوله تعالى « ومن لم يحكم بما انزل الله ... الخ » (١) خصوصا بملاحظة ان المورد شبهة حكومية ولذا اختلف الحكماء مستنديين الى حديثين مختلفين، وبملاحظة ان الترجيحات المذكورة في المقبولة مناسبة للفتوى دون القضاء.

مع ان التحري في مستند الحاكم غير معهود في باب القضاء، فلا مجال لكل ذلك الا بحمل المقبولة على فصل النزاع بفتوائين متعارضين، لا بحكمين متنافيين.

وبعبارة اخرى نفس الفتوى فاصلة للنزاع، لا انشاء الحكم مستنداً الى فتواه المستندة الى الخبر.

وبه تندفع الاشكالات المتوهمة من المقبولة المنافية لما تقر في باب القضاء.

ففيه ان الحكم في لسان الشرع كذلك، الا انه في خصوص المقبولة ليس كذلك كما في قوله عليه السلام (وما يحكم له فانما يأخذه سحتا وان كان حقه ثابتا) (٢) الى غير ذلك من الشواهد.

واما حمل مورد المقبولة على الفتوى تفصيا من الاشكالات فمدفوع بان التفصي لا ينحصر في ذلك بل حملها على فصل الخصومة بنقل الخبر الفاصل ايضا دافع للاشكالات، فيخرج مورد المقبولة عن القضاء والفتوى معا.

بل قد مر ان المتعارف في الصدر الاول هو القضاء والافتاء بنقل الرواية. والامر بالترجيحات بملاحظة الرواية، لا بملاحظة الفتوى، ولا القضاء.

ولا ينافيه الترجيح بالافقهية بتوهم مساسها باعمال الرأى والنظر لا بنقل الخبر، وذلك لان الروايات حيث انها منقولة بالمعنى غالبا فللافقهية دخل في مطابقة النقل لما اراده الامام عليه السلام.

وبما ذكرنا ظهر وجه اخر للجواب عن الملازمة المدعاة في التقريب

(١) المائة: ٤٤ و ٤٥ و ٤٧ .

(٢) الوسائل ١٨ : ٤ : باب ١ من ابواب صفات القاضي: حديث ٤ .

المتقدم.

هذا كله مضافا الى ان ملاحظة المرجحات في مرحلة الفتوى الصادرة في مقام فصل الخصومة للنكتة المتقدمة لا يقتضي اعتبارها في الفتوى بما هي . فتدبر . ومنه تعرف ان عبارة الكتاب قابلة لني الملازمة بين الحكم والفتوى كما في التقريب الاول، وقابلة للفرق بين الفتوى الفاصلة للنزاع ومطلق الفتوى، وان كان ظاهرها الاول.

[٨٦] قوله قدس سره : اما الصغرى فلان فتوى غير الافضل ... الخ (١).

يمكن ان يقال ان الفتوى اذا كانت حجة شرعا أو عقلا لأجل افادة الظن بالحكم وانه اقرب الى الواقع من غيره فلا محالة ليس لأجل مطلق الظن بحكمه تعالى - ولذا لا يجوز عمل العامي بظنه - بل لأجل انه خصوص ظن حاصل من فتوى المجتهد المستند الى حجة قاطعة للعدر، فاهو الحجة عقلا أو شرعا هو الظن الخاص، دون الظن بما افتى به المجتهد وان لم يحصل من فتوى المجتهد . وعليه فدعوى الفرق بين الاقربية الداخلية والخارجية في نظر العقل - الحاكم بحجية خصوص الظن الحاصل من فتوى المجتهد الذي يجب الرجوع اليه - في كمال القوة.

واما الظن الاقوى الحاصل من مطابقة فتوى الحي المفضول للأفضل من الاموات ، فحيث انه متقوم بفتوى من لاحجية لفتواه، فهو كالظن الحاصل من سائر الامارات الغير المعبرة، أو المتقوم بما هو كذلك ، فلا عبرة بقوته، كما لا عبرة باصله لو كان كذلك حتى في نظر العقل، لفرض الخصوصية في نظره.

واما الاقوائية الحاصلة من مطابقة فتوى المفضول لغيره من الاحياء فهي غير مسلمة، اذ المطابقة لامحالة لوحدة المدرك وتقارب انظارهم وافكارهم، فالكل في قوة نظر واحد، ولا يكشف توافق آرائهم عن قوة مداركهم من مدرك الافضل والآن لم الخلف لفرض اقوائية نظر الافضل من غيره في مرحلة الاستنباط بجميع جهاته وشؤنه.

ومنه تعرف فساد قياس المورد بالخبرين المتعارضين المحكي احدهما بطرق متعددة دون الاخر، اذ ليست الحكايات المتعددة بمنزلة حكاية واحدة فلامحالة يوجب كل حكاية الظن بصدور شخص هذا الكلام من الامام عليه السلام، ولا يلزم منه الخلف كما كان يلزم فيما نحن فيه.

[٨٧] قوله قدس سره: واما الكبرى فلان [ملاك] حجية قول الغير ... الخ (١).

ان اريد ان القرب الى الواقع لا دخل له اصلا فهو خلاف الطريقية الملحوظة فيها الاقربية الى الواقع في امانة خاصة من بين سائر الامارات.

وان اريد ان القرب الى الواقع بعض الملاك وانّ هناك خصوصية اخرى تعبدية فهو غير ضائر بالمقصود، لان فتوى الافضل وان كانت مساوية لفتوى غيره في تلك الخصوصية التعبدية، الا انها اقوى من غيرها في حيثية القرب الذي هو بعض الملاك، فان الارجح لا يجب ان يكون اقوى من غيره من جميع الجهات، بل اذا كان ارجح من جهة فهو بقول مطلق ارجح من غيره.

هذا اذا كانت تلك الخصوصية التعبدية مما يتقوم بها الملاك وكانت

جزء المقتضى.

واما ان كانت شرطا لتأثير القرب الى الواقع في جعل الامارة حجة فالامر اوضح، اذ العبرة في القوة والضعف بحال المقتضى دون الشرط. كما مر في مبحث التعادل والترجيح (٢).

ومنه يظهر فساد القياس بمثل البصر والكتابة - اذا اعتبرا في القاضي -

فانه لا يرجح الاقوى بصرا أو الاجود خطأ على غيره.

فكذا هنا، فانّ تمام الملاك كونه عارفا بالاحكام، فكون احد المفتين

اعرف بالاحكام من الاخر لا يوجب الترجيح لوجود ما هو الملاك بحده في غيره،

من دون زيادة في الاعرف ولا نقص في العارف.

(١) الكفاية ٢ : ٤٤٠ .

(٢) نهاية الدراية ٦ : التعليق ٣٠ .

وجه الفساد ان المعرفة في الافتاء هو الملاك والمقتضى للحجية، فيؤثر قوته في رجحانه وتقديمه، بخلاف البصر والكتابة بل العدالة في القاضي، فانها شرائط والمقتضى لتعيينه علمه بموازين القضاء.

مضافا الى ان المراد بالاعلم هنا ان كان اقوى معرفة - بحيث لا تزول بتشكيك المشكك، لقوة معنى عرفانه - فالامر كما في البصر والكتابة، فان قوة البصر وجودة الخط لا تأثير لهما في مرحلة القضاء بل المؤثر اصلهما، وكذا أصل المعرفة بالحكم له تأثير في ايجاب العمل على طبقها، ولا اثر لقوة المعرفة. واما ان كان المراد بالاعلم من كان احسن استنباطا من غيره لكونه اقوى نظرا في تحصيل الحكم من مداركه الشرعية والعقلية من حيث مبادئ تحصيله وكيفية تطبيقه على مصاديقه، فحينئذ لا مجال للقياس، فان الاعلم بهذا المعنى اكثر احاطة بالجهات الموجبة للاستنباط المغفولة عن غيره لقصور نظره، وان كان نظره القاصر حجة عليه وعلى مقلده ذاتا.

فارجع امر التسوية بين الاعلم وغيره الى التسوية بين العالم والجاهل، لقصور نظر غيره عما وصل اليه الافضل مما يوجب الفتوى بثبوت الحكم أونفيه. ومنه ينقدح وجه لتعين الاعلم وان لم نقل باقربية فتواه الى الواقع ولم نقل بان الملاك كلا أو بعضا هو القرب الى الواقع، وهو انه قد تقدم منا - في وجه لزوم التقليد عقلا (١) - انه من لم يكن له حجة يجب استناده الى من له الحجة.

وحيث ان فتوى الاعلم اوفق بمقتضيات الحجج الشرعية والعقلية لبلوغ نظره الى ما لم يبلغ نظر غيره - لفرض الاعلمية - فيكون بالاضافة الى غيره كالعالم بالاضافة الى الجاهل، فيتعين في مقام ابراء الذمة. لا لقصور حكم العقل، بل لإذعانه - بمقتضى فرض الاعلمية، وكون المجتهد ذا حجة على الحكم - بكون رأيه اوفق بمقتضيات الحجج، وان التسوية بينه وبين غيره يؤل الى التسوية بين العالم والجاهل.



[٨٨] قوله قدس سره: للشك في جواز تقليد الميت والاصل عدم ... الخ (١).

هذا بالاضافة الى المتلفت الى مقتضيات الادلة الشرعية.
واما بالنسبة الى العامي فالحامل له على تقليد الحي بالخصوص هو الحامل
له على اصل التقليد، وهو: عدم اليقين ببراءة الذمة الآ بتقليد الحي، كما لا يقين
له به الآ بالتقليد في قبال غيره.

ولا فرق في هذه المرحلة بين كون الميت افضل من الحي وعدمه - بتوهم ان
فتوى الافضل اقرب الى الواقع من فتوى غيره، ولا يعقل التفاوت في الأقرية
بين الموت والحياة..

ويندفع بان وجه حكم العقل هنا ليس اقرية فتوى الافضل، كما انه في
الحي بالاضافة الى الميت ليس القرب الى الواقع مناطا وملاكا في نظر العقل
اصلا، بل وجه حكم العقل واقتضاره على الحي وعلى الافضل كون تقليد الحي
بالنسبة الى الميت مقطوعا به من حيث كونه مبرء للذمة، وكون تقليد الافضل
بالاضافة الى غيره كذلك، ولولدعوى الاجماع في المقامين.

ونتيجة الامرين عدم اليقين بالبراءة الآ بتقليد الحي الافضل من غيره،
لا يقين ببراءة الذمة بتقليد الحي في نفسه وببراءة الذمة بتقليد الافضل في نفسه
ليلزم التخيير، أو لأجل الأقرية ليتعين تقليد الافضل وان كان ميتا، اذ لا يعقل
اليقين ببراءة الذمة مهملاً ولا يقين بها مطلقاً، فلا موجب للتخيير، وليست
الأقرية ملاكا فلا موجب للتعيين. فافهم جيدا.

نعم بناء على ما سلكناه اخيرا في تقريب حكم العقل بتعين الاعلم يلزم
القول بتعين الاعلم وان كان ميتا، وبالتخيير بين الحي والميت مع عدم التفاضل،
اذ بناء على هذا الوجه لا تعين للحياة اصلا.

فإما ان نقول باشتراط الحياة فلا يتعين الاعلم ان كان ميتا وإما ان

لانقول باشتراطها فلا يتعين الحي ان لم يكن هناك اعلم، بل يتخير بين الحي والميت. فالتفصيل بين ما اذا كان الميت افضل فيتعين الميت والآ فيتعين الحي بلا وجه.

[٨٩] قوله قدس سره: استصحاب جواز تقليده في حال حياته ... الخ (١).

ربما يتوهم ان ظنون المجتهد وادراكاته - التي هي موضوع وجوب العمل على طبقها - مما تزول بالموت، بل عن الوحيد البهبائي قدس سره زوالها عند النزاع، وانها تزول بالغفلة والنسيان، فكيف بالموت الذي يصير الذهن معه جماداً لاحس فيه.

واجيب عنه وعن امثاله بان القوة العاقلة من قوى النفس الناطقة، وقد برهن على تجردها وبقاءها بعد خراب البدن، وان القوة المدركة ليست من القوى الجسمانية، فضلاً من ان تكون من الاجسام كما هو ظاهر كلام الوحيد قدس سره.

والتحقيق ان الجسم - بما هو جسم - كل جزء منه يغيب عن الجزء الاخر فضلاً عن غيره، فلا معنى لأن ينال شيئاً ويدركه. فتوهم كونه جسماً سخيلاً جداً. واما كونه جسمانياً أو لا؟ فنقول:

قد حقق في محله ان العاقلة بما هي مدركة للكليات ربما هي عقل بالفعل لا يحتاج الى مادة جسمانية - لاني ذاته ولا في فعله - فالنفس في اول حدوثها انسان بشري طبيعي يحتاج الى مادة جسمانية، لكنها عقل هيولاني وبالقوة. فاذا خرجت من القوة الى الفعل ومن المادية الى الصورية وصارت عقلاً بالفعل فلا محالة هي غير مرهونة بمادة، فهي في هذه المرحلة خارجة عن عالم المواد ودار الفساد، فلذا لا خراب لها بخراب البدن.

الآ ان هذا المقدر من التجرد للقوة العاقلة لا يجدي فيما نحن فيه بل لابد من الالتزام بتجرد قوتي الخيال والوهم تجرداً برزخياً مثالياً، وذلك من وجهين: احدهما ان القضايا المدركة للمجتهد وان كانت في حد ذاتها قابلة

للتجريد التام بحيث تدخل في الكليات المجردة القائمة بالقوة العاقلة التي لاشبهة في تجردها عن المادة، ولكن الاذهان المتعارفة تنتقل من الاحساس بالجزئيات المحسوسة الى صورها الجزئية في الخيال أو الى المضاف الى جزئي في الوهم، فهي مجردة عن المادة فقط، لاعن الصور والخصوصيات الحافظة بالجزئيات المحسوسة.

ومجرد قابليتها للتجريد التام لا يجعلها مجردة بحيث تناسب القوة العاقلة حتى تكون باقية بقاء القوة العاقلة، بل باقية بقاء قوتي الخيال والوهم. فلا بد من اثبات تجرد القوتين وبقائهما حتى يجدي في بقاء مدركاتهما.

وثانيتها ان آراء المجتهد وان فرضت كلية قابلة للقيام بالعاقلة، الا انها غالباً منبثقة عن مدارك جزئية من اية خاصة، أو رواية مخصوصة لاقام لهما الا بغير العاقلة، وتلك الراء لا تكون حجة الا اذا كانت مستندة الى تلك المدارك بقاء، كما كانت حدوثاً.

فكما أن قيامها بالمجتهد مع زوال مداركها بالمرّة يخرجها عن الحجية حال حياتها، كذلك اذا زالت مداركها بزوال القوة المدركة لها بعد وفاته، لان المفروض عدم تجرد ما عدا القوة العاقلة، فلا مناص عن الالتزام بتجرد قوتي الخيال والوهم المدركتين للصور الجزئية والمعاني الجزئية تجرداً برزخياً. وهو وإن كان خلاف المعروف في فنه إلا انه مما اقتضاه البرهان كما شيد اركانه بعض الاركان^(١).

ثم إنه بناء على تجرد القوة المدركة ينبغي التفصيل بين ما اذا كانت الحجة على المجتهد ومقلده وظنونه، وادراكاته المتعلقة بالحكم الواقعي، وما اذا كانت الحجة قطعه بالحكم الظاهري المائل للحكم الواقعي.

فانه على الثاني منتف قطعاً، لالفناء القوة المدركة بفناء البدن، بل لانكشاف الواقع نفياً واثباتاً. فلاجهل بالواقع، فلا قطع بالحكم المائل، بخلاف الاول فانه محتمل البقاء فيستصحب وترتب عليه جواز تقليده.

وانكشاف الواقع حينئذ غير ضائر، لأن انقلاب الظن الى القطع خروج من حدّ الضعف الى الشدة، وفي مثله الموضوع باق بذاته - لاجبده - فلا يمنع عن الاستصحاب.

وانقلاب ظنه الى القطع بالخلاف محتمل، ولا يمنع من الاستصحاب. كما عن السيد العلامة الداماد قدس سره - بل يحققه فان المراد استصحاب نفس موضوع الحكم وهو رأى المجتهد، فيتعد حينئذ بحكمه وهو جواز التقليد.

واما ما عن بعض الاعلام في تقريراته لبحث شيخه العلامة الانصاري قدس سرهما^(١): من ان الاعتقاد الحاصل بالكشف والشهود من الموت لادليل على حجيته على المقلد، فيدور الامر بين ما هو زائل أو باق غير حجة.

فنذفع بان الكشف والشهود الذي لادليل على حجيته لغير صاحبه هو الذي يحتمل عليه الخطاء على صاحبه كما في الحاصل لبعض المرتاضين، لا الحاصل بالموت. فالامر دائرين بقاء رأيه واعتقاده بنحو موافق للواقع جزما بحيث لا شك فيه، او زواله رأسا مع القطع ببقاء القوة المدركة.

[٩٠] قوله قدس سره: أو ارتفع لمرض أو هرم اجماعا ... الخ^(١).

سيأتي^(٣) ان شاء الله تعالى بيان عدم ارتفاعه بمرض أو هرم حقيقة، والآ كان ارتفاعه بالموت قطعيا كما سيحىء منه قدس سره دعوى الاولوية، فلا يبقى مجال لأستصحاب بقاء الراى، ولا لأستصحاب جواز العمل به. فانظر.

[٩١] قوله قدس سره: كاف في جواز تقليده في حال موته ... الخ^(١).

وجه الكفاية تارة استصحاب جواز العمل على طبق الراى حال حدوثه، ولا نعني بالموضوع الآ ذلك الراى السابق الثابت له الحكم مهملًا، وأما الحاجة الى احراز بقاء الراى وجدانا أو تعبدا فانما هو بعد الفراغ عن لزوم بقاءه حال العمل، ولو للاجماع المتقدم في كلامه.

واخرى التمسك بالاطلاقات، كما هو احد الوجهين في اثبات جواز تقليد الميت ابتداءً.

(١) راجع مطارح الانظار: رسالة تقليد الميت: ٢٨٤.

(٢) الكفاية ٢: ٤٤٣.

(٣) التعليقة ٩٤.

(٤) الكفاية ٢: ٤٤٣.

وتقريبها: ان الايات المقتضية للرجوع الى اهل الذكر^(١) أو التحذر بالانذار^(٢) والروايات المقتضية لتقليد من كان من الفقهاء ... الخ^(٣) والرجوع الى رواة الاحاديث^(٤) والاعتماد على كل مسن في جهم^(٥) وغير ذلك وان كانت ظاهرة بل صريحة في ان المسؤول عنه والمنذر والفقير والمرجع حي، الآ ان دعوى الاطلاق غير متوقفة على تجريد تلك الموضوعات عن الحياة، بل المدعى انها لاظهورها في توقف وجوب القبول - بعد الجواب، ووجوب التحذر بعد الانذار، ووجوب التقليد بعد الاخذ من الفقير، ووجوب الاعتماد بعد اظهار الراي - على حياة المجيب والمنذر مثلا حال القبول والعمل، فبعدم تقيدها بذلك يستكشف اطلاقها لصورتها الحياة والموت حال العمل. هذه غاية التقريب.

ويمكن ان يقال ان ظاهر قول القائل: « اعمل على رأي فلان والتزم به » من دون تقييد وعناية هو العمل على طبق الراي حال العمل، والا لكان عملا بغير الراي، نعم يقبل التقييد بان يقول اعمل على طبق الراي السابق. وعليه فنقول ان كانت الادلة المزبورة مسوقة لحجية الرواية فالاطلاقات على حالها غير منافية لما ادعينا - من الظهور - لان الحكاية لازوال لها، فالحكم بعد ما صار محكيا ومخبرا به فهو على حاله الى الابد، فهو محكي عنه، مات الحاكى ام لا.

وان كانت مسوقة لحجية الراي - فحيث ان الراي يتطرق اليه الزوال - فمقتضى ظهورها في تعلق العمل بالراي من غير تقييد، لزوم بقاء الراي حال تعلق العمل به، فان كان باقيا - وجدانا أو برهانا - فهو، وآ فلا بد من استصحاب بقاءه.

ومنه تبين ان الاطلاقات لا تغني عن الاستصحاب.

(١) الانبياء ٧ والنحل ٤٣ .

(٢) التوبة: ١٢٢ .

(٣) الوسائل ١٨ : ٩٤ : حديث ٢٠ .

(٤) الوسائل ١٨ : ١٠١ : حديث ٩ .

(٥) الوسائل ١٨ : ١١٠ : حديث ٤٥ .

[٩٢] قوله قدس سره : لكنه لا يخفى انه لا يقين بالحكم شرعا ... الخ (١).

توضيح المقام ان مقتضى حجية الرأي والفتوى كسائر الامارات إما جعل الحكم المماثل لما أفتى به على اية تقدير - من موافقة الواقع وعدمها - كما هو لازم موضوعية الامارة،

وإما جعل الحكم المماثل لكنه بعنوان ايصال الواقع، فلامحالة يكون مقصوراً على صورة الموافقة، حيث لا واقع في غيرها ليكون ايضاً له، كما هو لازم الطريقية، مع التحفظ على ظاهر الانشاء حيث انه - لولا القرينة - بداعي جعل الداعي،

وإما جعل المنجزية والمعدرية، فيدور مدار موافقة الواقع، كما هو معنى الطريقية، ومقتضى لسان بعض الادلة كقوله عليه السلام (فانهم حجتى عليكم وانا حجة الله) (٢) وقوله عليه السلام (لا عذر لأحد من موالينا... الخ) (٣).

فان كان الامر كما في الاول فالاحكام المقلد فيها احكام حقيقية فعلية متيقنة، فلا مانع من استصحابها من حيث تقومه باليقين والشك . نعم من حيث تعلقها وتقومها برأي المجتهد امر اخر سنتكلم فيه ان شاء الله تعالى.

وان كان الامر كما في الثاني والثالث فلا يقين بالحكم لا واقعا ولا تعبدا على اية تقدير، بل مجرد احتمال ثبوته عند قيام الامارة على تقدير موافقتها، فلا بد من توسعة في دائرة الاستصحاب حتى تكون له المجال هنا وفي امثال المقام.

وقد فصلنا الكلام فيه في ذيل ما علقناه على التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب، وبيناما هو الوجه هناك . فراجع (٤) تجده وافيا بالمرام ان شاء الله تعالى.

(١) الكفاية ٢ : ٤٤٤ .

(٢) الوسائل ١٨ : ١٠١ : حديث ٩ .

(٣) الوسائل ١٨ : ١٠٨ : حديث ٤٠ .

(٤) نهاية الدراية ٥ : التعليقة ٦١ .

[٩٣] قوله قدس سره : ان الاحكام التقليدية عندهم ... الخ (١).

تقريبه ان موضوع الحكم الواقعي وان كان مثلاً هو القصر أو الاتمام،
الآ ان الوجوب الفعلي لم يتعلق به بما هو، بل بعنوان وجوب اتباع الرأي بلسان
وجوب التقليد ووجوب القبول واشباه ذلك . فهو جعل الحكم المماثل لما يراه
المجتهد حكماً فعلياً، فوضوعه الدليلي ما يراه المجتهد واجبا.

وحيث ان العرف يرون المقلد متمسكا برأي المجتهد فلا يرونه عالماً
بالحكم الفعلي بقول مطلق، بل عالماً بحكمه في رأي مجتده، لا انه ليس عالماً
بالحكم مطلقاً حتي ينافي فرض جعل الحكم المماثل. فالموضوع العرفي هنا يوافق
لموضوع الدليلي.

وبهذا التقريب ايضا يمكن منع الاستصحاب على تقدير تنجيز الواقع، فان
العرف يرون الحكم الواقعي منجزاً بالرأي مادام الرأي، لا ان الرأي ينجزه وان
زال بعده.

وقد مرفساد قياس الرأي بالرواية. فان النقل والحكاية لازوال له،
بخلاف الرأي.

[٩٤] قوله قدس سره : لم يجز في حال الموت بنحو اولي قطعاً ... الخ (٢).

تقريب الاولوية ان المرض والهرم مع ان فيهما اختلال بعض القوى اذا
كانا موجبين لزوال الرأي الموجب لعدم جواز التقليد، فالموت الذي يختل به جميع
القوى يوجب زوال الرأي الموجب لعدم جواز التقليد بالاولوية القطعية.

اقول: الملاك في عدم جواز التقليد في المرض والهرم ان كان زوال الرأي
فالحق فيهما وفي الموت عدم زوال الرأي، فان الادراكات باقية في محالها.
والنفس بسبب اشتغالها بتدبير البدن أو التوجه الى نشأة اخرى لا يمكنها
ترتيب الاثر عليها، كما انها كذلك في حال النوم.

(١) الكفاية ٢: ٤٤٥ .

(٢) الكفاية ٢: ٤٤٥ .

فبجرد عدم القدرة على ترتيب الاثر لا يكون دليلاً على زوال المدركات، والآفن المستحيل بحسب الحكمة الالهية والعناية الربانية ان تزول العلوم والمعارف. الحاصلة للانسان في مدة مديدة من العمر بعد اتعاب شديد ومجاهدات عظيمة في مقام تقوية القوة النظرية وتحصيل الملكات والاخلاق الفاضلة. بمجرد المرض أو الهرم في اخر العمر أو بسبب الموت، مع ان الدنيا مزرعة الآخرة، والمعرفة بذر المشاهدة.

بل الصحيح ان علاقة النفس مع البدن حجاب قوي ومانع شديد. فاذا زال المانع وارتفع الحجاب كانت العلوم كلها حاضرة عنده، مشهودة لديه. نعم تزول الادراكات والملكات بسبب الانهك في الشهوات والتوجه الى ما يصادها.

وان كان الملاك لعدم جواز التقليد. في المرض والهرم. عدم التمكن من اعمال القوة النظرية، فلا يقدر بالفعل على رد الفرع الى اصله، وهو معنى زوال ملكة الاجتهاد، فن البين بعد التأمل ان هذا الوجه مختص بالمرض والهرم، ولا يعم الموت، لان انقطاع علاقة النفس مع البدن وارتفاع الشواغل المانعة عن القدرة الفعلية يوجب كون النفس اقدر على رد الفرع الى اصله من حال حياته. ولعل امره قدس سره بالتأمل للإشارة الى بعض ما ذكرنا.

[٩٥] قوله قدس سره : ومنها الاطلاقات الدالة ... الخ (١).

قد عرفت تقريب دلالتها والجواب عنه. فلاحاجة الى الاعادة.

وهذا اخر ما ساعده التوفيق من التعليق على ما افاده شيخنا واستاذنا العلامة رفع الله مقامه في دارالمقامة. والحمد لله اولاً واخراً والصلاة على نبيه محمد صلى الله عليه وآله باطنا وظاهراً. كتبه بيمينه الدائرة المفتقر الى عفوربه في الآخرة محمد حسين الاصفهاني.



فهرست المطالب للتعاادل والترجیح

٢٧١ حول تعريف التعارض
٢٧٢ في الفرق بين التنافي والتعارض
٢٧٢ في أنّ التعارض من أوصاف الدالّ لا المدلول والحجية
٢٧٢ نظرية المحقق الأشتياي في أول المتضادين إلى المتعارضين
٢٧٣ الإشكال على نظرية المحقق الأشتياي
٢٧٤ حول الحاكم والمحكوم
٢٧٦ ضابط الحكومة على ما أفاده العلامة الأنصاري
٢٧٦ حول الحكومة بالمعنى الشارحية
٢٧٦ الحكومة بمعنى إثبات الموضوع أو رفعه تنزيلاً
٢٧٧ في تقديم الامارات على الأصول الشرعية
٢٧٧ نظرية العلامة الأنصاري في وجه تقديم الامارة على الأصول
٢٧٨ الإشكالات على نظرية العلامة الأنصاري
٢٧٩ التحقيق في وجه تقديم الامارة على الأصل
٢٨١ حول تقديم النص والأظهر على الظاهر
٢٨٣ تفصيل العلامة الانصاري في وجه تقديم النص والأظهر على الظاهر
٢٨٣ دفع الإشكالات عن العلامة الأنصاري
٢٨٤ الحق في الإشكال على العلامة الانصاري
٢٨٤ التحقيق في وجه تقديم النص والأظهر على الظاهر :

مقتضى القاعدة في المتعارضين على الطريقة:

٢٨٥ محتملات صورة المتعارضين على الطريقة
٢٨٥ وجه حجّة أحد الخبرين لا بعينه والإشكال عليه
٢٨٦ وجه حجّة أحدهما المعين والإشكال عليه
٢٨٦ وجه حجّة كلا الخبرين معاً والإشكال عليه

- ٢٨٨ في نفي الحكم الثالث بالمعارضين
- ٢٨٩ في تبعية الألام عن الملزوم
- ٢٩٠ القاعدة الأولى في المعارضين بناء على السببية
- ٢٩٠ في أن السببية تتصور على وجهين
- في السببية بمعنى تقييد مصلحة الحكم الواقعي بعدم قيام الامارة على خلاف
الواقع ٢٩٠
- ٢٩٠ نظرية المحقق الحائري على التوقف في السببية بهذا المعنى
- ٢٩١ الإشكال على المحقق الحائري
- ٢٩٣ محتملات معنى الاستحباب ثبوتا
- ٢٩٤ تحقيق المعارضين فيما إذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير الزامي
- ٢٩٤ في المعارضين إذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير الزامي
- ٢٩٥ دخول المعارضين في المتزامين بناءً على وجوب الالتزام بالمؤدي
- ٢٩٥ التحقيق في دفع احتمال كون الحجية بمعنى وجوب الالتزام
- ٢٩٧ في المعارضين إذا كان أحدهما محتمل الأهمية
- ٢٩٨ حول قاعدة: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح
- ٢٩٩ أقسام المعارضين مما يمكن فيه الجمع وما لا يمكن
- ٣٠١ حول مفاد قاعدة: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح
- ٣٠٢ كلام الشيخ ابن أبي جمهور في بيان القاعدة
- ٣٠٣ القاعدة الثانوية في الخبرين المعارضين
- ٣٠٥ مقتضى الأصل الثانوي في المعارضين بناء على الموضوعية
- ٣٠٦ الأقوال في الواجبين المتزامين
- ٣٠٦ في المتزامين مع احتمال أهمية أحدهما
- ٣٠٦ نظرية العلامة الانصاري بالأخذ بمحتمل الأهمية
- ٣٠٧ الإشكال على العلامة الأنصاري
- ٣٠٧ الحقيق في إثبات التخيري في محتمل الأهمية
- ٣٠٨ الفرق بين التخيري في محتمل الأهمية والتخيري في الدوران بين المحذورين
- ٣٠٩ مقتضى الأصل في مقام الإثبات هو التعيين

- الأخبار التي استدلت بها على التخيير ٣٠٩
- الجواب عن الرواية الأولى (الحسن بن الجهم) ٣١٠
- الجواب عن الثانية (خبر الحارث بن المغيرة) ٣١١
- الجواب عن الثالثة (مكاتبة عبدالله بن محمد) والرابعة (مكاتبة الحميري) ٣١١
- الجواب عن الخامسة (رواية العيون) ٣١١
- الجواب عن السادسة (موثقة سماعة) ٣١٢
- الجواب عن السابعة والثامنة (مرسله الكليني) ٣١٢
- الجواب عن التاسعة (مرفوعة زرارة) ٣١٢
- الأخبار الدالة على الترجيح ٣١٢
- الترجيح بالاحدية ٣١٣
- الترجيح بالصفات ٣١٤
- مقبولة عمر بن حنظلة ٣١٤
- وجه عدم تعرض الكليني الترجيح بالصفات ٣١٤
- الجواب عن مرفوعة زرارة ٣١٤
- اشكال المحقق الحائري على المرفوعة ٣١٥
- الجواب عن المحقق الحائري ٣١٥
- نظرية العلامة الانصاري في تقديم المقبولة على المرفوعة ٣١٦
- الجواب عن نظرية العلامة الأنصاري ٣١٦
- حول الترجيح بالشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة ٣١٧
- معنى موافقة الكتاب ٣١٩
- التحقيق في الترجيح بموافقة الكتاب ٣١٩
- التحقيق في الترجيح بمخالفة العامة ٣٢٠
- التحقيق في رواية عبيد بن زرارة، ورواية الارجاني ٣٢١
- نظرية الآخوند في أن أخبار الترجيح بموافقة الكتاب آية عن التقييد ٣٢٣
- الإشكال على نظرية الآخوند ٣٢٤
- حول دعوى الإجماع على الترجيح بأقوى الدليلين ٣٢٤

- ٣٢٤ ما ذكره الكليني رحمه الله في ديباجة الكتاب ليس مخالفاً للإجماع
- ٣٢٥ حق الإشكال على الإجماع
- ٣٢٥ حول ترجيح الراجع على المرجوح
- ٣٢٦ التحقيق في موضوع الترجيح بلا مرجح
- ٣٢٧ تطبيق الترجيح بلا مرجح على المتعارضين
- ٣٢٨ في جواز الافتاء بالتخير في المسألة الفرعية
- ٣٢٨ حول استصحاب التخير
- حول حكومة استصحاب التخير على استصحاب حكم المختار
- ٣٣٠ اشكال العلامة الانصاري على استصحاب التخير
- ٣٣٠ الاشكال على العلامة الانصاري
- ٣٣١ في التعدي عن المرجحات المنصوصة وعدمه
- ٣٣١ رد الوجوه التي استدلت بها على التعدي
- ٣٣٢ استدلال العلامة الانصاري بالمقبولة على التعدي والجواب عنه
- ٣٣٤ على القول بالتعدي هل يتعدى إلى كل مزية أم لا ؟
- ٣٣٥ في أن التخير أو الترجيح يختص بغير موارد الجمع العرفي
- حول جملة من الأخبار العلاجية التي استدلت بها على التعميم بموارد الجمع العرفي
- ٣٣٦ الاستدلال بموثقة سماعه على التعميم
- ٣٣٦ الاستدلال بمكاتبة الحميري على التعميم
- ٣٣٧ الاستدلال بمكاتبة عبد الله بن محمد على التعميم
- ٣٣٧ الجواب عن الموثقة
- ٣٣٧ جواب العلامة الأنصاري عن مكاتبة الحميري
- ٣٣٨ جواب المحقق الهمداني عن مكاتبة الحميري
- ٣٣٨ جواب المحقق الخراساني عن مكاتبة الحميري
- ٣٣٩ الجواب عن مكاتبة عبد الله بن محمد
- ٣٣٩ في شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه
- ٣٤٣ في تعارض العموم والإطلاق

- ٣٤٤ نظرية العلامة الأتصاري في تعارض العموم والإطلاق
- ٣٤٥ في دوران الأمرين النسخ والتخصيص
- ٣٤٨ حول انقلاب النسبة
- مسلك العلامة الأتصاري على انقلاب النسبة فيما إذا ورد عامان وخاص
- ٣٥١
- ٣٥١ نظرية المحقق الخراساني على عدم انقلاب النسبة والإشكال عليها
- ٣٥٢ التحقيق حول ماورد عامان وخاص
- ٣٥٣ حول رجوع المرجح الجهتي إلى المرجح الصدوري وعدمه
- نظرية المحقق الخراساني على رجوع جميع المرجحات إلى المرجح الصدوري
- ٣٥٣
- ٣٥٤ الإشكال على نظرية المحقق الخراساني
- ٣٥٥ حول ترتب جهة الصدور على الصدور
- ٣٥٦ الترجيح في المتكافئين
- ٣٥٧ حول المرجحات الخارجية بأقسامها
- حول القسم الثاني من المرجحات الخارجية: (كان معتبراً في نفسه
وكان معاضداً لأحد الخبرين كالكتاب والسنة).
- ٣٥٩
- ٣٦٠ حول معاضدة أحد الخبرين بالكتاب والسنة

الاجتهاد والتقليد

- الاجتهاد لغة واصطلاحاً ٣٦٣
- الاجتهاد المطلق ٣٦٤
- في أن مقبولة عمرين حنظلة مخصوصة بالمجتهد اصطلاحاً ٣٦٤
- في التقليد عن المجتهد المطلق ٣٦٥
- في تقليد الانسدادي وعدمه ٣٦٦
- الانسداد كشفاً وحكومة ٣٦٨
- حول نفوذ حكم المجتهد بناء على الانفتاح والانسداد ٣٧٠
- حول امكان التجزي ٣٧٢
- في حجية اجتهاد المتجزي لنفسه ٣٧٣
- في رجوع الغير الى المتجزي ٣٧٤
- في نفوذ حكم المتجزي ٣٧٥
- التخطة والتصويب ٣٧٦
- أقسام التصويب ٣٧٦
- التصويب المشهور ٣٧٦
- التصويب المجمع على بطلانه ٣٧٨
- التصويب الذي لم يجمع إجماع أو نقل على خلافه ٣٧٩
- مسلك المحقق الخراساني في حقيقة الأحكام الواقعية ٣٧٩
- توجيه كلام المحقق الخراساني ٣٧٩
- حول أقسام المصالح المقتضية لجعل الأحكام الواقعية ٣٨٠
- أوضح أفراد التصويب ٣٨٠
- التصويب المجمع على بطلانه ٣٨١
- في تضاد المصلحتين ٣٨١
- في تسامح المصلحتين ٣٨٢
- حول كلام العلامة الانصاري في مسألة التعبد بالامارة على الموضوعية حول ٣٨٢
- تبدل رأي المجتهد ٣٨٣

- ٣٨٨ في اجزاء الأعمال السابقة المطابقة للاجتهاد الأول
- ٣٨٨ الفرق بين الاجزاء هنا ومسألة الاجزاء في الأوامر.
- ٣٨٩ ما استدل به على الاجزاء
- ٣٨٩ التحقيق حول المسألة
- ٣٨٩ عدم الاجزاء فيما إذا كان مؤدى السابق امارة على الطريقية
- ٣٩٠ عدم الاجزاء فيما إذا كان مؤدى السابق امارة على الموضوعية
- ٣٩٢ الفرق بين الواجبات والعقود والإيقاعات على الموضوعية
- ٣٩٢ تفصيل صاحب الفصول بين الحكم ومتعلقه
- استظهار بعض الأجلة من كلام الفصول التفصيل بين الواجبات العبادية
والعقود والايقاعات. ٣٩٢
- ٣٩٣ توضيح كلام صاحب الفصول
- ٣٩٤ حول الاجزاء بناء على الاستصحاب والبراءة
- ٣٩٦ في التقليد لغة
- ٣٩٧ في التقابل بين الاجتهاد والتقليد وعدمه
- ٣٩٧ معنى التقليد بمقتضى الأدلة العقلية والنقلية
- ٣٩٨ حول أدلة جواز التقليد
- ٣٩٩ الدليل الفطري
- ٣٩٩ استدلال المحقق الخراساني بالدليل الفطري
- ٣٩٩ الإشكال على المحقق الخراساني
- ٤٠١ الدليل النقلي
- ٤٠٣ مقتضى الأصل العملي
- ٤٠٤ في تقليد الأعم
- ٤٠٥ الإشكال على العلامة الانصاري
- ٤٠٥ الدليل العقلي على منع تقليد الأعم ودفعه
- ٤٠٦ حول اطلاق الأدلة اللفظية لتقليد الأعم
- ٤٠٨ الخدشه في الاطلاق من وجهين
- ٤٠٩ الاستدلال بالمقبولة

- ٤٠٩ دعوى الإجماع على التلازم بين الحكم والفتوى في اعتبار الأعلم
- ٤٠٩ دفع الإجماع
- ٤١٠ حول التلازم بين الحكم والفتوى
- ٤١٢ في أن فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع
- ٤١٢ إشكال المحقق الخراساني صغروباً، ورفع
- ٤١٤-٤١٣ إشكال المحقق الخراساني كبروباً، ورفع
- ٤١٥ التفصيل بين التقليد البدوي والإستمراري
- ٤١٦ إستصحاب جواز التقليد في حال الحياة
- ٤١٦ نظرية الوحيد البهبائي في زوال المدركات عند النزاع
- ٤١٦ التحقيق في هذه المسألة
- ٤١٧ أن تقليد الميت يبتني على مجرد قوتي الخيال والوهم
- ٤١٩ التمسك بالاطلاقات على جواز تقليد الميت
- ٤٢٠ وجه عدم جريان الاستصحاب
- ٤٢١ عدم جريان الاستصحاب بناءً على جعل الحكم المماثل
- ٤٢٢ في دفع القول بأولوية الموت من المرض والمهرم





