حقائق الأصول

تعليقة

على كفاية الأستاذ الأعظم المحقق الخراساني

تأليف

فقيه عصره آية الله العظمى

السيد محسن الطباطبائي الحكيم

قدس سره

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

الكتاب : حقائق الاصول
المؤلف : الامام الحكيم (قده)
الناشر : مكتبة بصيرتى ـ قم
العدد : ٢٠٠٠ دوره
المطبعه : الغدير
عدد الصفحات : الجزء الثانى ٦٢٠ صفحه
السعر : ٢٥٠٠ ريال
تاريخ الطبع : الطبعة الخامسه ١٤٠٨ هـ

Tabātabā'ī

حقائق الأصول

وهي

تعليقة على «كفاية» الأستاذ الأعظم المحقق الخراساني قدس سره

تأليف

المحقق الأوحدي علم الشريعة ومرجع الشيعة

السيد محسن الطباطبائي الحكيم

قدس سره

الجزء الثاني

الطبعة الثانية

منشورات

مكتبة بصيرتي

قم - شارع علامه

(Arab)
KBL
.T32
1987
juz' 2

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك وبحمدك يامن أشرق على مشارق العقول فاظهر منها آياته من المعقول والمنقول وأبان منها قواعد الفروع والاصول وأنزل على عبده الكتاب تبياناً للرد والقبول (ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول وآل الرسول فصلّ اللهم عليه وعلى عترته أيمة أرباب العقول لاسيما المخصوص بالأخوّة سيف الله المسلول (وبعد) فالعلم على اختلاف فنونه وتشتت غصونه قد انتهت الى علم الاصول مدارجه لرشاقة مسائله وتناهت اليه معارجه لوثاقة دلائله فهو الغاية القصوى والمقصد الاسنى ولولاه لما قام للفقه عمود ولا اخضر له عود بل كان كشجرة اجتثت من فوق الأرض مالها من قرار ولا يُجتنى منها الثمار فلذا أجرى فيه كل منطيق لسانه وأظهر فيه برهانه إلا أن من أبدع فيه وأحاط بمعانيه عصابة من أولي الإصابة فقام بالامر منهم كابر بعد كابر حتى انتهت النوبة من الغائب الى الحاضر فنهض به ثلة قليلة بل عدة جليلة — شكر الله مساعيهم الجميلة فمن تناهى فى العلم حدّه وأدرك من قبله وأتعب من بعده جوهرة قلادة الفضل والتحقيق وشمس دائرة الفهم والتدقيق خاتم رتبة العلم وختامها وشيخ أرباب الفضائل وإمامها الفاضل الكامل واللجي الذي لا يُدرك له ساحل حجة الاسلام والمسلمين آية الله في الارضين سيد الأعاظم وسند الأفاخم والبحر المتلاطم مولانا الآخوند ملا محمد كاظم الهروي الطوسي الغروي دام ظلاله على رؤوس المسلمين وجعل مستقبل امره خيراً من ماضيه ورمم بوجوده من الشريعة دوارسها وعمر بجوده من العلم مدارسها فيالله من فكر ما أشد توقده يكاد يضيء زيته ولو لم تمسسه نار فابرز صحائف هي منتهى رغبة الراغبين ولطائف هي شرعة الواردين والصادرين

32101 015593476

وناهيك عنها تلك الصحائف الكاملة وما سبق عليها من الرسالة التي لمهمات مباحث الالفاظ شاملة كما قد اشتملت هذه على الأهم من الأدلة العقلية فتمت وكملت بهما المباحث الاصولية فلقد أجاد من سماها ﴿ كفاية ﴾ الأصول بل قد حصل منها نهاية المأمول فاعرف قدرها إن كنت أهلا لذلك ولا تبذلها الا لمن وجدته كذلك والله الموفق والكفيل وهو حسبي ونعم الوكيل قال اطال الله بقاءه :

المقصد السادس

﴿ في بيان الامارات المعتبرة شرعاً أو عقلا ﴾

وقبل الخوض فى ذلك لا بأس بصرف الكلام الى بيان بعض ما للقطع من الأحكام وإن كان خارجاً من مسائل الفن

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد (ص) نبي الرحمة وآله سادات الأمة وأهل بيت العصمة ، ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم .

﴿ قوله : وإن كان خارجاً من ... الخ ﴾ لما تقدم في المقدمة من كون مسائل الاصول قواعد يستنبط منها أحكام شرعية أو ينتهي اليها المكلَّف فى مقام العمل فالعلم بالأحكام الذي هو موضوع هذه المسألة من اللوازم المترتبة على العلم بتلك المسائل فلا يكون موضوعاً لها ومنه يظهر الفرق بين اكثر مباحث المقام والبحث عن حجية الظن على الحكومة فان الثاني وان كان بحثا عما هو حجة عقلا كالمقام الا أنه ينتهي اليه المكلف دون المقام فان العلم من غايات البحث في

وكان أشبه بمسائل الكلام لشدة مناسبته مع المقام (فاعلم) أن البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت الى حكم فعلي واقعي أو ظاهري متعلق به أو بمقلديه فاما ان يحصل له القطع به أولا ، وعلى الثاني لابد من انتهائه الى ما استقل به العقل من اتباع الظن — لو حصل له وقد تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومة — وإلا فالرجوع الى الأصول العقلية من البراءة والاشتغال والتخيير على تفصيل يأتي فى

تلك المسائل فتأمل جيداً ﴿ قوله : وكان أشبه بمسائل ﴾ لأن مرجع البحث هنا الى البحث عن حسن العقاب على مخالفة العلم الذي هو من قبيل المسائل الكلامية الباحثة عن أحوال المبدأ والمعاد ﴿ قوله : ان البالغ ﴾ ذكر البلوغ مستدرك بذكر مابعده كما انه لم يظهر الوجه في العدول عن التعبير بالمكلف — كما فى عبارة شيخنا الاعظم (ره) — فانه يؤدي مؤدى من وضع عليه القلم كما ان الظاهر ان القيود الثلاثة المذكورة توضيحية ذكرت توطئة لذكر الاقسام حيث لايمكن مجيء هذه الأقسام الا بالنسبة الى الواجد لهذه العناوين لامتناع القطع بالحكم او احتماله لغيره كما هو ظاهر وحينئذ لو كان المقصود الاحتراز عن الفاقد لبعض هذه القيود كان حاصلا بذكر الاقسام ذوات الاحكام كما لايخفى ﴿ قوله : القطع به ﴾ يعني الحكم الفعلي الكلي الجامع بين الواقعي والظاهري لا الحكم الموجود في المتن فانه نكرة ، ولو كان مرجعاً للضمير كان مفاد العبارة الرجوع الى الوظيفة العقلية بمجرد عدم القطع بواحد منها — مع أنه لايرجع اليها إلا بعد الجهل بكل منها ولو عرَّف الحكم المدخول لـ (الى) الجارة لارتفع الوهم المذكور ﴿ قوله : أولا : ﴾ بأن يحصل له الظن بهما أو الشك كذلك أو الظن باحدهما والشك في الآخر وأما القطع بعدمهما فلا يعقل بعد كون موضوع الاقسام هو المكلَّف نعم القطع بعدم الحكم الظاهري ممكن ﴿ قوله : و قد تمت مقدمات الانسداد ﴾ وإلافلايحكم العقل باتباع الظن ﴿قوله:على تقدير الحكومة﴾ أما على الكشف فيحصل القطع بالحكم الظاهري ﴿قوله:وإلافارجوع الى الأصول العقلية﴾

محله انشاء الله تعالى . وإنما عممنا متعلق القطع لعدم اختصاص أحكامه بما إذا كان متعلقاً بالاحكام الواقعية وخصصنا بالفعلي لاختصاصها بما اذا كان متعلقاً به على ماستطلع عليه ولذلك عدلنا عما فى رسالة شيخنا العلامة — أعلى الله مقامه — من تثليث الأقسام ، وإن أبيت إلا عن ذلك فالاولى أن يقال : إن المكلف إما أن يحصل له القطع أولا ، وعلى الثاني إما أن يقوم عنده طريق معتبر أولا ، لئلا يتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الاحكام ومرجعه على الأخير الى القواعد المقررة عقلا أو نقلا لغير القاطع ومن يقوم عنده الطريق على تفصيل يأتي فى محله إنشاء الله تعالى حسبما يقتضي دليلها ، وكيف كان فبيان أحكام القطع وأقسامه يستدعي رسم أمور (الامر الاول) لاشبهة فى وجوب العمل على وفق القطع عقلا ولزوم الحركة

بل الاصول الشرعية الموجبة للقطع بالحكم الظاهري ، فان لم تكن فالعقلية اذ الاصول الشرعية — لو تمت مقدمات الانسداد — لا تكون مرجعا إلا بعد فقد الظن كما أنها تقدم على الاصول العقلية لورودها عليها وان وافقتها بحسب المفاد ﴿ قوله : عممنا متعلق القطع ﴾ يعني للحكم الظاهري ﴿ قوله : وخصصنا بالفعلي ﴾ يعني خصصنا الحكم بالفعلي لاختصاص الاحكام بما . . . الخ ﴿ قوله : ولذلك عدلنا ﴾ يعني لأجل عموم الأحكام ﴿ قوله عدلنا عما فى رسالة شيخنا العلامة ... الخ ﴾ الظاهر ان الباعث للشيخ (ره) على التقسيم الذي ذكر هو ما تعارف بينهم من تبويب ابواب وجعل أحكام العلم فى باب والامارة في باب وأحكام الشك فى باب ثالث وعليه جرى المصنف (ره) فى تبويب كتابه هذا — مضافاً الى أن تقسيمه كان بلحاظ الحكم بوجوب الحجة وامكانها وامتناعها حيث أن موضوع الاول هو القطع والثاني الظن والثالث الشك ، ولو أريد من الظن أقرب الاحتمالين نوعاً ومن الشك مجموع الاحتمالين لصح التقسيم بلحاظ الاحكام المذكورة بلا تداخل ﴿ قوله : ومن يقوم ﴾ معطوف على القاطع ﴿ قوله : لاشبهة فى وجوب العمل على وفق القطع عقلا ﴾ لا اشكال في كون

على طبقه جزماً وكونه موجباً لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق الذم والعقاب على مخالفته وعذراً فيما أخطأ قصوراً ، وتأثيره فى ذلك لازم وصريح الوجدان به شاهد وحاكم فلا حاجة الى مزيد بيان وإقامة برهان . ولا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاعل

القطع طريقاً الى الواقع الذي تعلق به كاشفاعنه في نظر القاطع بحيث يرى أنه يرى الواقع كما لاينبغي الريب فى ان عقله حينئذ يحكم بحسن عقابه على تقدير مخالفة قطعه لو كان قد قطع بوجوب شيء أو حرمته كما يحكم بقبح عقابه على تقدير موافقته لو كان قد قطع بحرمة شيء فتركه أو بوجوب شيء ففعله وهذا الأثر مترتب على الأثر السابق أعني طريقيته ومنه ينتزع عنوان التنجز والعذر فيقال : القطع منجز أو عذر . وهناك أثر آخر وهو الانزجار والانبعاث عن الفعل اواليه وهو المعبر عنه بالعمل على وفق القطع ومتابعته وهذا الأثر مترتب على الثاني وهذه الآثار الثلاثة مختلفة فالاول ذاتي والثاني عقلي والثالث فطري جبلي لايتوقف على القول بالتحسين والتقبيح العقليين بل هو بمناط لزوم دفع الضرر المقطوع به المسلم بين القائلين بالحسن والقبح العقليين وغيرهم ولا مجال فيه للريب من احد كما هو ظاهر بأدنى تأمل إذ لاتكاد ترى من أحد من العقلاء والمجانين والاطفال والحيوانات ممن له أدنى إدراك للضرر أن يوقع نفسه فيما يدرك أنه ضرر فترى الحيوانات والطيور تفر عن سباعها ، فالمكلف إذا قطع بالحكم اوأدرك عقله حسن العقاب على مخالفة القطع انقاد بحسب طبعه وجبلته الى القطع وتابعه وجرى على مقتضاه ومنه يظهر الاشكال في كلام المصنف (ره) من جهة ظهوره فى كون وجوب العمل على وفق القطع من الاحكام العقلية إلا أن يكون المقصود أنه مما يحكم به العقل وإن كان فطرياً ايضا فانه لاريب فيه بناء على الحسن والقبح العقليين كما هو التحقيق وهو عين حكمه بوجوب الاطاعة وحرمة المعصية ﴿ قوله : ولا يخفى أن ذلك لايكون ... الخ﴾ بعد ما عرفت من ان القطع له آثار مترتبة تعرف

لعدم جعل تأليفي حقيقة بين الشيء ولوازمه بل عرضا بتبع جعله بسيطا وبذلك انقدح امتناع المنع عن تأثيره أيضا — مع أنه يلزم منه

أنه يمتنع أن يكون واحد منها تحت جعل جاعل لا تكويناً ولا تشريعاً أما الاول فلامتناع تعلقه بالأول أعني كونه طريقا وكاشفاً عن متعلقه لما عرفت من انه من لوازمه الذاتية التي تكون نفس الذات علة لها بحيث لايتوقف وجودها على أكثر من الذات فاستنادها الى جعل جاعل خلف . نعم يصح جعله عرضا بمعنى جعل الذات المستند اليها وهذا مما لامجال لانكاره وليس هو محلا للكلام . وكذا تعلقه بكل واحد من الاثنين الآخرين بعين الوجه المذكور لما عرفت من استناد الثاني منهما الى الاول والثالث الى الثاني فاستنادهما الى الجعل خلف ايضا الا أن يكون القائل بالجعل منكراً للزوم الاثر الثاني للاول والثالث للثاني لكن هذا الانكار مما لايمكن صدوره ممن له أدنى تأمل في المقام فان العبد اذا علم أن مولاه يصرخ وينادیه : ياغلان ناولني ماء ، وأن مولاه عالم بأنه يسمع صوته كيف لايحكم عقله بحسن عقاب مولاه له على تقدير المخالفة وعدم الاعتناء بامر مولاه ؟ وانه بعد حكم عقله بذلك كيف لا يحكم عقله اولا تدعوه فطرته وجبلته الى الاتيان بالماء فراراً عن أن يكون مستحقاً للعقاب؟ إن هذا لشيء عجاب وأما الجعل التشريعي فاولى بالامتناع لعدم تعلقه بالامور الواقعية المستندة الى اسباب خاصة مضافاً الى لغويته وكونه تحصيلا للحاصل فلاحظ ﴿قوله: لعدم جعل تأليفي حقيقة﴾ الجعل التأليفي هو المتعلق بنحو مفاد كان الناقصة والبسيط المتعلق بنحو مفاد كان التامة فالثاني مثل : جعل زيدا ، والاول مثل : جعله عالماً ، وامتناع تعلق الاول بلوازم الذات ظاهر لما عرفت من لزوم الخلف ﴿ قوله : بل عرضا ﴾ معطوف على قوله : حقيقة ، يعني يصح نسبة الجعل الى اللازم بالعرض والمجاز لابالحقيقة والا فنسبة الحقيقة قائمة بالذات ﴿ قوله : وبذلك انقدح امتناع ﴾ اعلم ان محتملات حجية القطع ثلاثة (الاول) أن يكون القطع علة تامة للحجية بحيث لايتوقف ثبوتها له على أمر زائد على القطع من وجود أو عدم (الثاني) أن يكون

اجتماع الضدين اعتقادا مطلقاً وحقيقة في صورة الاصابة كما لايخفى . ثم لا يذهب عليك أن التكليف مالم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصر فعلياً وما لم يصر فعليا لم يكد يبلغ مرتبة التنجز واستحقاق العقوبة على المخالفة وإن كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة وذلك لان الحكم مالم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بأمر ولا نهي ولا مخالفته عن عمد بعصيان ، بل كان مما سكت الله عنه

مقتضيا لها بحيث يكون ترتبها عليه مشروطاً بوجود شرط أو فقد مانع (الثالث) أن لايكون فيه ذلك الاقتضاء أصلا وقد أبطل الثالث بما عرفت وهنا اشارة الى بطلان الثاني ، وانه لايتوقف اتصافه بالحجية على عدم الردع لكون الردع مانعاً عن الحجية وان ادعى ذلك بعض ، ووجه بطلانه ما اشير اليه من أن ترتب الآثار المذكورة على القطع بلا حالة منتظرة فتترتب على وجود القطع بمجرد حصوله وان جاء الرادع فكيف يمكن نفيها بالردع ﴿ قوله : اجتماع الضدين ﴾ هما الحكم المقطوع ومفاد الدليل الرادع مثلا : إذا قطع بحرمة شيء فالدليل الرادع عن القطع يقتضي جوازه والحرمة والجواز ضدان لما ذكرنا في مسألة الاجتماع من وجه تضاد الاحكام ﴿ قوله : اعتقاداً ﴾ يعني اعتقاد القاطع ﴿ قوله : مطلقا ﴾ يعني سواء أصاب القطع أم أخطأ فان القاطع حيث أنه يرى قطعه مصيباً يعتقد أن مولاه جعل حكمين متضادين لموضوع واحد وان لم يكن في الواقع كذلك كما اذا كان قطعه خطأ إذ لاحكم واقعي حينئذ بل الحكم منحصر بمفاد الرادع فلا يكون جمع بين ضدين حقيقة وواقعاً إلا فى صورة إصابة القطع ﴿ قوله : ثم لايذهب عليك ﴾ هذا تفصيل ما أجمله سابقاً بقوله : وخصصنا بالفعلي لاختصاصها . . . الخ وملخص ما ذكر أن الحكم له مراتب كما سنشير اليها فيما يأتي إنشاء الله وهي مرتبة الاقتضاء والانشاء والفعليـة والتنجز والمراد من كونه فعلياً كونه بحيث يصح كونه باعثاً وزاجراً للمكلف فما لم يبلغ هذه المرتبة لا يكون فعلياً كما انه اذا لم يكن فعلياً لم يبلغ مرتبة التنجز لتأخر تلك المرتبة عن الفعلية لانها منتزعة من

كما في الخبر فلاحظ وتدبر . نعم في كونه بهذه المرتبة مورداً للوظائف المقررة شرعاً للجاهل إشكال لزوم اجتماع الضدين أو المثلين على ما يأتي تفصيله انشاء الله تعالى ـ مع ماهو التحقيق في دفعه في التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري فانتظر (الامر الثاني) قد عرفت أنه لاشبهة في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة في صورة الاصابة فهل يوجب استحقاقها في صورة عدم الاصابة على التجري بمخالفته واستحقاق المثوبة

الفعلية لانها منتزعة من كون الحكم بنحو يصح العقاب على مخالفته وهذا المعنى إنما يكون في ظرف قيام الحجة على الحكم الفعلي فلو لم يكن فعلياً لم تكن مخالفته عصياناً ولا منشأ لاستحقاق العقوبة ولو علم به فالقطع إنما يكون موضوعاً للاثرين المذكورين في المتن من الآثار الثلاثة اذا تعلق بالحكم الفعلي والا فلا يكون منشأ لاستحقاق العقاب على تقدير المخالفة ولا مما يجب العمل على وفقه ﴿ قوله : كما في الخبر ﴾ وهو المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام : إن الله تعالى حدَّد حدوداً فلا تتعدوها وفرض فرائض فلا تعصوها وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم ﴿ قوله : نعم في كونه بهذه المرتبة ﴾ يعني أن الحكم اذا كان فعلياً ففي كونه مورداً للاحكام الظاهرية المقررة للشاك اشكال مشهور من لزوم اجتماع الضدين أو المثلين ولو احتمالا وهو ممتنع وسيجيء في أول مبحث الظن التعرض للاشكال ولدفعه مفصلا وهذا الاشكال مختص بالحكم الفعلي دون الانشائي والاقتضائي فانه لا إشكال في جواز كونه مورداً للوظايف المقررة المذكورة وسيأتي الاشارة الى ذلك انشاء الله تعالى ﴿ قوله : فهل يوجب استحقاقها في صورة ... الخ ﴾ هذا المقام ليس منافياً لما مرَّ من كون القطع موجباً للحركة على وفقه عقلا أو فطرة مطلقاً ولو كان خطأ لكن ذلك المقام كان بالاضافة الى نفس القاطع ومن المعلوم ان القاطع لا يرى قطعه إلا مصيباً فلو قلنا باختصاص العقاب بصورة الاصابة لم يكن ذلك موجباً للتفصيل في حجية القطع

على الانقياد بموافقته أولا يوجب شيئاً ؟ الحق أنه يوجبه لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته وذمه على تجريه وهتك حرمته لمولاه وخروجه عن رسوم عبوديته وكونه بصدد الطغيان وعزمه على العصيان وصحة مثوبته ومدحه على إقامته بما هو قضية عبوديته من العزم على موافقته والبناء على اطاعته وان قلنا بانه لا يستحق مؤاخذة أو مثوبة مالم يعزم على المخالفة أو الموافقة

بالنظر الى القاطع وحاصل الكلام أن مناط العقاب في نظر العقل هو كون العبد في مقام التمرُّد والطغيان واظهار الجرأة على مولاه أو خصوص المخالفة العمدية والعصيان فعلى الاول يحكم باستحقاق المتجرىء للعقاب لكونه كالعاصي فى المناط المذكور وعلى الثاني لا يحكم باستحقاقه لعدم المخالفة وان كان بقصد المخالفة وحال استحقاق الثواب على الانقياد بعينه ذلك الحال وان مناط الثواب كون العبد في مقام اظهار عبوديته لمولاه وانقياده له أوخصوص الموافقة لامره عن عمد والتأمل فى طريقة العقلاء وملاحظة سيرتهم مع عبيدهم وتوجيه لومهم لهم والوقيعة بهم وما عليه العبيد من بنائهم على تقصيرهم وخوفهم من ذلك أشد الخوف وانقطاع ألسنة أعذارهم ولا سيما مع ملاحظة كون المخالفة من حيث هي أجنبية عن مقام الصلاحية يقتضي الحكم بالاول في المقامين وهو الذي اختاره المصنف وادعى عليه الوجد ان خلافا لشيخه فى رسائله في التجري ووفاقاله في الانقياد حيث ظهر منه فى مبحث التجري والانقياد الفرق بينهما فحكم بعدم استحقاق المتجري للعقاب واستحقاق المنقاد للثواب وصرح فى بعض تنبيهات الشبهة الوجوبية بأن الحكم بالثواب على الانقياد أولى من الحكم بالعقاب على التجري بناء على استحقاق المتجري للعقاب فراجع وتأمل ﴿قوله: على الانقياد بموافقته ... الخ﴾ الانقياد يقابل التجري مقابلة الاطاعة للمعصية فهو على هذا اطاعة اعتقادية غير واقعية بل كل من التجري والانقياد لا يختص بالاعتقاد فقد يكون مع الاحتمال لكن لا بد فى صدق التجري من كون موضوعه على خلاف مقتضى الحجة عقلية كانت أم شرعية فالعمل على

بمجرد سوء سريرته أو حسنها وان كان مستحقاً للوم أو المدح بما يستتبعانه كسائر الصفات والاخلاق الذميمة او الحسنة ﴿ وبالجملة ﴾ : ما دامت فيه صفة كامنة لا يستحق بها إلا مدحاً أو ذماً وإنما يستحق الجزاء بالمثوبة أو العقوبة — مضافا الى أحدهما — إذا صار بصدد الجري على طبقها والعمل على وفقها وجزم وعزم وذلك لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سريرته من دون ذلك وحسنها معه كما يشهد به مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال في مثل باب الاطاعة والعصيان وما يستتبعان من استحقاق النيران أو الجنان ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن او القبح والوجوب أو الحرمة واقعاً بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفة ولا تغير جهة حسنه أو قبحه أصلا

خلاف استصحاب التكليف أو قاعدة الاشتغال تجر اما الانقياد فيعتبر فيه أن لا يكون على خلاف حجة سواء أكان مقتضى الحجة كالعمل الموافق للاستصحاب والقاعدة المتقدمتين أم لا كترك محتمل التحريم أو فعل محتمل الوجوب مع جريان البراءة الشرعية أو العقلية أو استصحاب عدم التكليف وكيف كان فحكمه حكم التجري من حيث اقتضائه استحقاق الثواب ﴿ قوله : بمجرد سوء سريرته . . . الخ ﴾ متعلق بقوله : يستحق ، يعني مجرد سوء السريرة وحسنها لا يوجب عقوبة أو مثوبة وانما يوجبان مدحاً أو ذماً كسائر الصفات مثل الكرم والبخل والشجاعة والجبن ﴿ قوله : كما يشهد به . . الخ ﴾ يعني الشاهد بعدم صحة المؤاخذة على سوء السريرة هو الوجدان ﴿ قوله : ولكن ذلك مع بقاء ﴾ هذا تعرض لبقية محتملات النزاع في هذه المسألة حيث أن النزاع فيها يمكن أن يكون فى استحقاق المتجري للعقاب وعدمه فتكون المسألة كلامية ، وأن يكون فى قبح الفعل المتجرى به وعدمه فتكون أصولية حيث يستنتج منها حرمة الفعل شرعاً ، وأن يكون في حرمته شرعاً وعدمها فتكون فرعية وحيث أن أقرب المحتملات هو الاول جعله عنواناً للمسألة فقال سابقا : فهل يوجب استحقاقها . . . الخ . تم.

ضرورة ان القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح عقلا ولا ملاكا للمحبوبية والمبغوضية شرعاً ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية والمحبوبية للمولى بسبب قطع العبد بكونه محبوباً أو مبغوضاً له فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضاً له ولو اعتقد العبد بانه عدوه وكذا قتل عدوه مع القطع بانه ابنه لا يخرج عن كونه محبوباً أبداً . هذا مع أن الفعل المتجرى به أو المنقاد به — بما هو مقطوع الحرمة او الوجوب — لا يكون اختياريا فان القاطع لا يقصده الا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي لا بعنوانه الطارىء الآلي بل لا يكون غالباً بهذا العنوان مما يلتفت اليه فكيف يكون من جهات الحسن او القبح عقلا ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعاً ؟ ولا يكاد يكون صفة موجبة لذلك الا اذا كانت اختيارية « ان قلت » : اذا لم يكن الفعل كذلك فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع وهل كان العقاب عليها الا عقاباً على ما ليس بالاختيار ؟ « قلت » : العقاب انما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار « إن قلت » :

تعرض في هذا الكلام لبقية الاحتمالات وانه ان كان النزاع في قبح الفعل عقلا وحرمته شرعاً فالمختار انه ليس قبيحا ولا حراما بل هو على ما هو عليه من الحسن أو القبح أو الوجوب أو الحرمة واقعا ﴿ قوله : ضرورة ان القطع بالحسن ﴾ يعني ما يمكن أن يُدّعى كونه منشأ للقبح أو الحرمة ليس الا تعلق القطع به الموجب لطروء عنوان مقطوع والمبغوضيـة عليه ، ولا ريب في أن هذا العنوان لا يصلح ان يكون منشأ لذلك والوجد ان شاهد به إذ القطع بالقبح لا يكون في نظر العقل من العناوين المقبّحة أو مما يوجب المبغوضية للمولى وكذا القطع بالحسن لا يكون في نظر العقل من العناوين المحسنة أو مما يوجب المحبوبية للمولى فكيف يُدعى حينئذ كون الفعل المتجرى به قبيحاً أو محرماً ﴿ قوله : مع أن الفعل المتجرى به ﴾ هذا

وجه آخر لمنع قبح الفعل وحرمته وحاصله أنه لو سلمنا ان عنوان مقطوع المبغوضية من العناوين الموجبة للقبح أو المبغوضية الا انه فى المقام لا يصلح لذلك لكونه غير اختياري للفاعل المتجري لأنه فى مقام الفعل انما يقصد الفعل بالعنوان الذي قطع به فيأتي به بعنوان كونه شرباً للخمر ولا يقصد الاتيان به بعنوان كونه شرباً للخمر المقطوع بمبغوضيته بل قد لا يكون ملتفتاً الى ذلك فضلا عن أن يكون قاصداً له واذا لم يكن اختيارياً كيف يكون قبيحاً عقلا أو محرماً شرعاً وكل منهما مشروط بالاختيار ؟ « فان قلت » : قد اعترف المصنف (ره) بان الفعل على ماهو عليه من الحسن أوالقبح أوالوجوب او الحرمة مع انه لا يكون مقصوداً له بل مغفول عنه فلا يكون اختياريا « قلت » : مراده من ذلك أنه حسن أو قبيح شأناً لا فعلا وكذا كونه واجباً أوحراماً والا فاشتراط الاختيار فى فعلية الوجوب والحرمة وغيرهما من الأحكام التكليفية ضروري (فان قلت) : سلمنا أنه ليس باختياري بما هومقطوع المبغوضية لكنه اختياري بما هو تجرفيكون قبيحاً فعلا أو محرماً كذلك بذلك العنوان (قلت) : ليس هو باختياري بعنوان التجري ايضا لان التجري الذى قصده هو التجرى بالمعنى الاخص وهو المعصية وهو غير حاصل لفرض خطأ القطع وعدم مصادفته للواقع وما وقع منه وهو التجرى بالمعنى الأعم الحاصل عندخطأ القطع غير مقصود فلا يكون عنوان التجري ايضا اختيارياً لأن ما وقع لم يُقصد وما قُصد لم يقع . ومن هنا يظهر أن الفعل المتجرى به لا يكون اختيارياً بكل عنوان يفرض كذا ذكر المصنف (ره) فى الحاشية (أقول) : لم يظهر الفرق بين عنوان مقطوع المبغوضية وعنوان التجري حيث التزم ان الفاعل لا يقصد الاول ولذا لا يكون اختياريا وانه يقصد الثاني وانما لا يكون اختيارياً من جهة قصد الخصوصية مع انهما من قبيل واحد داخلان تحت قصد الفاعل — مضافاً الى أن الاختيار الذى يكون شرطاً للاطاعة غير الاختيار الذى يكون شرطاً للمعصية فان الأول بمعنى القصد والثاني يكفي فيه مجرد الالتفات ولذا ترى ان من قصد الذهاب الى (بغداد) وعلم أنه إذا

وصل اليها يجبر على شرب الخمر فاذا سافر الى بغداد ملتفتاً الى انه يُجبر على شرب الخمر فلما وصلها أجبر على شرب الخمر يكون عاصيا عن عمد واختيار وان لم يكن قاصداً لشرب الخمر أصلا بل كان كارها له . ولو علم أنه إذا وصل الى بغـداد أجبر على بذل ما له للفقراء فسافر اليها وأجبر على ذلك لايعد مطيعاً حيث لم يقصد البذل فان كان الالتفات كافياً فى قصد الاختيار الذى يكون شرطاً في المعصية كان مجرد التفاته الى انطباق عنوان المبغوضية على فعله كافياً فى القبح والحرمة ولا يحتاج فى ثبوتها الى قصد كما يظهر من قوله : فان القاطع لا يقصد . . . الخ ومنه يظهر الاشكال فيما ذكره فى الحاشية فان قصد الخصوصية بنحو وحـدة المطلوب وان كان يضاد قصد العام لـكنه لايمنع من اختيارية العام فقصده للمعصية لا يمنع من التفاته الى الجامع بينها وبين التجري المقابل لها وهـو مطلق التجري وحينئذ يكون اختيارياً قبيحاً يحسن العقاب عليه ويشهد بما ذكرنا أنه لا يكاد يرتاب في أن من قصد أن يشرب الخمر الذى فى اناء زيد فشربه فصادف انه الخمر الذي في انائه يكون عاصيـاً فى شرب الخمر مرتكباً له عن عمد واختيار ولا مجال للتشكيك فيه بما ذكر من أن ما قصده لم يقع وما وقع لم يقصده فلا يكون اختياريا وانما يصح ذلك فيما كان يعتبر فيه القصد كما في باب تخلف الشرط والوصف وباب تبعض الصفقة ومـا لو صلى خلف زيد فبان كونه عمـراً ونحو ذلك بناء على كون المقصود فيها بنحو وحدة المطلوب « اذا عرفت هـذا » فنقول : إن التجري الذي هو الاقدام على المولى واظهار الجرأة عليه له مراتب في الخارج (فتارة) لا يكون إلا مجرد العزم على المعصية بلا ارتكاب لشيء أصلا (وأخرى) يكون بارتكاب بعض المقدمات (وثالثة) يكون — مضافا الى ذلك — بارتكاب نفس المعصية الاعتقادية ولا ريب في انطباق التجري على هذه المراتب وان كان التجري قبيحاً موجباً للعقاب كانت المراتب المذكورة كذلك فيترتب العقاب حينئذ على نفس الفعل الخارجي بما انه ينطبق عليه التجري الملتفت اليـه ولامقتضي للالتزام بالعقاب على خصوص العزم . ثم إنه قد تقدم فى بعض مباحث مسألة الاجتماع ان

كلاً من الحسن والقبح نوعان « أحدهما » ما يكون منشأ للأمر والنهي ويكون موضوعاً للقصد ولا يتقوم بالقصد ولا يوجب ثواباً ولا عقابا وهو الناشيء عن المصالح والمفاسد الواقعية « والثاني » ما يكون متأخراً عن الأمر والنهي ويكون متقوماً بالقصد ويكون مناطاً للثواب والعقاب وهو حسن الاطاعة وقبح المعصية وعلى هذا يظهر فساد ما ذكر في الفصول من التفصيل في استحقاق المتجري للعقاب بين ما لو اعتقد تحريم واجب غير مشروط بالقربة فلا يستحق عليه العقاب وبين غيره لبنائه على إعمال قواعد التزاحم بين الجهات الواقعية المقتضية للحسن وبين التجري المقتضي للقبح فيؤخذ بالأقوى لو كان (وجه) الفساد أن إعمال قواعد التزاحم إنما يكون مع تنافي المقتضيات أثراً وليس الامر هنا كذلك لما عرفت من أن الحسن الناشيء من الجهات الواقعية لا يقتضي ثواباً ولا ينفي عقاباً بالمرة فكيف يمكن أن يزاحم القبح الآتي من قبل التجري في تأثيره في العقاب كما ان القبح الآتي من قبل التجري لا يصلح أن يزاحم الحسن الواقعي في اقتضائه الامر بالفعل فكيف يصح اعمال قاعدة التزاحم بين الحسن الواقعي وقبح التجري حتى يدعى عدم العقاب للمتجري في الفرض الذي ذكر ولعل مراد شيخنا العلامة — أعلى الله مقامه — في رسائله من جوابه الثاني عن شبهة الفصول حيث يقول فيه : ومن المعلوم أن ترك قتل المؤمن في المثال الذي ذكره كفعله ليس من الأمور التي تتصف بحسن أو قبح لاجهل بكونه قتل مؤمن . . . الخ وذلك يعني : انه لا يوجب حسنا يصلح لمزاحمة قبح التجري من جهة منافاته للعقاب لا انه لا يوجب حسنا أو قبحاً واقعيين والا فالاختيار لا يكون شرطاً في الحسن والقبح الواقعيين كما هو ظاهر فلاحظ وتأمل . ولعل من هنا يظهر توجيه كلام المصنف (ره) في عدم اقتضاء طروء عنوان مقطوع المبغوضية على الفعل المتجرأ به للقبح من جهة كونه ليس اختيارياً فيكون المراد به القبح المؤدي الى العقاب لا مطلق القبح ، وإلا فقد عرفت أن القبح الواقعي ليس مشروطاً بالاختيار أصلا ، ولا يحتاج الى الجمع بين اعترافه بكون الفعل على ما هو عليه من الحسن والقبح وبين انكاره لقبح

إن القصد والعزم إنما يكون من مبادىء الاختيار وهي ليست باختيارية وإلا لتسلسل

« قلت » : — مضافا الى أن الاختيار وان لم يكن بالاختيار الا أن بعض مباديه غالباً يكون وجوده بالاختيار للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعة العقوبة واللوم والمذمة — يمكن أن يقال : إن حسن المؤاخذة والعقوبة إنما يكون من تبعة بُعده عن سيده بتجريه عليه كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة فكما انه يوجب البعد عنه كذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة فانه

الفعل المتجرأ به ، بحمل الاول على القبح الشأني والثاني على الفعلي ، ويكون وجه حمل الأول على النحو الذي لا يرتبط بالعقاب والثواب والثاني على النحو الآخر لكنه يفيد عن العبارة فتأمل جيداً ﴿ قوله :الاختيار وان لم يكن بالاختيار ﴾ الاختيار هو القصد والارادة ، والمراد من كونه ليس بالاختيار انه لا يجب أن يكون كذلك كما في الأفعال الاختيارية ، لكن ربما كان بعض مباديه بالاختيار، كما أوضح ذلك في الحاشية على الرسائل حيث ذكر أن مقدمات العمل الاختياري : حضور المراد في الذهن ، ثم الميل النفساني اليه ؛ ثم الجزم وهو حكم القلب بانه ينبغي صدوره ، ثم العزم والقصد بناء على اتحادهما ، أو القصد بناء على اختلافهما وحديث النفس لا يدخل تحت الاختيار وكذا الميل ، واما الجزم فيختلف باختلاف الأحوال فقد يكون الفاعل بحيث يقدر على الانصراف بالتأمل بالصوارف والموانع وربما لا يقدر على ذلك لشدة الميل بحيث يغفل عما يترتب على الفعل من المهالك أو لا يبالي ، وكذا العزم بناء على أنه غير القصد فقد يكون كالجزم بحيث يمكن فسخه . . . الخ . ويمكن المناقشة فيما ذكره بنحو لا يسعه المقام ﴿ قوله : يمكن أن يقال ﴾ لكن على هذا لا وجه للالتزام بعدم العقاب على الفعل وكونه على خصوص العزم ؛ وهل الفرار من الأول الى الثاني الا كالفرار من المطر الى

وان لم يكن باختياره (١) الا انه بسوء سريرته وخبث باطنـــه بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتاوامكانا واذا انتهى الأمر اليه يرتفع الاشكال وينقطع السؤال بـ(لم) فان الذاتيات ضرورية الثبوت للذات وبذلك ايضا ينقطع السؤال عن انه لِمَ اختار الكافر والعاصي الكفر والعصيان والمطيع والمؤمن الاطاعة والايمان ؟ فانه يساوق السؤال عن أن الحمار لِمَ يكون ناهقاً والانسان لِمَ يكون ناطقاً « وبالجملة » : تفاوت أفراد الانسان فى القرب منه جل شأنه وعظمت كبرياؤه والبعد عنه سبب لاختلافها في استحقاق الجنة ودرجاتها والنار ودركاتهاوموجب لتفاوتها في نيل الشفاعة

الميزاب ﴿ قوله : وان لم يكن باختياره إلا أنه بسوء ﴾ هذا التزام بما يخالف أصول المذهب وضروريّاته ، وأغرب من ذلك ما ذكره فى الحاشية على هذا المقام تقريباً لما في المتن ، ومحصله : أن العقاب للعاصي المقابل للمتجرىء إنما يكون على مالا بالاختيار فان الموجب لعقابه هي المعصية والمعصية هي المخالفة العمدية ، ومن المعلوم أن المخالفة العمدية بما هي عمـــدية ليست اختيـــارية اذ العمد هو الاختيار وليس بالاختيار ، ووجه الاستغراب : أن الموجب للعقاب في العاصي هو المخالفة العمدية ، والمصحح لترتب العقاب صفة العمد المأخوذة فيهـــا ، ولا يتأمل أحد في أنه لا يعتبر في صحـــة العقاب عمدان بل يكفي عمد واحد فاذا كانت المخالفة عمدية صح العقاب عليها ، وكيف يجعل هذا مثالا تقريبياً لما نحن فيه مع عدم العمد والاختيارفيه بالمرة ؟ ﴿ قوله : ذاتا وامكانا ﴾ الأول اشارة الى الاستعداد القائم بالذات لذاتها ، والثـــاني الى ما ينتسب بالذات بتوسط الاقتران ببعض الممكنات ﴿ قوله : وبذلك ايضا ينقطع ﴾ اشارة الى ما

---

(١) كيف لا وكانت المعصية الموجبة لاستحقاق العقوبة غير اختيارية فانها هي المخالفة العمدية وهي لا تكون بالاختيار ضرورة ان العمد اليها ليس باختياري وانما تكون نفس المخالفة اختيارية وهي غير موجبة للاستحقاق وانما الموجبة له هي العمدية منها كما لا يخفى على أولي النهى . « منه قدس سره »

وعدمها وتفاوتها فى ذلك بالآخرة يكون ذاتيا والذاتي لا يعلل (ان قلت) : على هذا فلا فائدة في بعث الرسل وإنزال الكتب والوعظ والانذار (قلت) : ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته لتكمل به نفسه ويخلص معربه أنسه (ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله) قال الله تبارك وتعالى: « فذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين » وليكون حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته « ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة كيلا يكون للناس على الله حجة » بل كان له حجة بالغة ولا يخفى أن في الآيات والروايات شهادة على صحة ماحكم به الوجدان الحاكم على الاطلاق في باب الاستحقاق للعقوبة والمثوبة ومعه لاحاجة الى ما استدل على استحقاق المتجرىء للعقاب بما حاصله أنه لولاه مع استحقاق العاصي له يلزم اناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار من مصادفة قطعه الخارج عن تحت قدرته واختياره

ذكر من كون مالا بالاختيار ناشئاً عن الاستعداد الذاتي الضروري للذات ، ﴿ قوله : ولا يخفى ان فى الآيات والروايات ﴾ المراد من الآيات مثل قوله تعالى (إن السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا) ، وقوله تعالى : (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) وقوله تعالى : (والذين يحبون ان تشيع الفاحشة . . . الى آخر الآية) ونحوها ، ومن الروايات مثل قوله (ص) : نية الكافر شر من عمله ، وما ورد من تعليل خلود اهل النار بعزمهم على البقاء فى الكفر لو خلدوا في الدنيا ، ونحوها، لكن لايخفى ان مثل المقام من الاحكام العقلية لاتصلح الآيات والروايات للشهادة فيه وانما تصلح للمرجعية فى الأحكام الشرعية ﴿ قوله : ومعه لاحاجة ﴾ يعني مع حكم الوجدان ﴿ قوله : لولاه ﴾ الضمير راجع الى الاستحقاق ، وفى (له) الى العقاب ﴿ قوله : من مصادفة ﴾ بيان لما هو الخارج عن الاختيار ، ثم ان هذا اشارة الى البرهان الرباعي الذي ذكر فى الرسائل ، وبيانه : انه لو فرض شخصان قاطعين بان مافى انائهما خمر ثم شرب كل منهما مافى انائه وكان فى الواقع احد الانائين خمرا والآخر ماء فاما ان

مع بطلانه وفساده إذ للخصم أن يقول بان استحقاق العاصي دونه إنما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه وهو مخالفته عن عمد واختيار وعدم تحققه فيه لعدم مخالفته أصلا — ولو بلا اختيار —

يستحقا العقاب اولا يستحقه احدهما او يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الآخر أو العكس ، لاسبيل الى الثاني والرابع اذ لازمهما القول بعدم الاستحقاق على المعصية وهو باطل بناء على التحسين والتقبيح العقليين الذي هو مبنى البحث فى هذه المسألة ، فيدور الامر بين الاول والثالث ، وحيث ان الثالث يلزم منه اناطة العقاب بالمصادفة للواقع اذ لافرق بين الشخصين الا فى ذلك ، فالفرق بينهما فى العقاب لابد أن يستند الى ذلك وهو باطل لانه يلزم اناطة العقاب بما هو خارج عن الاختيار فتعين الاول وهو المطلوب ﴿ قوله : مع بطلانه وفساده ﴾ الضمير المجرور فيهما راجع الى الدليل ﴿ قوله : اذ للخصم ان يقول بان ﴾ توضيح ما ذكر : ان اناطة العقاب بما هو خارج عن الاختيار تارة يكون بمعنى ان العلة التامة في العقاب امر غير اختياري ، وأخرى بمعنى ان الأمر غير الاختياري دخيل فى العقاب ، والاول ممتنع عند العدلية ، والثاني جائز عندهم وهو الذي يلزم من الدليل الاول ، اذ منشأ العقاب هو المخالفة وهي اختيارية ، غاية الأمر ان من جملة مقدماته مصادفة القطع للواقع لا أن منشأ العقاب هو نفس المصادفة ليس غير ليلزم اللازم الباطل عند العدلية ، ويمكن ان يكون مقصود المستدل بيان ان جهة المصادفة مما لا يصلح ان يكون دخيلة في حسن العقاب مع كونها غير اختيارية ولا آتية من قبل المكلف فلا بد ان يكون المنشأ هو مابه الاشتراك بين الشخصين من الاقدام على الهتك ﴿قوله : الا ستحقاق فيه ﴾ الضمير في فيه راجع الى العاصي ﴿ قوله : تحققه فيه ﴾ الضمير راجع الى المتجرى ﴿ قوله : لعدم مخالفته ﴾ ولكن مع صدور فعل منه بالاختيار كما اذا كان الخطأ منه فى الحكم كما لو اعتقد ان شرب الماء حرام فشربه فان شرب الماء صادر منه بالاختيار ولم تصدر منه مخالفة

بل عدم صدور فعل منه فى بعض أفـراده بالاختيار كما فى التجري بارتكاب ما قطع أنه من مصاديق الحرام كما اذا قطع مثلا بأن مايعاً خمر مع انه لم يكن بالخمر فيحتـاج الى اثبات أن المخالفة الاعتقادية سبب كالواقعية الاختيارية كما عرفت بمـا لا مزيد عليه ﴿ ثم ﴾ لا يذهب عليك أنه ليس فى المعصية الحقيقية إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة وهو هتك واحد فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين — كما توهم — مع ضرورة أن المعصية الواحدة لا توجب الاّ عقوبة واحدة : كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما كما لا يخفى ، ولا منشأ لتوهمـــه الا بداهة أنه ليس فى معصية واحدة الا عقوبة واحدة مع الغفلة عن أن وحدة المسبَّب تـكشف بنحو الإن عن وحدة السبب ﴿ الأمر الثالث ﴾ أنه قد عرفت أن القطع بالتكليف أخطأ أو أصاب يوجب عقلا استحقاق المـدح والثواب أو الذم والعقاب من دون أن يؤخذ شرعاً في خطاب ، وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر

لـكن بلا اختيار حيث ان السبب في عدم مخالفته خطأ قطعه ﴿ قوله : بل عدم صدور فعل ﴾ بناءً على ما تقدم منه من ان ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصـــد ﴿ قوله : كما في التجري ﴾ وكـذا فى كل ما كان الخطأ فى الموضوع ﴿ قوله : كما توهم ﴾ المتوهم صاحب الفصول بناء على مبناه السابق إذ فى المعصية الحقيقيـة يجتمع قبحان للقبح الواقعي وقبح التجري فيترتب عقابان لـكن يتداخلان ، وهو خلاف الضرورة القائمة على أن المعصية الواحدة لاتوجب الا عقوبة واحدة ﴿ قوله : كما لا وجه التداخلهما ﴾ إذ التداخل ممتنع لانه خلف بعد ما كان كل من القبحين سبباً مستقلا مطلقا ﴿ قوله : ولا منشأ لتوهمه ﴾ يعني لتوهم التداخل ﴿ قوله : الا عقوبة واحدة ﴾ يعني لما رأى بداهته لم يكن له بد الا من القول بالتداخل ﴿ قوله : مع الغفلة عن ان ﴾ ولو التفت الى ذلك لجعـل الضرورة طريقا له الى الالتزام بوحدة منشأ العقاب لا القول بتعدده مع التداخل ﴿ قوله : قـد عرفت ان القطع بالتـكليف ﴾ يريد بهذا الـكلام الاشارة الى اقسام القطع

يخالف متعلقه لا يماثله ولا يضاده كما اذا ورد مثلا في الخطاب انه : اذا قطعت

وانه طريقي وموضوعي : أما الاول فهو مالا يؤخذ فى موضوع الحكم الشرعي بل كان موضوعا لحكم العقل بوجوب الموافقة ، والثاني مايؤخذ في موضوع الحكم الشرعي وهو على اقسام ، والمتصور من اقسامه الممتنعة والصحيحة كثير ، لانه اما ان يتعلق بالحكم الشرعي أو بموضوعه ، والاول اما ان يؤخذ في نفس ذلك الحكم الذي تعلق به أو ضده ، أومثله ، أو خلافه ، وكل منها إما ان يؤخذ جزءاً للموضوع أو تمام الموضوع ، وكل منها اما ان يكون ملحوظا بنحو الطريقية أو بنحو الصفتية فهذه ست عشرة صورة ، ومثلها صور الثاني ايضاً ، فانه اذا تعلق بموضوع الحكم ، فتارة يؤخذ في نفس ذلك الحكم ، واخرى فى مثله ، وثالثة فى ضده ورابعة في خلافه ، وكل منها إما بنحو الجزئية للموضوع او تماميته بنحو الصفتية أو الطريقية ، كما فى القسم الاول ، ثم إنه يمتنع أن يؤخذ في نفس الحكم الذي تعلق به بصوره الاربع للزوم الدور حيث ان نسبة العلم الى المعلوم كنسبة العارض الى المعروض فاخذه على احد الانحاء الاربعة يوجب توقف الشيء على نفسه ، مع انه لايخلو عن الخلف لان العلم بالحكم لابد أن يتعلق بمفاد كان التامة فالمعلوم ثبوت الحكم لشيء فيكون ذلك الشيء هو الموضوع للحكم فكيف يكون العلم به موضوعا له على احد الانحاء الاربعة ؟ ، وكذا اخذه فى مثله بحيث يكون العلم بوجوب الصدقة موضوعا لوجوب الصدقة ثانيا فانه ممتنع لانه من اجتماع المثلين لكنهما يختلفان بحسب الرتبة لان الوجوب الاول مأخوذ فى رتبة سابقة فامتناعه موقوف على امتناع اجتماع المثلين ولو في رتبتين ، أو قبحه من جهة اللغوية فى جعل الوجوب الثاني ، وكذا اخذه في ضده بصوره للزوم اجتماع الضدين ويجوز أخذه في خلافه بصوره الاربع التي اشار اليها المصنف (ره) في المتن ومثل ذلك جواز اوامتناعا صور ماتعلق بموضوع الحكم فيمتنع اخذه في نفس حكم متعلقه للخلف وفي مثله لاجتماع المثلين بلا ترتب وفي ضده للتضاد ويصح اخذه في خلافه فالصور الصحيحة للقطع الموضوعي ثمان ﴿ قوله : يخالف متعلقه ﴾

بوجوب شيء يجب عليك التصدق بكذا (تارة) بنحو يكون تمام الموضوع بان يكون القطع بالوجوب مطلقاولو أخطأ موجباً لذلك (وأخرى) بنحو يكون جزءه وقيده بان يكون القطع به في خصوص ما أصاب موجباً له ، وفي كل منهما يؤخذ طوراً بما هو كاشف وحاكٍ عن متعلقه وآخر بما هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به وذلك لأن القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الاضافة ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره صح ان يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة بالغاء جهة كشفه أو اعتبار خصوصية أخرى فيه معها كما صح أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحاك عنه فيكون أقسامه أربعة — مضافة الى ما هو طريق محض عقلا غير مأخوذ فى الموضوع شرعاً .

اي يخالف حكم متعلقه ﴿ قوله : بما هو كاشف ﴾ قد عرفت فيما سبق ان من اثار القطع الذاتية طريقيته الى متعلقه وحكايته عنه ومن المعلوم ان كل موضوع ذى صفة اذا اخذ موضوعا للحكم الشرعي ، تارة يؤخذ بما انه معنون بتلك الصفة ، واخرى لابما هو كذلك سواء لم تلحظ تلك الصفة فيه بالمرة أم لوحظت مع الذات أومع غيرها من الصفات مثلا اذا كان زيد عالما فحين مايجعل موضوعا للحكم ، تارة بما انه عالم فيكون الحكم في الحقيقة على عنوان العالم الشامل لكل عالم زيد! كان أو عمراً أو غيرهما ، وأخرى لا بما انه كذلك سواء لوحظت جميع الصفات حتى صفة العالمية أمأ غفلت تلك الصفة بالمرة وكان الحكم على الذات اوبقية الصفات غير صفة العالمية ، ومن هنا يظهرأن القطع اذا لوحظ بما انه طريق في مقام موضوعيته للحكم كان الحكم في الحقيقة على مطلق الطريق فلو فرض محالا وجود طريق الى الواقع غير القطع كان أيضا موضوعا للحكم وان لم يلحظ كذلك لم يكن مطلق الطريق موضوعا لذلك الحكم ﴿قوله: لما كان من الصفات الحقيقية ﴾ يعني صفة حقيقية للنفس من مقولة الكيف أو غيرها ﴿ قوله : ذات الاضافة ﴾ يعني الى غير موضوعه وهو المعلوم ﴿ قوله : فتكون اقسامه اربعة ﴾

(ثم) لا ريب فى قيام الطرق والامارات المعتبرة بدليل حجيتها واعتبارها مقام هذا القسم كما لا ريب فى عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما اخذ في الموضوع على نحو الصفتية من تلك الاقسام بل لابد من دليل آخر على التنزيل فان قضية الحجية والاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجة من الآثار لا له بما هو صفة وموضوع ضرورة انه كذلك يكون

يعني اقسام القطع المأخوذ في الحكم الذي يخالف متعلقه فلو ضم اليها اقسام المأخوذ في الحكم الذي يخالف حكم متعلقه كانت ثمانية ولو ضم اليها الصور الممتنعة كان المجموع اثنتين وثلاثين صورة

قيام الامارات مقام القطع

﴿ قوله : ثم لاريب في قيام الطرق ﴾ المراد من الطرق الحجج المثبتة للاحكام الكلية ومن الامارات الحجج المثبتة للموضوعات الخارجية ، ثم ان هذا الكلام من المصنف (ره) شروع فيما يتعلق بالقطع من حكم قيام الامارات مقامه وعدمه وتعرض فيه لمقامات ثلاثة الاول قيامها مقام القطع الطريقي المحض غير المأخوذ في موضوع حكم الشارع اصلا وذكر انه لاريب في قيامها مقامه ، والمراد من ذلك انها يترتب عليها اثره ، وقد عرفت ان اثره ليس الا عقليا وهو منجزيته للواقع على تقدير المصادفة وكونه عذرا في مخالفته على تقدير المخالفة ، والوجه في ترتب ذلك عليها بادلة حجيتها ان مفاد ادلة حجيتها جعل مؤداها بمنزلة الواقع فاذا قامت على شيء كان ما قامت عليه بمنزلة الواقع ، ولا ريب في أن القطع بما هو بمنزلة الواقع كالقطع بالواقع في كونه منجزاً وعذراً في صوتي المصادفة وعدمها ﴿ قوله : كما لاريب في عدم قيامها ﴾ هذا اشارة الى المقام الثاني وهو قيامها مقام القطع المأخوذ موضوعا على نحو الصفتية ﴿ قوله : فان قضية الحجية ﴾ حاصله : ان ادلة الحجية انما اقتضت كون الطريق والامارة بمنزلة القطع في الحجية

كسائر الموضوعات والصفات . ومنه قد انقدح عدم قيامها بذاك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف فان القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعا كسائر ما له دخل في الموضوعات أيضا فلا يقوم مقامه شيء بمجرد حجيته أو قيام دليل على اعتباره ما لم يقم دليل على تنزيله ودخله في الموضوع كدخله (وتوهم) كفاية دليل

والطريقية الى الواقع ، ومرجع ذلك الى تنزيل مؤداها منزلة الواقع ، وهذا لاينفع الا في ترتب آثار الواقع واحكامه على المؤدى كما هو شأن كل تنزيل اما ترتيب آثار نفس القطع المأخوذ موضوعا بما انه صفة خاصة فلا وجه له ، واذا كان الامر كذلك فلا وجه لقيامها مقامه لما عرفت من ان معنى قيام الشيء مقام آخر ثبوت آثار الثاني للاول واذا لم يكن دليل الحجية متكفلا لترتيب آثار القطع على الامارة كيف تكون قائمة مقامه ﴿ قوله : كسائر الموضوعات والصفات ﴾ يعني التي لايمكن ترتيب آثارها الا على ما نزل منزلتها بما انها ملحوظة في نفسها موضوعا للحكم ، وهذا المعنى غير حاصل لدليل التنزيل حيث لم يقصد منه الا تنزيل الامارة منزلة القطع بما انه ملحوظ طريقا الى متعلقه الراجع الى جعل مؤداها منزلة الواقع لاغير كما ذكرنا ﴿ قوله : ومنه قد انقدح عدم ﴾ هذا تعرض للمقام الثالث وهو قيامها مقام القطع المأخوذ موضوعا على نحو الطريقية لا الصفتية ، وحاصل ماذكره فيه : انها لاتقوم مقامه أيضا بعين الوجه المتقدم في المقام الثاني من انه يتوقف على ان يكون دليل حجيتها متعرضا لتنزيلها منزلة القطع ملحوظا في نفسه وبما انه موضوع لحكمه ، وقد تقدم ان دليل الحجية ليس كذلك بل لايتعرض الا لقيامها مقامه بما انه ملحوظ طريقا الى الواقع فيكون التنزيل في الحقيقة راجعاً الى تنزيل مؤداها منزلة الواقع وهو اجنبي عن اقتضاء ترتيب آثار نفس القطع كما عرفت مكررا ﴿ قوله : على تنزيله ودخله ﴾ الضمير فيهما راجع الى شيء ﴿ قوله : كدخله ﴾ الضمير فيه راجع الى سائر ماله ﴿ قوله : وتوهم كفاية دليل ﴾ حاصل التوهم : انه لاوجه لتخصيص دليل تنزيل الامارة منزلة القطع

الاعتبار الدال على إلغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة القطع من جهة كونه موضوعا ومن جهة كونه طريقاً فيقوم مقامه طريقاً كان او موضوعاً (فاسد جداً) فان الدليل الدال على الغاء الاحتمال لا يكاد ينفي الا باحد التنزيلين حيث لا بد في كل تنزيل منهما من لحاظ المنزَّل والمنزَّل عليه ولحاظهما في أحدهما آلي وفي الآخر استقلالي بداهة أن النظر في حجيته وتنزيله منزلة القطع في طريقيته في الحقيقة إلى الواقع ومؤدى الطريق وفي كونه بمنزلته في دخله في الموضوع الى انفسهما ولا يكاد يمكن الجمع بينهما . نعم لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما يمكن أن يكون دليلا على التنزيلين والمفروض انه ليس فلا يكون دليلا على التنزيل إلا بذاك اللحاظ الآلي

بحيثية الطريقية فقط فانه خلاف اطلاق دليل التنزيل ولا بد من الحكم بكونه في مقام تنزيلها منزلته من حيث الموضوعية وحينئذ يترتب الاثران اثر القطع بما انه طريق وهو اثر متعلقه واثره بما هو موضوع وهو اثر نفسه ﴿ قوله : فاسد جداً ﴾ خبر توهم ﴿ قوله : فان الدليل الدال على ﴾ حاصله : ان الاصل وان كان يقتضي اطلاق دليل التنزيل وكونه ناظراً الى جميع الحيثيات ذوات الآثار والاحكام إلا ان الاطلاق في المقام ممتنع لانه يلزم منه الجمع بين اللحاظين لشيء واحد فان تنزيل الطريق منزلة القطع بلحاظ الطريقية يقتضي ان يكونا اعني الطريق والقطع ملحوظين آلة لملاحظة متعلقهما ولذا ذكرنا ان التنزيل بلحاظ الطريقية راجع الى تنزيل المؤدى منزلة الواقع فلايكونان ملحوظين حينئذ الامرآة لمتعلقهما وتنزيل الطريق منزلة القطع بلحاظ الموضوعية يقتضي ملاحظتهما مستقلا كسائر موضوعات الاحكام ، ولا ريب ان الجمع بين اللحاظين المذكورين ممتنع فلا بد ، اما ان يحمل دليل التنزيل على الاول فلا يقتضي ترتيب آثار القطع الموضوعي ، او على الثاني فلا يقتضي ترتيب آثار الواقع على مؤدى الطريق ﴿ قوله : ولحاظها في احدهما آلي ﴾ وهو لحاظه بنحو الطريقية الى المتعلق والاستقلالي ما كان بنحو الموضوعية ﴿ قوله : نعم لو كان في البين ما ﴾ يعني لو كان دليل التنزيل لسانه بحيث

فيكون حجة موجبة لتنجز متعلقه وصحة العقوبة على مخالفته فى صورتي إصابته وخطئه بناء على استحقاق المتجري أو بذلك اللحاظ الآخر الاستقلالي فيكون مثله فى دخله في الموضوع وترتيب ماله عليه من الحكم الشرعي (لا يقال) : على هـذا لا يكون دليلا على أحد التنزيلين ما لم يكن هناك قرينة فى البين (فانه يقال) : لا إشكال فى كونه دليلا على حجيته فان ظهوره فى انه بحسب اللحاظ الآلي مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه وإنما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلالة عليه . فتأمل في المقام فانه دقيق ومزال الاقدام للاعلام . ولا يخفى أنه

يمكن فيه الجمع بين التنزيلين ولا يلزم فيه الجمع بين اللحاظين الممتنع كان حمله عليهما معا هو المتعين ، لكن ليس مثل هذا الدليل موجودا فان لسان ادلة الحجية هو مثل : الغ احتمال الخلاف في الخبر ، او صدق خبر العادل ، او الخبر حجة اونحو ذلك وموضوع الحكم فيها هو الخبر ، وحينئذ فاما ان يلحظ بما هو هو او بما انه طريق ولا يمكن جمعهما معاً لانه من اجتماع الضدين ﴿ قوله : على هذا لايكون ﴾ يعني على ما ذكرت من صلاحية الدليل للحمل على كل واحد من التنزيلين يكون مجملا ولاوجه لحمله على احدهما بعينه الا بالقرينة ولا قرينة ﴿ قوله : وانما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ ﴾ يعني ظهور ادلة التنزيل في تنزيل المؤدى موجب للحمل عليه ولا يصح حمله على الآخر الا بالقرينة ومع عدمها لابد ان يحمل على الاول (هـذا) ولكن لايخفى انه لابد من الالتزام بوفاء ادلة الحجية بتنزيل الامارة منزلة العلم لما سيأتي انشاء الله من أنه لاوجه لتقديمها على الاصول الا ذلك حيث أن الاصول لما كانت احكاما في ظرف الشك فاذا قامت الامارة فى موردها ارتفع الشك ولا يكون مجال لجريان الاصل لارتفاع موضوعه ، وسيجيء انشاء الله بيانه في مباحث الاستصحاب ، كما انه لابد من الالتزام بتنزيل مؤدياتها منزلة الواقع وترتيب آثار الواقع عليها لما تسالموا عليه من كونها وسطا لاثبات احكام متعلقاتها بحيث يكون القياس المؤلف هكذا : هذا مظنون الخمرية وكل مظنون الخمرية خمر ولولا ان مؤدياتها

بمنزلة الواقع لم تصح الكبرى المذكورة ، وحينئذ فاشكال المصنف (ره) «ان كان» في مقام الثبوت فهو يتوقف على كون الملحوظ للجاعل مفهوم الامارة لا غير لان ذلك المفهوم لا يمكن الا أن يكون ملحوظا لنفسه المقتضي لتنزيلها منزلة العلم أو لغيرها المقتضي لتنزيل مؤدياتها منزلة الواقع كما ذكر المصنف (ره) اما اذا كان الملحوظ له مفهوم الامارة ومؤداها معا سواء كان لحاظها معا بلحاظين مستقلين فى زمانين اوبلحاظ واحد فى آن واحد ويكون كل واحد منهما ملحوظا ضمنافلامانع منه بل لا مجال للريب فى جوازه كما تقول : هذه الدار كتلك الدار ، ملاحظا تنزيل جدران الأولى منزلة جدران الثانيـــة وبيوت الاولى منزلة بيوت الثانية وسقوف الأولى منزلة سقوف الثانية . . . وهكذا الى آخر الأجزاء ، فيقصد تنزيل كل جزء منزلة ما يناسبه من أجزاء الطرف الآخر ، وكما تقول : هـــذه الكف منزلة تلك الكف ، قاصدا تنزيل كل اصبع منها منزلة ما يناسبه من أصابع تلك فيقصد المقابلة بين الخنصرين والبنصرين والوسطين . . . وهكذا . . . الى غير ذلك من الأمثلة ، وفي المقام يمكن أن يلاحظ المظنون بذاته وصفته فينزله منزلة المقطوع بذاته وصفته على ان تكون الذات بمنزلة الذات والصفة بمنزلة الصفـــة ، « وان كان » في مقام الاثبات فليس دليل الحجية منحصراً بمثل : الظن حجة ، أو : الخبر حجة ، حتى لا يكون الكلام ظاهراً إلا فى لحاظ مفهوم الظن أوالخبر بل فيه مثل قول ابي الحسن الهادي « ع » لابن إسحاق : العمري ثقة فما أدى اليك عني فعني يؤدي وماقال لك عني فعني يقول ، وقول العسكري « ع » له ايضا العمري وابنه ثقتان فما أديا اليك عني فعني يؤديان وما قالا لك عني فعني يقولان ، وبهذا المضمون مما يتضمن الامارة ومؤداها كثير ، مع أن ما لا يكون بهذا المضمون لابد أن يكون محمولا عليه جريا على الارتكاز العقلائي في باب الحجج من كونها بمنزلة العلم عندهم في ترتيب آثاره عليها ، كما أن مؤداها بمنزلة الواقع فى ترتيب آثاره عليه ، ومنه يظهر أن بناء العقلاء المتمسك به على حجية الخبر لابد أن يكون طريقا الى التنزيلين معا ، وهكذا الحال في الاجماع فانه على تقـــدير

لو لا ذلك لأمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد دال على الغاء احتمال خلافه مقام القطع بتمام أقسامه ولو فيما أخذ فى الموضوع على نحو الصفتية كان تمامه أو قيده وبه قوامه ﴿ فتلخص ﴾ بما ذكرنا أن الامارة لا تقوم بدليل اعتبارها الا مقام ما ليس مأخوذاً فى الموضوع أصلا (وأما) الاصول فلا معنى لقيامها مقامة بادلتها ايضا غير الاستصحاب لوضوح أن المراد من قيام المقام ترتيب ماله من الآثار والأحكام من تنجز التكاليف وغيره كما مرت اليه الاشارة

تماميته يدل على أن الخبر حجة كسائر الحجج العقلائية ، ولا أدري أن المصنف — رحمه الله — ما كان بناؤه في مثل هذه الأدلة اللبية ؟ وأنها هل هي مجملة أو محمولة عنده على تنزيل المؤدى كالأدلة اللفظية ؟ وما الوجه له فى ذلك ؟ ولعله من جهة بنائه على المفروغية عن اقتضاء حجية الطريق تنزيل مؤداه وان لم يكن دليله لفظيا والله سبحانه أعلم ، فلاحظ وتأمل . ثم إنه لو فرض كون مفاد أدلة الحجية وجوب معاملة الامارة معاملة العلم بحيث يجب على من قامت عنده الامارة ان يعمل عمل العالم كفى ذلك فى ترتيب أثر العلم والواقع معا وقامت الامارة حينئذ مقام القطع الموضوعي لكن لا يتم ما اشتهر من أنها وسط لإثبات أحكام متعلقاتها فلاحظ ﴿ قوله : لولا ذلك لأمكن ﴾ إن كان المراد من الامكان الجواز العقلي فلا بأس به لجواز أن يكون دليل الحجية مفيداً لتنزيل الامارة منزلة العلم من جميع الحيثيات أعني حيثية الطريقية والصفتية معاً فتثبت أحكامهما معاً ، وان كان المراد الامكان الوقوعي وان أدلة الحجية صالحة لذلك — لو لا الاشكال الذي ذكره — ففيه ما لا يخفى اذ لا ريب فى أن أدلة الحجية انما تتعرض لجعل الامارة بمنزلة العلم من حيث كونه طريقا موصلا الى متعلقه لا غير فهي لا تفيد اكثر من جعله كاشفا تاما تنزيلا بلا تعرض لحيثية كونه صفة تامة اصلا ، وفي مراجعة أدلة الحجية وسيرة العقلاء غنى وكفاية لمن تأمل ، فراجع وتأمل ﴿ قوله : وأما الأصول فلا معنى لقيامها ﴾ الظاهر أن المراد من الأصول فى كلامه الاصول الحكمية ، كما أن المراد من العلم الذي لا تقوم مقامه خصوص العلم الطريقي وحاصل

الوجه فى ذلك كما اشار اليه : أن هذه الأصول ليست متعرضة للاحكام الواقعية وانما مفاد أدلتها جعل وظائف خاصة للجاهل بالاحكام الواقعية فكيف يصح ترتيب أثر العلم الطريقي عليها ؟ حيث أن آثاره هي المنجزية والمعذرية ، واذا لم تكن أدلتها متعرضة للاحكام الواقعية ولو تنزيلا فكيف تصلح أن تكون منجزة لها أو عذرا عنها ؟ ، ويحتمل بعيداً أن يكون المراد عدم قيامها مقام العلم مطلقا ولو موضوعيا كما هو كذلك ، أما الاول فلما عرفت ، واما الثاني فلان ترتيب آثاره الشرعية تتوقف على إحرازه وجدانا أو تنزيلا وليس أدلة الاصول تصلح لاثبات ذلك فانها لا تقتضي قيام شيء مقام العلم وتنزيله منزلته ولا تنزيل شيء منزلة الواقع فكيف يترتب حينئذ أثر العلم الموضوعي ؟ ويصح أن يقال تقوم الأصول مقامه « قلت » : الاصول الحكمية هي الاستصحاب والاحتياط والتخيير والبراءة ، والاولان يأتي بيان حالها في كلامه ، والثالث أصل عقلي كالثاني فيلحقه حكمه ، فلم يبق الا الرابع وهو أصل البراءة الشرعية ، ولا ريب فى انه يترتب عليه ما يترتب على العلم الطريقي فى كونه عذرا على تقدير المخالفة كالعلم بالاباحة ، ولوفرض وجود أصل شرعي الزامي لكان ايضا يقوم مقام العلم فى كونه منجزا للواقع لكنه لا وجود له فانكار قيامها مقام العلم الطريقي غير واضح ، ومجرد عدم تعرض دليلها لجعل الواقع ولو تنزيلا وانه ليس مفاده إلا أحكاما خاصة فى قبال الواقع لا يدفع ما ذكرنا من المؤمنية والمنجزية وإنما يدفع ترتيب آثار الواقع على مؤدياتها لعدم إحراز موضوعها ولو تنزيلا كما يقتضي عدم قيامها مقام القطع الموضوعي لقصور أدلتها عن اثبات كونها علما تنزيلا كما كان ذلك فى أدلة الامارات ، كما أشرنا اليه سابقا وقلنا انه الوجه فى كون الامارات مقدمة على الاصول . وبالجملة : أدلة الامارة تجعل الامارة علما تنزيلا وأدلة الاصول لاتجعل شيئا علما وانما تجعل حكما فى ظرف الشك فاذا جاءت الامارة ارتفع الشك ولو تنزيلا فيرتفع حكم الأصل (فالمتحصل) : أن الاصول الحكمية تقوم مقام القطع الطريقي ولا تقوم مقام القطع الموضوعي . هذا فى غير الاستصحاب والاصول

وهي ليست الا وظائف مقررة للجاهل في مقام العمل شرعاً أو عقلا (لا يقال) : إن الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه فى تنجز التكليف لو كان (فانه يقال) : اما الاحتياط العقلي فليس الا نفس حكم العقل بتنجز التكليف وصحة العقوبة على مخالفته لا شيء

العقلية ، وأما هما فسيأتي بيان حالهما في كلام المصنف (ره) ، واما الاصول الموضوعية مثل أصالة الطهارة والحرية والفراش والصحة وقاعدتي التجاوز والفراغ والبناء على المصحح لكثير الشك وغيرها فلا ريب فى كون مفادها جعل الواقع تنزيلا وانها تقوم مقام القطع الطريقي في تنجيز حكم مؤداها والتأمين عنه كما أنها لا تقوم مقام القطع الموضوعي لعدم اقتضاء أدلتها تنزيل شيء منزلة العلم ليرتب أثره عليها فلاحظ ﴿ قوله : ليست الاوظائف ﴾ قد عرفت أن كونها كذلك لا يمنع من قيامها مقام القطع الطريقي ؛ مع أن للمنع من كونها كذلك مجالا ؛ إذ انما يسلم ذلك فى مثل حديث الرفع ، وقوله (ع) : الناس في سعة ما لا يعلمون ، لا في مثل كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام . . . الحديث ، فان الظاهر منه جعل الحل الواقعي في مرتبة الشك فيكون من جعل المؤدى نظير الامارة القائمة على الحل فيترتب عليه آثار الحل الواقعي ، ولأجل ذلك يصح لبس جلد الحيوان أو شعره اذا كان مشكوك الحل فى الشبهة الحكمية او الموضوعية ولو بناء على شرطية كون اللباس مما يؤكل لحمه إذا كان من حيوان ، ولذا بنينا فيما كتبناه في مباحث اللباس على جواز لبس المشكوك ولو بناء على الشرطية لا المانعية فلاحظ ﴿ قوله : بقيامه مقامه ﴾ اي مقام القطع الطريقي ﴿ قوله : أما الاحتياط العقلي ﴾ يعني أن الاحتياط المدعى قيامه مقام العلم الطريقي في المنجزية ان كان المراد به الاحتياط الذي يحكم به العقل فلا معنى لكونه منجزاً حتى يصح انه قائم مقام العلم فى المنجزية لأن الاحتياط العقلي هو عين حكم العقل بحسن العقاب على تقدير المخالفة ، وهذا هو معنى المنجزية فيلزم من دعوى كونه منجزاً كون

يقوم مقامه في هذا الحكم وأما النقلي فالزام الشارع به وان كان مما يوجب التنجز وصحة العقوبة على المخالفة كالقطع الا انه لا نقول به في الشبهة البدوية ولا يكون بنقلي فى المقرونة بالعلم الاجمالي فافهم (ثم) لا يخفى أن دليل الاستصحاب أيضاً لا يفي بقيامه مقام القطع المأخوذ فى الموضوع مطلقاً وأن مثل : لا تنقض اليقين ، لا بد من أن يكون مسوقا إما

الشيء حكما لنفسه ، وان كان المراد به الشرعي فليس له خارجية لأن مورده ان كان الشبهة البدوية فلا نقول بالاحتياط فيها وان كان الشبهة المحصورة فالاحتياط فيها عقلي لا شرعي فاين هـذا الاحتياط الشرعي حتى يثبت له حكم المنجزية ؟ ﴿ قوله : يقوم مقامه ﴾ يعني مقام القطع ﴿ قوله : فى هذا الحكم ﴾ يعني في التنجيز ﴿ قوله : الاجمالي فافهم ﴾ اشارة الى أن عدم القول به منا لا يمنع من الحكم عليه بالمنجزية فى فرض القول به اذ كل حكم انما يثبت لموضوعه فى فرض ثبوت الموضوع . ثم انه مما ذكرنا تعرف الحال فى أصالة التخيير فانه أصل عقلي كالاحتياط العقلي لامعنى لكونه مؤمناً ﴿ قوله : لايخفى ان دليل الاستصحاب ﴾ لا ينبغي التأمل في كون دليل الاستصحاب موجبا لقيامه مقام القطع الطريقي في كونه منجزاً لو كان مثبتاً للتكليف كالامارة القائمة على التكليف ومؤمنا لو كان نافيا له كالامارة القائمة على عدمه حتى على مذاق المصنف (ره) لكونه لا يخلو من نظر الى الواقع ؛ واما قيامه مقام القطع الموضوعي فقد اشكل المصنف (ره) في ذلك بنحو اشكاله فى الامارة حيث أن قوله (ع) : لا تنقض اليقين بالشك ، إما أن يكون ناظراً الى تنزيل المؤدى فقط باخذ اليقين عبرة له فيكون ملحوظا باللحاظ الآلي ، أو الى تنزيل احتمال البقاء منزلة القطع باخذ اليقين ملحوظا باللحاظ الاستقلالي ، وحيث لا يمكن الجمع بين اللحاظين فلا بد أن يحمل على أحدهما وهو خصوص الأول لما تقدم في الامارة من ظهوره فى ذلك فلا يمكن ترتيب أثر العلم الموضوعي لعدم إحرازه لا وجدانا ولا تنزيلا . هذا ولكن يمكن أن يقال

بلحاظ المتيقَّن أو بلحاظ نفس اليقين وما ذكرنا في الحاشية في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزلة الواقع والقطع وأن دليل الاعتبار انما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع وانما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما وتنزيل القطع بالواقع تنزيلا وتعبداً منزلة القطع بالواقع حقيقة لا يخلو من تكلف بل تعسف فانه لا يكاد يصح تنزيل

— كما سيأتي انشاء الله تعالى بيانه في مبحث الاستصحاب — : ان ظاهر الدليل وجوب العمل مع الشك المسبوق باليقين عمل اليقين ولازم ذلك ترتيب آثار العلم والمؤدى معاً وهو الوجه في تقديمه على الأصول عداه وتفصيل ذلك موكول الى محله ﴿قوله: بلحاظ المتيقن﴾ يعني فيكون من تنزيل المؤدى منزلة الواقع ﴿قوله: نفس اليقين﴾ فيكون من تنزيل الاحتمال منزلة القطع ﴿قوله: وما ذكرنا في الحاشية في وجه . . الخ﴾ هذا إشارة الى ما ذكره في حاشيته على الرسائل من أن دليل الحجية اذا كان وافياً بتنزيل المؤدى منزلة الواقع بالمطابقة كان كافيا في لزوم ترتيب أثر القطع الموضوعي وذلك لانه اذا دل بالمطابقة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع فقد دل بالالتزام العرفي على تنزيل القطع به منزلة القطع بالواقع فاذا قامت الحجة على شيء وثبت بدليل حجيتها أنه بمنزلة الواقع يحصل قطع وجداني بالواقع التنزيلي ويكون بمنزلة القطع بالواقع الحقيقي بحسب الدلالة الالتزامية فيثبت واقع تنزيلي وقطع بالواقع تنزيلي ايضا فلابد من ترتيب الاثر الثابت للواقع والقطع به ﴿قوله: المستصحب والمؤدي﴾ الاول في الاستصحاب والثاني في الطرق والامارات ﴿قوله: فيما له الدخل﴾ يعني فيما لو كان القطع له الدخل في الموضوع ﴿قوله: بالملازمة﴾ خبر كان ﴿قوله: تنزيلها﴾ أي المستصحب والمؤدى ﴿قوله: تنزيلا وتعبدا﴾ قيد للواقع ﴿قوله: منزلة القطع﴾ متعلق بتنزيل القطع ﴿قوله: لا يخلو من تكلف﴾ خبر لما ذكرناه في الحاشية ﴿قوله: بل تعسف فانه لا يكاد﴾ حاصله : ان الحكم الثابت لمركب ذي الجزاء لابد في مقام ترتيبه من احراز اجزاء ذلك المركب إما وجدانا او تنزيلا أو بعضها بالوجدان

جزء الموضوع او قيده بما هو كذلك بلحاظ أثره إلا فيما كان جزؤه [illegible] محرزا بالوجدان

وبعضها بالتنزيل كما عرفت الاشارة اليه فيما سبق ، لكن يشترط في صحة التنزيل للجميع ان يكون تنزيل كل واحد في عرض تنزيل الآخر بحيث لا يكون احد التنزيلين ناشئا من الآخر وتابعا فانه اذا كان كذلك لزم الدور حيث انه يلزم توقف كل واحد منهما على الآخر ، اما توقف التنزيل التابع على المتبوع فواضح اذ هو مقتضى التبعية ، واما توقف التنزيل المتبوع على التابع فلانه لولاه لكان لغواً حيث ان صحة كل تنزيل بلحاظ الاثر الفعلي لذي المنزلة ، ولا ريب ان الاثر الفعلي انما يثبت لذي المنزلة في ظرف انضمام بقية الاجزاء اليه لا في ظرف الانفراد والا لم يكن موضوع الحكم مركبا بل كان كل جزء موضوعا لحكم مستقل ففي رتبة التنزيل المتبوع اذا لم يكن الجزء الآخر محرزا بالوجدان أو بتنزيل آخر في رتبة هذا التنزيل إما ان لا يكون له اثر فعلي وقد عرفت أنه يمتنع التنزيل حينئذ واما ان يكون له أثر فعلي فيكون خلفاً لكون المفروض أن الجزء ليس له وحده اثر وانما يكون له الاثر مع غيره (فان قلت) : يكفي الاثر التعليقي (قلت) : المراد من الاثر التعليقي في المقام أن يكون الاثر معلقا على تنزيل التابع ، وهذا ايضا ممتنع لانه يلزم ان يكون الاثر الثابت للجزء الاول متأخراً رتبة عن الاثر الثابت للجزء الثاني ولا يخفى أن الآثار المترتبة يمتنع أن تكون أثراً واحدا وجوداً لان الوحدة بحسب الوجود تنافي التعدد الرتبي فاذا كان الأثر الثابت لذى المنزلة واحدا وجودا كيف يثبت للمنزل منزلته متعددا ؟ فلا بد من الالتزام بقصور أدلة التنزيل العامة عن شمول المقام (هذا) ولكن لا يخفى أن هذا انما يتم لو كان الترتب بين نفس التنزيلين أما لو كان بين دلالة الكلام على التنزيل الاول ودلالته على التنزيل الثاني بحيث يكون الترتب بين نفس الدلالتين لا المدلولين فلا يلزم منه المحذور المذكور ولا غيره من المحاذير ، فلاحظ وتأمل ﴿ قوله : جزء الموضوع او قيده ﴾ الاول في تنزيل المركب والثاني في تنزيل المقيد ﴿ قوله : بلحاظ اثره ﴾ يعني

او تنزيله في عرضه فلا يكاد يكون دليل الامارة او الاستصحاب دليلا على تنزيل جزء الموضوع مالم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر فيما لم يكن محرزاً حقيقة وفيما لم يكن دليلا على تنزيلها بالمطابقة كما فى مانحن فيه على ماعرفت لم يكن دليل الامارة دليلا عليه أصلا فان دلالته على تنزيل المؤدى يتوقف على دلالته على تنزيل القطع بالملازمة ولا دلالة له كذلك الا بعد دلالته على تنزيل المؤدى فان الملازمة إنما تدعى بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي وتنزيل المؤدى منزلة الواقع كما لايخفى فتامل جيداً فانه لايخلو عن دقة (ثم) لايذهب عليك أن هذا — لو تم — لعم ولا اختصاص له بما اذا كان القطع مأخوذاً على نحو الكشف « الامر الرابع » لايكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم فى موضوع نفس هذا الحكم للزوم الدور ولا

خصوص الاثر الثابت لنفس المركب والمقيد ﴿ قوله : او تنزيله في عرضه ﴾ معطوف على الوجدان ﴿ قوله : وفيما لم يكن ﴾ متعلق بقوله : لم يكن ثانية ﴿ قوله : على ماعرفت ﴾ من امتناع الجمع بين التنزيلين عرضا من جهة وم اجتماع اللحاظين ﴿ قوله: يتوقف على ... الخ ﴾ المتكفل باثبات هذا التوقف وله سابقا : فانه لايكاد... الخ ﴿ قوله : بالملازمة ﴾ متعلق بتنزيل القطع ﴿ قوله : كذلك ﴾ يعني على تنزيل القطع بالملازمة ﴿ قوله : كذلك الا بعد دلالته . . . لخ ﴾ لان المفروض ان الدلالة بالملازمة والدلالة على اللازم متاخرة عن الدلالة ل الملزوم والى هذا اشار بقوله : فان الملازمة انما تدعى بين تنزيل القطع . . . لخ ﴿ قوله : ولا اختصاص له ﴾ لان التفكيك بين القطع الصفتي وغيره في لازمة بين تنزيل المؤدى وتنزيله بعيد جداً عن المتفاهم العرفي ﴿ قوله : للزوم دور ﴾ قد عرفت الاشارة الى وجهه سابقا وليس هذا مما يختص بالقطع بل يجري جميع العناوين المتأخرة عن الحكم كالظن والشك والوهم والغفلة والالتفات نحوها فكلها لايمكن ان تؤخذ فى موضوع الحكم الذي تعلقت به للزوم الدور ذكور (وقد) يستشكل فيه بان العلم انما يتعلق بالصور الذهنية ولا يتعلق

(مثله) للزوم اجتماع المثلين ولا ضده للزوم اجتماع الضدين . نعم يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضده (واما) الظن بالحكم فهو وان كان كالقطع في عدم جواز أخذه في موضوع نفس ذلك الحكم المظنون الا انه لما كان معه مرتبة الحكم الظاهري محفوظة كان جعل حكم آخر في مورده مثل الحكم المظنون اوضده بمكان من الامكان « ان قلت » إن كان الحكم المتعلق به الظن فعلياً

بالامور الخارجية بشهادة امكان تعلقه بالمعدومات بل الممتنعات ، وحينئذ فناطة الحكم خارجا به لايوجب الدور فانه ليس منوطا بالحكم الخارجي (ويندفع) بان العلم وان لم يتعلق بالخارج بل بنفس الصورة الحاكية عنه لكن بنحو ترى خارجية مفروضة الوجود في الخارج ، وتعلق العلم بها مفروضة الخارجية مانع من كونها منوطة بالعلم ، ثم انك قد عرفت — مضافا الى لزوم الدور من اخذ القطع بالحكم في موضوعه — لزوم الخلف لان الحكم المعلوم مفروض الثبوت لموضوعه المستقل في الموضوعية فاخذ العلم فيه خلف ﴿ قوله : للزوم اجتماع المثلين ﴾ لكن في مرتبتين ولم يقم دليل على امتناعه ، نعم يمكن دعوى كون الحكم الثاني لغواً لكفاية الحكم الاول في البعث وحينئذ يكون قبيحا لامتنعا في نفسه ، فتامل ﴿ قوله : اجتماع الضدين ﴾ و اختلاف المرتبة لايصحح الاجتماع لامتناع اجتماع الضدين ولو في مرتبتين ﴿ قوله : نعم يصح اخذ القطع ﴾ يعني اذا كان الحكم المقطوع به في مرتبة الانشاء مثلا جاز ان يؤخذ القطع به موضوعا لذلك الحكم في مرتبة الفعلية بان يكون القطع به موجبا لفعليته ، وهو المشار اليه بقوله : (منه) اويؤخذ لحكم مماثل له اومضاد في المرتبة الفعلية ، والفرق بين ما يؤخذ في نفسه وما يؤخذ في مثله : ان الحكم الذي اخذ في موضوعه القطع ان كان ناشئا عن تلك المصلحة الواقعية فهو ماخوذ في نفسه وان كان عن مصلحة اخرى فهو ماخوذ في مثله ﴿ قوله : كالقطع في عدم ﴾ لعين الدور الذي ذكر والخلف ﴿ قوله : لما كان معه مرتبة ﴾ لاريب فيما ذكر من كون

أيضا بان يكون الظن متعلقا بالحكم الفعلي لايمكن أخذه في موضوع حكم فعلي آخر مثله أوضده لاستلزامه الظن باجتماع الضدين او المثلين وإنما يصح أخذه في موضوع حكم آخر كما في القطع طابق النعل بالنعل « قلت » : يمكن ان يكون الحكم فعليا بمعنى أنه لو تعلق به القطع على ماهو عليه من الحال لتنجز واستحق على مخالفة العقوبة ومع ذلك لايجب على الحاكم رفع عذر المكلف برفع جهله لو امكن او بجعل لزوم الاحتياط عليه فيما امكن بل يجوز جعل اصل او امارة مؤدية اليه تارة والى ضده أخرى ولا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله او ضده كما لايخفى فافهم « ان قلت » : كيف يمكن ذلك ؟ وهل هو إلا أنه يكون مستلزماً لاجتماع المثلين أو الضدين ؟ « قلت » لابأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى « أي لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز مع حكم آخر فعلي في مورده بمقتضى الاصل أو الامارة أو دليل أخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص به على ماسيأتي من التحقيق في التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي

الظن ونحوه مما لا يكون علما مما يمكن جعل الحكم الظاهري في حاله بحيث يكون المكلف معه وظيفة شرعية سواء أكانت مماثلة للواقع ام ضدا له ، وهذا هو الفارق بين العلم وما عداه فان العلم يمتنع معه الوظائف الشرعية مماثلة كانت اومضادة لما عرفت من امتناع ان يؤخذ موضوعا لمثل متعلقه او ضده ، وما عدا العلم ليس كذلك فيمكن ان يجعل معه وظيفة مماثلة أو مضادة للواقع ، وهذا معنى كونه مأخوذا في موضوع حكم مماثل او مضاد لمتعلقه ﴿ قوله : في موضوع حكم آخر ﴾ يعني مخالف لمتعلقه مثل ان يقول المولى : اذا ظننت بوجوب الصلاة وجب عليك الاستغفار ، ومثله ان يؤخذ الظن المتعلق بمرتبة موضوعا لحكم في مرتبة اخرى كما في القطع ﴿ قوله : بمعنى انه لو تعلق به القطع ... الخ ﴾ يشير بذلك الى ان لفعلية الحكم معنيين (احدهما) انه لو تعلق به القطع لتنجز واستحق

﴿ الامر الخامس ﴾ هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضي موافقته عملا يقتضي موافقته التزاماً والتسليم له اعتقاداً وانقياداً كما هو اللازم

على مخالفته العقاب (والثاني) بمعنى ان يكون للمولى ارادة فعلية توجب ان يكون في مقام البعث والزجر ، والتنافي بين الحكم الظاهري والحكم الفعلي بالمعنى الثاني لتنافي ارادة الفعل مع الاذن في تركه او كراهته مع الاذن في فعله لا الاول لما ذكره في العبارة من انه يمكن ان يكون الحكم بنحو لو علم به لتنجز ومع ذلك اذن الشارع الاقدس في مخالفته مع الجهل به فيرخص فيما هو حرام واقعا بحيث لو علم بحرمته لوجب عقلا تركه فان إذن الشارع في فعله في حال الجهل مما لا وجه لمنافاتها لحرمته واقعا اذا لم يكن كارها له بنحو يُلزم المولى بالاحتياط او يُعلم العبد به الذي هو لازم الفعلية بالمعنى الثاني . نعم لو كان له كارها بنحو يلزم بالاحتياط أو يعلم العبد به كانت اذنه في فعله منافية لكراهته على النحو المذكور : وسيجيء انشاء الله تفصيل ذلك وتوضيحه في كلامه (ره) في اول مبحث الامارات فانتظر

﴿ قوله : هل تنجز التكليف بالقطع ﴾ الموافقة الالتزامية عبارة عن عقد القلب على الحكم الصادر من المولى والالتزام به ويقابلها التشريع وهو عقد القلب على غير ما صدر ونقيضها عدم الالتزام بشيء مما يصدر منه من الاحكام ، والكلام هنا يقع في ان من شئون إطاعة الحكم الصادر من المولى الالتزام والاعتقاد به على نحو يحكم بوجوبه العقل كما يحكم بوجوب الاطاعة العملية بمعنى فعل متعلق الامر وترك متعلق النهي ، او انه ليس من شئون الاطاعة الواجبة في نظر العقل بل تمام موضوع حكم العقل هو الاطاعة العملية لاغير ؟ مثلا اذا اوجب المولى فعلا على العبد كالصلاة ، فهل يجب عند العقل الالتزام بذلك الوجوب كما يجب عنده فعل الصلاة فرارا عن خطر العقاب بحيث تكون الاطاعة الواجبة عند العقل قائمة بهما معاً فيستحق العقاب على ترك الالتزام ولو مع فعله للصلاة كما يستحق العقاب على تركه للصلاة ولو مع التزامه بالوجوب ؟ او ان المدار في حسن العقاب وعدمه هو

في الاصول الدينية والامور الاعتقادية بحيث كان له امتثالان ومخالفتان إحداهما بحسب القلب والجنان والأخرى بحسب العمل بالأركان فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاماً ولو مع الموافقة عملا أولا يقتضي فعلا يستحق العقوبة عليه بل انما يستحقها على المخالفة العملية ؟ الحق هو الثاني لشهادة الوجدان الحاكم في باب الاطاعة والعصيان بذلك واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممتثل لامر سيده الا المثوبة دون العقوبة ولو لم يكن مسلما وملتزماً به ومعتقداً له وان كان ذلك يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده لعدم اتصافه بما يليق ان يتصف العبد به من الاعتقاد باحكام مولاه والانقياد لها وهذا غير استحقاق العقوبة على مخالفته لامره او نهيه التزاما مع موافقته عملا كما لا يخفى

فعل الصلاة وعدمها من دون دخل للالتزام به وعدمه اصلا ، فعلى الاول يجب الالتزام بكل حكم ولو لم يكن اقتضائيا كالاباحة ومنه يظهر افتراق الموافقة الالتزامية عن الموافقة العملية اذ الثانية مختصة بالاحكام الاقتضائية والاولى جارية في جميع الاحكام وان لم تكن اقتضائية كما انه مما ذكرنا يظهر الفرق بين وجوب الالتزام عقلا لكونه من شئون اطاعة الحكم الملتزم به ووجوبها شرعا فانه لو وجب الالتزام شرعا بحكم كحرمة الغيبة وجب على العبد حينئذ التزامان ، احدهما الالتزام بحرمة الغيبة وهو موافقة عملية لوجوب الالتزام المذكور ، وثانيهما الالتزام بوجوب الالتزام وهو موافقة التزامية لوجوب الالتزام المذكور . فلاحظ ﴿ قوله : في الاصول الدينية ﴾ يعني اصول الدين التي يجب الاعتقاد والالتزام بها ﴿ قوله : لشهادة الوجدان ﴾ لاريب فيما ذكر من حكم الوجدان بعدم استحقاق العقاب على مجرد ترك الالتزام مع الموافقة العملية كما ان الظاهر انه لاريب في وجوب الالتزام شرعا بجميع ماجاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم سواء أكان حكما شرعيا تكليفيا اووضعيا ام غيره مما يتعلق بالحشر والنشر فانه مقتضى وجوب التدين بدينه اذ ليس التدين بدينه الا الالتزام بجميع ماجاء به من عند ربه جل اسمه . والظاهر

« ثم » لا يذهب عليك أنه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية وكان المكلف متمكنا منها يجب ولو فيما لا يجب عليه الموافقة القطعية عملا ولا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك أيضا لامتناعها كما اذا علم إجمالا بوجوب شيء أو حرمته للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعاً والانقياد له والاعتقاد به بما هو الواقع والثابت وان لم يعلم أنه الوجوب او الحرمة

ان هذا مما لا خلاف فيه ، كما ان الظاهر ان وجوب الالتزام الشرعي تابع للعلم فما علم تفصيلا يجب الالتزام به تفصيلا وما علم اجمالا يجب الالتزام به اجمالا ، نعم يجب الالتزام التفصيلي عن علم تفصيلي في خصوص بعض الاصول الدينية التي لا بد من معرفتها تفصيلا وهو الاصول المشهورة الخمسة دون ماعداها من تفاصيل الحشر والنشر وان وجب الالتزام بها اجمالا أيضا ﴿ قوله : ثم لا يذهب عليك انه على ... الخ ﴾ إعلم انه على تقدير القول بوجوب الالتزام عقلا بالاحكام فالالتزام بها اجمالا او تفصيلا تابع للعلم ؛ فان علم بالحكم تفصيلا وجب الالتزام به كذلك ، وان علم به اجمالا وجب الالتزام به كذلك أيضا ولا يجوز الالتزام به تفصيلا حينئذ لما عرفت من ان الموافقة الالتزامية تقابل التشريع القبيح عقلا وشرعاً ، ومن المعلوم ان الالتزام التفصيلي بما هو معلوم بالاجمال تشريع فان التشريع هو تدين بما لا يعلم انه من الشارع ، والالتزام التفصيلي مع تردد الحكم تدين بما لا يعلم فيكون تشريعا فلا يكون موافقة التزامية ، فالموافقة الالتزامية هي التدين بما يعلم انه من الشارع ومنه يظهر انه في صورة الدوران بين الوجوب والحرمة لا بد من الالتزام بالحكم اجمالا وان لم تجب موافقته عملا لان الموافقة العملية القطعية متعذرة والموافقة الاحتمالية ضرورية الثبوت ، فالحكم في هذا الحال من التردد لا يوجب عملا بوجه اصلا وان وجبت موافقته الالتزامية لامكانها ومنه يظهر بعض صور افتراق الموافقة العملية عن الموافقة الالتزامية فتجب الثانية ولا تجب الاولى ، مضافا الى

وان أبيت الا عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه لما كانت موافقته القطعية الالتزامية حينئذ ممكنة ولما وجب عليه الالتزام بواحد قطعاً فان محذور الالتزام بضد التكليف عقلا ليس باقل من محذور عدم الالتزام به بداهة مع ضرورة أن التكليف لو قيل باقتضائه للالتزام لم يكد يقتضي الا الالتزام بنفسه عيناً لا الالتزام به أو بضده تخييراً .

ماقدمناه من افتراقهما في الاحكام غير الاقتضائية ﴿ قوله : وان ابيت الا عن لزوم الخ ﴾ اذا بنينا على عدم الاكتفاء بالموافقة الالتزامية الاجمالية ولزوم الموافقة التفصيلية ففي فرض الدوران بين الوجوب والحرمة اما ان يدعى وجوب الالتزام بهما معاً تحصيلا للموافقة القطعية أو الالتزام باحدهما بخصوصه تخييراً تحصيلا للموافقة الاحتمالية. وكل منهما لا وجه له: اما الأول فلانه غير ممكن اولا ويحصل منه مخالفة قطعية ثانيا لأنه التزام بغير حكم المولى ، واما الثاني فلانه وان كان ممكنا إلا انه كما يحتمل به الموافقة يحتمل به المخالفة لاحتمال كون الحكم الملتزم به غير حكم المولى فيدور الامر فيه بين محذورين، ومع هذا الدوران كيف يحكم بوجوبه عقلا ؟ هذا كله مضافا الى ماعرفت من ان الموافقة الالتزامية ضد التشريع ولا ريب في ان الالتزام بهما معا كالالتزام باحدهما بخصوصه تشريع لانه تدين بما لايعلم ثبوته من قبل المولى فلا مجال لامكان الموافقة الالتزامية فيه لا القطعية ولا الاحتمالية اصلا ، فلاحظ ﴿ قوله : لما كانت موافقته ﴾ الظاهر ان الوجه في عدم امكانها هو تضاد الأحكام المانع من الالتزام بحكمين في موضوع واحد ، ويمكن منع ذلك فان تضاد إنشاء الأحكام تشريعا لايقتضي تضادها في مقام الالتزام ولو بنحو التشريع الحرام ﴿ قوله : ليس باقل ﴾ يعني فيدور امر الالتزام بواحد بخصوصه بين محذورين ﴿ قوله : مع ضرورة ان التكليف ﴾ هذا اشكال آخر على احتمال وجوب الالتزام باحدهما بخصوصه تخييراً وحاصله : ان التكليف إنما يقتضي الالتزام بنفسه ولا يقتضي الالتزام به او بضده تخييراً لأن الالتزام بضده ليس التزاما به ولا مقدمة للالتزام به فكيف يقتضيه التكليف ولو تخييراً ، الا

ومن هنا قد انقدح انه لايكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن اجراء الاصول الحكمية او الموضوعية في أطراف العلم لو كانت جارية مع قطع النظر عنه كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام به ، إلا ان يقال : إن استقلال العقل بالمحذور فيه انما يكون فيما اذا لم يكن هناك ترخيص في الاقدام والاقتحام في الاطراف ومعه لامحذور فيه بل ولا في الالتزام بحكم آخر، إلا أن الشأن حينئذ في جواز جريان الاصول (١) في أطراف العلم الاجمالي

ان يقال : ان التكليف وان لم يقتض الالتزام بضده أصلا إلا أنه لما وجب عند العقل الالتزام بالتكليف ولم يمكن الالتزام به علما وجب الالتزام به احتمالا كما هو القاعدة في كل مورد تعذرت فيه الموافقة القطعية فان العقل يحكم بلزوم الموافقة الاحتمالية حينئذ ﴿ قوله: ومن هنا قد انقدح ﴾ يعني ان مما ذكرنا من ان وجوب الالتزام لو قيل به لا يقتضي الالتزام بواحد بخصوصه فيما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة: يظهر انه لامانع من جريان الأصول الحكمية والموضوعية في اطراف العلم لو كانت في نفسها جارية فانه يقال ايضاً العلم الاجمالي مانع عن وجوب الالتزام في واحد من الأطراف بخصوصه واذلا يجب الالتزام بمحتمل الواقع بخصوصه يجري الأصل لو لم يكن له مانع غير وجوب الالتزام ﴿ قوله : كما لايدفع بها محذور ﴾ الضمير في (يدفع) راجع الى اجراء الأصول ، يعني لوفرض ان العقل حاكم بوجوب الالتزام بمحتمل التكليف كان ذلك مانعا عن اجراء الأصول في الأطراف ، ولا يتوهم ان اجراء الأصول في الأطراف رافع لحكم العقل بوجوب الالتزام لأنه يلزم منه الدور ، لأن جريان الأصول يتوقف على عدم حكم العقل بوجوب

---

(١) والتحقيق جريانها لعدم اعتبار شيء في ذلك عدا قابلية المورد للحكم اثباتاً ونفيا فالاصل الحكمي يثبت له الحكم تارة كاصالة الصحة وينفيه اخرى كاستصحاب الحرمة والوجوب فيما دار بينهما فتأمل جيداً

منه قدس سره

مع عدم ترتب أثر عملي عليها مع أنها أحكام عملية كسائر الاحكام الفرعية

الالتزام اذ لو كان حكم العقل المذكور ثابتاً يقطع حينئذ بمخالفة ظاهر ادلة الأصول للواقع فلا يكون حجة فلو توقف عدم حكم العقل المذكور على جريان الأصول لزم الدور ، وهكذا الحال فى كل دليل على حكم شرعي يخالف حكم العقل فان حكم العقل مسقط لذلك الدليل ومانع عن حجيته فلا يمكن أن يكون ذلك رافعا له كما هو ظاهر هذا كله لو كان حكم العقل بوجوب الالتزام على تقدير ثبوته تنجيزياأما لو كان تعليقيا بمعنى أن حكمه بوجوب الالتزام بمحتمل الواقع بخصوصه معلق على عدم جعل الشارع للحكم الظاهري مثلا فلا ريب ان ادلة الاصول لما كانت مثبتة للحكم الظاهري أو نحوه كانت رافعة لحكم العقل المذكور اذ لو لم يرتفع لم يكن تعليقيا وهو خلف وهذا هو المراد بقوله : الا أن يقال ان استقلال . . . الخ (هذا) ولكن يمكن أن يقال : ان وجوب الالتزام بمحتمل التكليف بخصوصه لو كان تنجيزيا لم يصلح للمنع عن جريان الاصول ايضا لأن الحكم الذي يقتضيه الاصل حكم شرعي نظير الحكم الواقعي فى كونه موضوعا لحكم العقل بوجوب الالتزام ولا يختص حكمه المذكور بالاحكام الواقعية فانه بلا مخصّص ؛ وحينئذ فاذا كان عموم الاصل جاريا في مورد اجمال الحكم يكون ايضا مما يجب الالتزام به ؛ واذا كان وجوب الالتزام بالواقع مانعاً عن عموم الاصل كان وجوب الالتزام بحكم الاصل مانعا عن عموم دليل الواقع للمورد ؛ وحينئذ يقع التمانع من الطرفين ولا مرجح لاحدهما على الآخر (وفيه) أن وجوب الالتزام بحكم الاصل لا يصلح للمنع عن عموم دليل الواقع لان وجوب الالتزام فرع حكم الاصل وحكم الاصل فرع الشك في الواقع فلو كان الوجوب المذكور رافعا للواقع ارتفع الشك به فيرتفع الوجوب وكل ما يلزم من وجوده عدمه محال ، لكن هذا التمانع مع الغض عما ذكرنا من امكان الالتزام بالحكمين ولو بنينا عليه جرت ادلة الاصول ووجب الالتزام بمحتمل الواقع على انه حكم واقعي وبمضمون الاصل على انه حكم ظاهري ولا تمانع بينهما بوجه ﴿ قوله : مع عدم ترتب أثر عملي ﴾ لا ينبغي التأمل

— مضافا الى عدم شمول أدلتها لأطرافه للزوم التناقض في مدلولها على تقدير شمولها كما ادعاه شيخنا العلامة — أعلى الله مقامه — وإن كان محل تأمل ونظر فتدبر جيداً ﴿الأمر السادس﴾

في اعتبار ترتب الاثر العملي في جريان الاصول لانها وظائف عملية لكن لا يعتبر في الاثر العملي أن يكون بلاواسطة فقد يكون بلا واسطة كما قد يكون بالواسطة فاذا ترتب أثر عملي على ما ليس بواجب أمكن جريان أصالة عدم الوجوب في مورد الدوران بين الوجوب والحرمة ، وكذا يجرى اصالة عدم الحرمة لو كان الاثر العملي مترتباً على ما ليس بحرام ، وكذا يجري اصالة الحل لو فرض عموم دليلها للمورد المذكور ولو رفع احتمال وجوب الترك يقينا أو وجوب الفعل يقينا لكنه مبني على أن حكم العقل في المورد المذكور بالتخيير تعليقيا على عدم الوظيفة الشرعية والا كان الحكم العقلي المذكور كافياً في رفع احتمال تعين احد الامرين ويكون اجراء اصالة الحل بلحاظ الاثر المذكور لغواً . نعم لو فرض ثبوت الاثر لما هو الحلال مثل لبس جلده في الصلاة كان الاثر المذكور كافيا في اجراء اصالة الحل لانه اثر عملي ولو بالواسطة ، ولعل هذا هو المراد للمصنف — رحمه الله — من حاشية له في المقام وان كان خلاف الظاهر فتأمل ﴿ قوله : مضافا الى عدم شمول ﴾ هذا مانع آخر عن جريان الاصول في اطراف العلم ذكره شيخنا الأعظم (ره) في آخر الاستصحاب من رسائله وحاصله : أن أدلة الاستصحاب لا تشمل اطراف العلم الاجمالي لانه يلزم من شمولها التناقض بين صدر دليل الاستصحاب وذيله فان قوله (ع) : لا تنقض اليقين بالشك ، وان كان يشمل الشك المسبوق باليقين في كل واحد من الاطراف ، ولازمه جريان الاستصحاب في كل واحد من الاطراف ، الا أن قوله (ع) في ذيل تلك الرواية: ولكن تنقضه بيقين آخر، شامل للمتيقن بالاجمال ولازمه وجوب العمل على اليقين الاجمالي ، ومن المعلوم أن العمل على اليقين الاجمالي يضاد العمل على الشك في كل

لا تفاوت في نظر العقل أصلا فيما يترتب على القطع من الآثار عقلا بين أن يكون حاصلا بنحو متعارف ومن سبب ينبغي حصوله منه أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه

واحد من الاطراف ، فلا يمكن الاخذ بالصدر والذيل معاً ، وحيث لا مرجح يحكم بسقوطهما معاً فلا يجري الاصل في اطراف العلم ؛ وهذا الاشكال وان كان يطرد في جميع صور العلم الاجمالي لكن ذكره الشيخ (ره) في خصوص ما لو كان العلم الاجمالي منجزاً عقلا لمتعلقه ، وحكى بعض تلامذته من المحققين أن الوجه في هذا التخصيص ما صرح به في مجلس درسه الشريف من ظهور اليقين في الذيل في خصوص اليقين المنجز دون غيره ، وعليه فلا مجال للاشكال في صورة الدوران بين الوجوب والحرمة كما هو محل الكلام فتأمل ، وسيجيء التعرض من المصنف — رحمه الله — لهذا الاشكال في محل آخر ونتعرض هناك انشاء الله تعالى لما ينبغي له وعليه فانتظر ﴿ قوله : لا تفاوت في نظر العقل ﴾ لا ريب في ان اطلاق موضوع كل حكم وتقييده من حيث الافراد أو الاحوال أو الازمان أو غيرها تابع لنظر جاعل الحكم ، فاطلاق موضوع الحكم العقلي وتقييده تابع لنظر العقل ، كما أن اطلاق موضوع حكم الشارع الأقدس تابع لنظر الشارع ، واطلاق موضوع الحكم العرفي تابع لنظر العرف ... الى غير ذلك ، وحيث أن القطع الطريقي موضوع لحكم العقل بالمنجزية ووجوب الموافقة فاطلاقه وتقييده تابعان لنظر العقل ، وحيث انه لا فرق في نظر العقل في ترتب الآثار المذكورة بين أفراد القطع ولا بين أحواله كان الواجب الحكم بحجية القطع مطلقا من غير فرق بين قطع القطاع وغيره ولا بين القطع الحاصل من المقدمات العقلية وغيره ، الى غير ذلك من شؤون الاطلاق ، وحيث أن القطع الموضوعي موضوع للحكم الشرعي جاز اطلاقه وتقييده كل ذلك بنظر الشارع ، ولا بد في معرفة ذلك من الرجوع الى دليل ذلك الحكم فان اقتضى ثبوته لمطلق القطع حكم بموضوعيته مطلقا وان اقتضى ثبوته لبعض أفراده اقتصر عليه كما هو الحال في سائر الموضوعات الشرعية مثل

— كما هو الحال غالباً في القطاع — ضرورة أن العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لا ينبغي حصوله وصحة مؤاخذة قاطعه على مخالفته وعدم صحة الاعتذار عنها بانه حصل كذلك وعدم صحة المؤاخذة مع القطع بخلافه وعدم حسن الاحتجاج عليه بذلك ولو مع التفاته الى كيفية حصوله . نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً والمتبع في عمومه وخصوصه دلالة دليله في كل مورد فربما يدل على اختصاصه بقسم في مورد وعدم اختصاصه به في آخر على اختلاف الأدلة واختلاف المقامات بحسب مناسبات الاحكام والموضوعات وغيرها من الامارات ، ﴿ وبالجملة ﴾ : القطع فيما كان موضوعاً عقلا لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع ولا من حيث المورد ولا من حيث السبب لا عقلا وهو واضح ولا شرعاً لما عرفت من انه لا تناله يد الجعل نفياً ولا اثباتاً وان نسب الى بعض الاخباريين انه لااعتبار بما اذا كان بمقدمات عقلية الا أن مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة بل يشهد بكذبها وأنها إنما تكون إما فى مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه كما ينادي به باعلى صوته ما حكي عن السيد الصدر فى باب

الخمر والتمر والصدق والكذب فلاحظ ﴿ قوله : كما هو الحال ﴾ مثال لما يحصل من سبب غير متعارف ﴿ قوله : ضرورة أن العقل ﴾ تعليل لعدم التفاوت الذي ذكره ﴿ قوله : وصحة مؤاخذة ﴾ معطوف على : تنجز التكليف ﴿ قوله: عنها ﴾ الضمير راجع الى المخالفة ﴿ قوله: كذلك ﴾ يعني حصل من سبب غير متعارف والمعنى انه لا يصح ان يعتذر العبد عن مخالفة القطع بان قطعه حصل من سبب غير متعارف ﴿ قوله : وعدم صحة ﴾ هذا بيان لترتب الأثر الآخر للقطع الطريقي وهو كونه عذراً في مخالفة الواقع ﴿ قوله: بخلافه ﴾ يعني خلاف التكليف ﴿ قوله: وعدم حسن ﴾ معطوف على صحة المؤاخذة والمراد انه لا يحسن ان يحتج على القاطع العامل على طبق قطعه بان قطعك حاصل من الأسباب غير المتعارفة فلم عملت على طبقه ؟ ﴿ قوله: مع التفاته ﴾ الضمير راجع

الملازمة فراجع، وإما في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية لانها لا تفيد الا الظن كما هو صريح الشيخ المحدث الأمين الاسترابادي — رحمه الله — حيث قال في جملة ما استدل به في فوائده على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين (ع): «الرابع» أن كل مسلك غير ذلك المسلك — يعني التمسك بكلامهم عليهم الصلاة والسلام — إنما يعتبر من حيث افادته الظن بحكم الله تعالى وقد أثبتنا سابقا انه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها وقال في جملتها أيضاً — بعد ذكر ما تفطن بزعمه من الدقيقة — ما هذا لفظه: واذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة فنقول: إن تمسكنا بكلامهم — عليهم السلام — فقد عصمنا من الخطأ وإن تمسكنا بغيره لم نعصم عنه، ومن المعلوم أن العصمة عن الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً وعقلا ألا ترى أن الإمامية استدلوا على وجوب العصمة بانه لو لا العصمة للزم أمره تعالى عباده باتباع الخطأ وذلك الامر محال لأنه قبيح، وانت اذا تأملت في هذا الدليل علمت أن مقتضاه أنه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى. انتهى موضع الحاجة من كلامه، وما مهده من الدقيقة هو الذي نقله شيخنا العلامة — اعلى الله مقامه — في الرسالة وقال في فهرست فصولها أيضاً: الاول في إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس أحكامه تعالى شأنه ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله أو بحكم ورد عنهم — عليهم السلام — انتهى. وأنت ترى أن محل كلامه ومورد نقضه وإبرامه هو العقلي غير المفيد للقطع وإنما همه إثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع. وكيف كان فلزوم اتباع القطع مطلقاً وصحة المؤاخذة على مخالفته عند اصابته وكذا ترتب سائر آثاره عليه عقلا مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلا عن فاضل فلا بد فيما يوهم خلاف ذلك في الشريعة

الى القاطع ﴿قوله: وقال في فهرست﴾ يعني الاسترابادي في فهرست فصول

من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي (العقلي خ ل) لاجل منع بعض مقدماته الموجبة له ولو اجمالا فتدبر جيداً ﴿ الامر السابع ﴾ أنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامة لتنجزه لا يكاد تناله يد الجعل اثباتاً أو نفياً فهل القطع الاجمالي كذلك ؟ فيه اشكال ربما يقال : ان التكليف

فوائده ﴿ قوله: من المنع عن حصول ﴾ خبر لقوله: (لا بد) يعني ما ورد في الشريعة مما يوهم المنع عن القطع الطريقي لا بد أن يحمل على المنع من حصول العلم لمنع بعض المقدمات الموجبة له ﴿ قوله : ولو اجمالا ﴾ متعلق بمنع ﴿ قوله : فهل القطع الاجمالي ﴾ اعلم ان الكلام في القطع الاجمالي في مقامات ثلاثة (الأول) في أن له اقتضاء الحجية أو ليس له ذلك فيكون كالظن في حال الانفتاح لا يكون حجة الا بجعل جاعل (الثاني) انه بناء على الاقتضاء فهل هو بنحو العلية التامة بحيث يكون موجباً لحكم العقل باستحقاق العقاب على تقدير المخالفة وعدم استحقاقه على تقدير الموافقة حكما تنجيزيا غير موقوف على شيء من وجود شرط أو فقد مانع؟ أو انه بنحو صرف الاقتضاء فيكون موقوفا على عدم المانع عنه عقلا أو شرعا (الثالث) انه بناء على العلية التامة فهل هو علة لحكم العقل بوجوب الموافقة القطعية أو يكفي الموافقة الاحتمالية؟ وهذه المقامات كلها صارت مجال تأمل واشكال (أما المقام الاول) فحكي الخلاف فيه عن المحقق القمي « ره » والمحقق الخوانساري والوجه في حكاية ذلك عبارتها المحكية في رسائل شيخنا الأعظم « قده » في الشبهة الوجوبية لكن في استظهار ذلك منها تأمل ، ولعل المراد انه لا فعلية للحكم الكلي ما لم يعلم به تفصيلا لا انه ليس في العلم مقتضي الحجية اذ لا يظن التزامهما بذلك في أبواب الفقه بل صرح أولهما بلزوم الاحتياط في الشك في الشرطية ، وكيف كان فهذا القول على تقدير ثبوته في غاية الوهن (وأما المقام الثاني) فهو ما تعرض له المصنف (ره) هنا واختار فيه عدم العلية التامة ، وحاصل الوجه فيما اختار : أن العلم الاجمالي لما كان مقرونا بالشك دائماً وكان الشك موضوعا

للاحكام الظاهرية كانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة فجاز حينئذ جعل الحكم الظاهري في كل واحد من اطرافه الموجب ذلك لجواز مخالفته ، مثلا اذا علم اجمالا بحرمة اناء مردد بين انائين وكل واحد من الاناءين مشكوك الحرمة فيمكن أن يكون موضوعا لقاعدة الحل أعني قوله (ع) : كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام . « فان قلت » : ان الحل المجعول لكل واحد يناقض الحرمة المعلومة اجمالا « قلت » : هذه هي المناقضة بين كل حكم ظاهري مجعول في حق الشاك بالواقع وبين الواقع المشكوك ولا تختص بما نحن فيه فما تدفع به هذه المناقضة في الشبهات البدوية التي لا علم فيها أصلا وفي الشبهة غير المحصورة التي لا يجب الاحتياط فيها اجماعا تدفع به المناقضة في المقام . ثم انه « ره » ذكر في الحاشية ما محصله : إن دفع المناقضة بين الأحكام الظاهرية في مورد الأصول والامارات وبين الاحكام الواقعية منحصر بعدم فعلية الاحكام الواقعية ضرورة تضاد الاحكام الواقعية الفعلية والاحكام الظاهرية على خلافها ، وحينئذ فمع القطع الاجمالي بالحكم الفعلي يمتنع الترخيص الشرعي على خلافه ، وحينئذ فيكون علة تامة لوجوب الموافقة الا اذا ارتفعت فعلية الحكم لعروض عسر أو نحوه مما يوجب ارتفاع فعلية التكليف فيجوز حينئذ الترخيص في مخالفته شرعا وعقلا لكن ذلك لخلل في المعلوم لا لقصور في العلم والا فلو تعلق بالحكم التكليفي لا يكون مانع عن تأثيره شرعا . هـذا محصل كلامه زيد في علو مقامه . ولكن لايخفى ان البحث في حجية العلم الاجمالي وانه علة للتنجز او مقتض كالبحث في علية العلم التفصيلي لذلك يختص بصورة تعلقه بالحكم الفعلي كما اشار الى ذلك في مبحث حجية العلم التفصيلي غاية الأمر ان يكون المراد من الفعلية مالا ينافيه الترخيص حال الجهل كما سيجيء الاشارة اليه منه (ره) ، وحينئذ فكون العلم علة تامة للتنجز لو كان متعلقا بالحكم الفعلي بالمعنى الذي ينافيه الترخيص ليس مما هو محل الكلام وليس ذلك لخصوصية في العلم اقتضت ذلك والا فاحتمال الفعلية ايضا مانع من الترخيص على خلافها لأنه جمع بين المتضادين احتمالا وهو ممتنع ، نعم

يفترق العلم عن الجهل المتعلقين بالفعلي بالمعنى الأخير فى ان الأول ليس عذرا فى نظر العقل والثاني عذر في نظره والا فهما من حيث المنع عن الترخيص الشرعي سواء ، ومن هنا يظهر أن ماذكره فى المتن من كونه مقتضيا للتنجز هو المختار له فى محل الكلام فى المقام لكنه ليس مطابقا لما هو الحق الحقيق بالقبول ، وما ذكره فى وجهه من ان مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة لايصلح سندا له ولا ينبغي ان يعول عليه فان كل واحد من اطراف المعلوم بالاجمال وان كان مشكوك الحكم وبذلك يصير موضوعا للحكم الظاهري لكن لابد من توجيه النظر الى العلم الاجمالي وانه علة تامة لتنجيز متعلقه على اجماله اولا ؟ فعلى الأول يمتنع الترخيص في اطرافه لأنه نظير الترخيص في مخالفة العلم التفصيلي ، وعلى الثاني لامانع منه (فنقول) : لاينبغي التأمل في ان العلم الاجمالي ليس الا من سنخ العلم التفصيلي موجبا لاراءة متعلقه وانكشافه انكشافا تاما لا قصور في ناحية انكشافه اصلا فان من علم انه يجب عليه اكرام زيد بن بكر الذي لا يعرفه بعينه لاقصور في علمه بالاضافة الى متعلقه اعني اكرام زيد بن بكر ومجرد تردده بين شخصين لايوجب نقصا فى علمه بالاضافة الى متعلقه غاية الأمر ان علمه لم يحط بتمام الخصوصيات المانعة من التردد بين شخصين ، ومن المعلوم بشهادة الوجدان عدم دخل ذلك فى المنع من منجزية العلم اذ لاريب في انه بمجرد حصول ذلك العلم الاجمالي يتحرك العبد نحو موافقته بطبعه وعقله ويعد قول المولى : لاتكرم كل واحد من الشخصين: مناقضا لما علم بحيث يحكم اجمالا بان احد الكلامين ليس مطابقا للواقع نظير ما تقدم فى العلم التفصيلي حرفا بحرف ، فلا فرق بين العلمين من هذه الجهة اصلا ، ومن هذا يظهر انه لامجال للترخيص الظاهري فى كل واحد من اطراف الشبهة لأنه راجع الى الترخيص فى المعصية الممتنع عقلا ، ومجرد كون كل واحد مشكوك الحكم لايصححه بعدانطباق عنوان الترخيص في المعصية عليه الذي لاريب فى قبحه ، والتأمل فى طريقة العقلاء يوجب وضوح ماذكرنا بما لامزيد عليه فالمعول عليه حينئذ انه علة تامة للتنجز بحيث لايتوقف على وجود شرط أو فقد

حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة جاز الاذن من الشارع بمخالفته احتمالا بل قطعاً وليس محذور مناقضته مع المقطوع اجمالا إلا محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة غير المحصورة بل الشبهة البدوية ضرورة عدم تفاوت في المناقضة بين التكليف الواقعي والاذن فى الاقتحام فى مخالفته بين الشبهات فما به التفصي عن المحذور فيهما كان به التفصي عنه في القطع به فى الاطراف المحصورة أيضا كما لايخفى وقد اشرنا اليه سابقاً ويأتي انشاء الله مفصلا

مانع اصلا وعدم وجوب الاحتياط فى الشبهة غير المحصورة كان من جهة عدم فعلية التكليف لعدم الابتلاء أو للعجز أو نحوهما كما سيأتي بيانه انشاء الله فى محله ، فلاحظ وتأمل

﴿ قوله: حيث لم ينكشف به تمام ﴾ لتردد المعلوم بين شيئين من جهة عدم تعلق العلم بتمام خصوصياته التي يكون العلم بها مانعا من التردد به ، لكن قد عرفت ان هذا المقدار لا يقدح في المنجزية وليس ذلك عند العقلاء الا كما لو لم تعلم الخصوصيات الزائدة على تعينه كما لو علم بوجوب اكرام الشخص الحاضر عنده مع عدم علمه بانه فقير او غني عالم أو جاهل هاشمي أو غير هاشمي . . . الى غير ذلك من العناوين التي يتردد بينها الشخص ، وكما ان مثل هذا التردد بين هذه العناوين لايقدح في منجزية العلم بالتكليف فليكن فى المقام كذلك ، واما الفرق بين المقامين بما ذكر من محفوظية مرتبة الحكم الظاهري من جهة ان التردد بين شيئين موجب لكون كل واحد منهما مشكوك الحكم دون مورد النقض فقد عرفت الجواب عنه سابقا بان مجرد ذلك لايصحح الترخيص بعد ما كان العلم مانعا من الترخيص فى مخالفة نفس المعلوم بالاجمال لان الترخيص فى كل واحد منهما ترخيص فى مخالفة المعلوم بالاجمال المؤدي الى التناقض كما فى العلم التفصيلي وهذا غير المناقضة الحاصلة فى الشبهة البدوية أو غير المحصورة لأن الترخيص فيهما ترخيص فى المجهول لا المعلوم وهنا ترخيص في المعلوم ، فالفرق بينهما ظاهر ومنه يظهر لك مافي قوله : وكانت

نعم كان العلم الاجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء لا في العلية (١) التامة فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلا كما كان في اطراف كثيرة غير محصورة او شرعا كما في ما اذن الشارع في الاقتحام فيها كما هو ظاهر : « كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه » وبالجملة قضية صحة المؤاخذة على مخالفته مع القطع به بين أطراف محصورة وعدم صحتها مع عدم حصرها أو مع الاذن في الاقتحام فيها هو كون القطع الاجمالي مقتضياً للتنجز لا علة تامة

مرتبة الحكم ، كما يظهر مافي قوله : وليس محذور مناقضة ...الخ ﴿ قوله : نعم كان العلم الاجمالي ﴾ هذا تعرض للمقام الأول من المقامات الثلاثة ﴿ قوله : كما كان في اطراف كثيرة ﴾ سيجيء إنشاء الله بيان الوجه في عدم منجزية العلم إذا كان في اطراف غير محصورة مما يرجع كله الى قصور في المعلوم اعني التكليف به بحيث لايصلح للمحركية اما لعدم القدرة او لعدم الابتلاء او غيرها فانتظر ﴿ قوله: كما هوظاهر: كل ﴾ وعليه فلازم ماذكره جواز الارتكاب في اطراف الشبهة المحصورة ولايظن من المصنف (ره) الالتزام به كيف وهومخالف للاجماعات

---

(١) لكنه لا يخفى ان التفصي عن المناقضة على ما يأتي لما كان بعدم المنافاة والمناقضة بين الحكم الواقعي ما لم يصر فعليا والحكم الظاهري الفعلي كان الحكم الواقعي في موارد الاصول والامارات المؤدية الى خلافه لا محالة غير فعلي وحينئذ فلا يجوز العقل مع القطع بالحكم الفعلي الاذن في مخالفته بل يستقل مع قطعه ببعث المولى أو زجره ولو اجمالا بلزوم موافقته واطاعته . نعم لو عرض بذلك عسر موجب لارتفاع فعليته شرعا او عقلا كما اذا كان مخلا بالنظام فلا تنجز حينئذ لكنه لاجل عروض الخلل بالمعلوم لا لقصور العلم عن ذلك كما كان الأمر كذلك فيما اذا اذن الشارع في الاقتحام فانه ايضا موجب للخلل في المعلوم لا المنع عن تأثير العلم شرعا . وقد انقدح بذلك انه لا مانع عن تأثيره شرعا أيضا فتأمل جيدا . (منه قدس سره)

وأما احتمال انه بنحو الاقتضاء بالنسبة الى لزوم الموافقة القطعية وبنحو العلية بالنسبة الى الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية فضعيف جداً

المستفيضة في الموارد المتفرقة في الفقه ؟ وكون هذه الاجماعات هي الوجه في لزوم الاحتياط تعبداً خلاف ما يقتضيه التأمل في كلماتهم في الفقه فراجع وتأمل ﴿ قوله : واما احتمال انه بنحو الاقتضاء ﴾ هذا تعرض للمقام الثالث من المقامات الثلاثة التي أشرنا اليها سابقا وان العلم الاجمالي على تقدير كونه علة تامة للتنجز فهل يقتضي وجوب الموافقة القطعية عقلا بحيث يمتنع الترخيص في بعض المحتملات او لا يقتضي الا حرمة المخالفة القطعية فيجوز الترخيص في بعض المحتملات دون جميعها ؟ وحاصل ايراد المصنف (ره) عليه : ان المنع عن الترخيص في الجميع ليس الا كونه موجبا للتناقض كما تقدم هنا وفي العلم التفصيلي وهذا بعينه موجود في الترخيص في احد المحتملات لأنه على تقدير كون مورد الترخيص هو المعلوم بالاجمال يكون ذلك المورد مورداً للترخيص والالزام بالمعلوم بالاجمال ، ومن المعلوم ان الجمع بينهما احتمالا ممتنع كالجمع بينهما علما لو كان الترخيص في جميع المحتملات ، وتحقيق المقام : انك قد عرفت سابقا ان العلم يترتب عليه آثار طولية (احدها) كونه موجبا لاشتغال ذمة المكلف بموضوع التكليف المعلوم وهذا الأثر ينتزع عن مقام المنجزية (وثانيها) كونه موجبا لتحصيل الفراغ عما اشتغلت به الذمة وهذا منتزع عن مقام وجوب العمل على وفق العلم وهو عين وجوب الاحتياط في موارد العلم الاجمالي (فان كان) غرض القائل بجواز الترخيص الشرعي في بعض الأطراف انه يجوز للشارع الاكتفاء في مقام الفراغ باحد المحتملات بنحو يكون ذلك فراغا تنزيليا بجعله الواقع المعلوم تنزيلا فذلك مما لاريب في امكانه في العلم التفصيلي فضلا عن العلم الاجمالي فان وجوب الصلاة معلوم بالضرورة من الدين وقد تصرف الشارع في مقام الفراغ عنه بجعل الأصول المثبتة لموضوعه تعبداً مثل استصحاب الطهارة وقاعدتي التجاوز والفراغ والبينة لاثبات الوقت والقبلة وغيرها من الشرائط والأجزاء وغيرها من

الحجج والأصول المجعولة في مقام احراز الواقع باجزائه وشرائطه ، وجواز ذلك في العلم الاجمالي اولى ، لكن من المعلوم ان هذا المقدار ليس تصرفا في مقام حجية العلم واقتضائه اشتغال الذمة بموضوعه ووجوب تحصيل الفراغ عنه بل إنما ذلك تصرف في مقام احراز الفراغ بجعل المفرّغ التعبدي ، ولاينافي كون العلم موجبا للموافقة القطعية اصلا ، اذ ليس لسان تلك الأدلة انه لايجب الفراغ بل كان لسانها ان هذا واقع وبفعله يحصل الفراغ عن الواقع (وان كان) غرضه جواز ترك تحصيل المفرغ المحتمل لعدم وجوب الفراغ القطعي من دون نظر الى جعل الواقع تعبداً فهذا شيء يخالف ما عرفت من حكم العقل بوجوب الفراغ عما اشتغلت به الذمة بالعلم ، ويشهد بما ذكرنا ظهور كلماتهم في الاتفاق على وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة من دون فرق بين مالو كان العمل بالأصول في الأطراف موجبا للمخالفة القطعية وعدمه كما لو كان أحد الأطراف مجرى لاستصحاب الطهارة والآخر مجرى لقاعدة الطهارة لعدم العلم بالحالة السابقة الذي هو شرط اجراء الاستصحاب فيه فان الاستصحاب في الأول والقاعدة في الثاني يتعارضان وبعد تساقطهما للمعارضة يرجع في مورد استصحاب الطهارة اعني الأول الى قاعدة الطهارة فيه لأنها لما كانت محكومة للاستصحاب كما سيأتي بيانه في محله لم تجر إلا بعد سقوط الاستصحاب للمعارضة ، وإذا جرت فيه لم يبق لها معارض في الآخر لكونه ليس مورداً للاستصحاب من جهة الجهل بحاله السابقة ولا للقاعدة من جهة سقوطها للمعارضة ولازم القول بالتفصيل المذكور جواز ارتكاب مجرى قاعدة الطهارة ، بل لعل لازم القول المذكور حلية احد الأطراف في جميع الصور بمقتضى بعض اخبار البراءة مثل: رفع مالا يعلمون ، ونحوه مما لامجال للاشكال في شموله للاطراف لعدم اشتماله على مايوجب العمل على العلم كما في بعض اخبار الاستصحاب الذي تقدمت الاشارة اليه ، أوما اشتمل على كون غاية الحكم فيه العلم ليتمسك بمفهومه فانه اذا كان شاملا لطرفي الشبهة فالعقل إنما يمنع عن شموله لهما معا جمعا ولا يمنع عن شموله لأحدهما فيرفع اليد بتوسط حكم العقل عن احدهما تخييراً ويستفاد منه الترخيص في

ضرورة أن احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما فى الاستحالة فلا يكون عدم القطع بذلك معهما موجباً لجواز الاذن فى الاقتحام بل لو صح معهما الاذن فى المخالفة الاحتمالية صح في القطعية ايضا فافهم ولا يخفى ان المناسب للمقام

بعض اطراف الشبهة في جميع الشبهات المحصورة (فان قلت):هذا لايختص بهذا القول بل يطرد على القول بالعلية بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية ، وتوضيح ذلك : انه اذا جاز للشارع التصرف في المفرغ بجعل المفرغ التنزيلي تعبداً فليستكشف ذلك من عموم ادلة الأصول للاطراف فانه اذا فرض عموم الأدلة لأطراف الشبهة وفرض انه لايجوز الترخيص في واحد إلا مع جعل البدل فليستكشف جعل البدل من ادلة الترخيص (قلت):لايصح ذلك بناء على العلية للزوم الدور فان العلم بالترخيص يتوقف على العلم بجعل البدل فلا يمكن استفادة العلم بجعل البدل من العلم بالترخيص ، وان شئت قلت : احتمال جعل البدل غير كاف في الاذعان بالترخيص اذ العقل لا يقبل الترخيص حتى يعلم بجعل البدل فاذا كان الاذعان بجعل البدل موقوفا على العلم بالترخيص كيف يستفاد العلم بالترخيص من العلم بجعل البدل . نعم لو كان احتمال جعل البدل كافيا في قبول العقل للترخيص امكن استكشاف جعل البدل من ادلة الترخيص لكنه ليس كذلك كما هو ظاهر بالتأمل وسيجيء إنشاء الله تعالى توضيح ذلك في مبحث الاشتغال ﴿ قوله : ضرورة ان ﴾ تعليل للضعف وقد بيناه سابقا ﴿ قوله : بذلك ﴾ اشارة الى ثبوت المتناقضين ﴿ قوله : معهما ﴾ أي مع الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية ، وكذا قوله (معهما) الثاني ﴿ قوله : بل لو صح معهما ﴾ يعني لو صح الترخيص في المخالفة الاحتمالية كانت صحته من جهة عدم التضاد بين الالزام المعلوم بالاجمال والترخيص بخلافه واذا لم يكن تضاد بينهما جاز الترخيص في جميع الأطراف ﴿ قوله : فافهم ﴾ يمكن أن يكون اشارة الى بعض ماذكرنا من جواز الترخيص مع جعل البدل او انحلال العلم الاجمالي على مايأتي انشاء الله بيانه مفصلا في مبحث

هو البحث عن ذلك كما أن المناسب فى باب البراءة والاشتغال بعد الفراغ هاهنا عن أن تاثيره في التنجز بنحو الاقتضاء لا العلية هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً او عقلا وعدم ثبوته كما لامجال بعد البناء على انه بنحو العلية للبحث عنه هناك اصلا كما لايخفى هذا بالنسبة الى اثبات التكليف وتنجزه به وأما سقوطه به بان يوافقه اجمالا فلا اشكال فيه في التوصليات وأما في العباديات

البراءة فانتظر ﴿ قوله : هو البحث عن ذلك ﴾ هذا تعريض بشيخنا الأعظم (ره) فى رسائله حيث جعل البحث عن عليـــة العلم الاجمالي لوجوب الموافقـــة القطعيـــة من مباحث البراءة والاشتغال التي يبحث فيها عن الشك وخص البحث عن عليته لحرمة المخالفة القطعية بكونه من مباحث العلم ، وحاصل ايراد المصنف (ره) عليه : ان مباحث العلم هي التى يكون الموضوع فيها العلم ، ومن المعلوم ان المقامات الثلاثة كلها إنما يبحث فيها عن العلم ولا وجه للفرق بين البحث عن علية العلم بوجوب الموافقة القطعية والبحث عن عليته لحرمة المخالفة القطعية فان الاول من مباحث الشك والثاني من مباحث العلم ﴿ قوله : كما ان المناسب ﴾ هذا تعريض بالشيخ (ره) أيضاً حيث بحث في قاعدة الاشتغال عن علية العلم لكل من حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية وهما معا من مباحث العلم كما عرفت وما هو من مباحث الشك هو خصوص البحث عن ثبوت الترخيص الشرعي أو العقلي في احد الاطراف أوكليهما بعد البناء على كون العلم مقتضيا لوجوب الموافقة القطعية او لحرمة المخالفة القطعية لاعلة ﴿ قوله : هذا بالنسبة الى اثبات يعني أن البحث عن عوارض العلم يكون (تارة) من حيث انه ينجز ماتعلق به من التكليف أولا (وأخرى) من حيث انه يكتفى به فى مقام الفراغ عن عهدة التكليف الثابت فى الذمة أولا يكتفى به بل لابد من العلم التفصيلي بالامتثال ان امكن والا فالظن التفصيلي (وملخص) الكلام : ان التكليف الثابت الذي يوافقه المكلف اجمالا إما ان يكون توصليا او تعبديا ؛ والثاني إما ان يتردد

فكذلك فيما لايحتاج الى التكرار كما اذا تردد أمر عبادة بين الأقل والأكثر لعدم الاخلال بشيء مما يعتبر او يحتمل اعتباره في حصول الغرض منها مما لا يمكن

موضوع التكليف فيه بين المتباينين بحيث يحتاج في مقام العلم بالفراغ الى التكرار ، أو يتردد بين الأقل والأكثر فيحصل العلم بالامتثال بفعل الأكثر ، فان كان التكليف توصليا فلا اشكال في الاكتفاء بالعلم الاجمالي بالامتثال لان العلم الاجمالي بحصول الواجب يوجب العلم بحصول الغرض لان مقتضى كونه توصليا ان يكون وجود الواجب مطلقا علة تامة لحصول الغرض فاذا علم بوجوده علم بحصول الغرض فيعلم بسقوط الامر ، وان كان عباديا يتردد موضوعه بين الاقل والاكثر فينبغي الجزم ايضا بالاكتفاء بفعل الاكثر في حصول الغرض وسقوط الامر ، لان عدم حصول الغرض في العبادة اما أن يكون لعدم وجود الواجب أو لعدم شرط الاطاعة مما يمتنع اخذه في الواجب مثل نية القربة ونية الوجه والتمييز ، والجميع حاصل : أما وجود الواجب فلكونه المفروض ، واما نية القربة والوجه والتمييز فالتردد بين الاقل والاكثر لايمنع من تمكن المكلف منها فيمكنه ان يأتي بالاكثر بداعي وجوبه بوصف وجوبه عالما بوجوبه ، فاذا جاء به المكلف على هذا الحال كان المأتي به واجدا لكل مايعتبر في الاطاعة فلا بد ان يسقط الامر لحصول الغرض نعم الجزء المشكوك وجوبه لم يؤت به بوصف وجوبه ولامع الالتفات الى وجوبه وهذا المقدار لايوجب فساد الفعل لعدم اعتباره عند العقلاء في حصول الاطاعة ولا عند الشارع في حصول الغرض ، اما الاول فواضح ، واما الثاني فلان اعتباره مناف للاطلاق المقامي وهو عدم البيان مع الحاجة اليه الذي هو طريق الى العدم والا لاخل بالغرض كما تقدم بيانه في مباحث الالفاظ ﴿ قوله : فكذلك ﴾ يعني لا إشكال فيه ﴿ قوله : لعدم الاخلال ﴾ تعليل لعدم الاشكال في سقوط الامر والتكليف ﴿ قوله : منها ﴾ الضمير راجع الى العبادة ﴿ قوله : مما لايمكن ﴾ بيان لما يعتبر أو يحتمل اعتباره في العبادة يعني من القيود التي لاتؤخذ

أن يؤخذ فيها فانه نشأ من قبل الأمر بها كقصد الاطاعة والوجه والتمييز فيما اذا أتى بالأكثر ولا يكون اخلال حينئذ الا بعدم اتيان ما احتمل جزئيته على تقديرها بقصدها واحتمال دخل قصدها فى حصول الغرض ضعيف في الغاية وسخيف الى النهاية وأما فيما احتاج الى التكرار فربما يشكل من جهة الاخلال بالوجه (تارة) وبالتميز (أخرى) وكونه لعباً وعبثاً « ثالثة » وانت خبير بعدم الأخلال بالوجه بوجه فى الاتيان مثلا بالصلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه غاية الأمر أنه لاتعيين له ولا تميز فالاخلال إنما يكون به واحتمال اعتباره أيضاً في غاية الضعف .

في نفس العبادة لامتناع اخذها كذلك لانها متأخرة عن الامر فلا تؤخذ في موضوعه فقوله: فانه نشأ...الخ تعليل لعدم الامكان ﴿ قوله : فيما اذا أتى بالاكثر ﴾ متعلق بعدم الاخلال ﴿ قوله : بعدم اتيان ﴾ لكن يلازم ذلك فقد نية الوجه والتمييز من الجزء فتأمل (١) ﴿ قوله: بقصدها ﴾ الضمير راجع الى الجزئية وكذا ضمير قصدها الآتي ﴿ قوله : ضعيف ﴾ خبر الاحتمال ، ووجه ضعفه ماسيشير اليه من منافاته للاطلاق المقامي ﴿ قوله: وأنت خبير بعدم ﴾ ينبغي ان يعلم أن المكلف في مقام فعل كل واحد من اطراف الشبهة الوجوبية إنما يفعله عن ارادة متعلقة بفعل الواجب فكل واحد منها إنما يصدر عن تلك الارادة المتعلقة بفعل الواجب المعلوم غاية الامر ان تلك الارادة إنما تؤثر في كل واحد منها بتوسط احتمال انطباق المراد عليه ، فمن يعلم بأنه يجب عليه ان يكرم زيداً المردد عنده بين شخصين تحدث بسبب علمه بذلك ارادة متعلقة باكرام زيد وهذه الارادة تؤثر في اكرام كل واحد من الشخصين بتوسط احتمال انطباق المعلوم عليه ، فلا مجال لتوهم ان فعل كل واحد ليس بداعي الامر بل بداعي احتمال الامر ، فلا قصور في قصد الاطاعة حينئذ ، ثم هذه الارادة المؤثرة في كل واحد منهما لما كانت متعلقة بالواجب المعلوم فيمكن اخذ الوجوب فيه ، صفا أوغاية

---

(١) اشارة الى امكان نية الوجه فيه بالنحو الآتي في التكرار منه مد ظله

لعدم عين منه ولا اثر في الأخبار مع أنه مما يغفل عنه غالباً وفي مثله لابد من التنبيه على اعتباره ودخله في الغرض والا لاخل بالغرض كما نبهنا عليه سابقاً وأما كون التكرار لعباً وعبثاً فمع انه ربما يكون لداع عقلائي إنما يضر اذا كان لعباً بامر المولى لافي كيفية إطاعته بعد حصول الداعي اليها كما لايخفى . هـذا كله في قبال ما إذا تمكن من القطع تفصيلا بالامتثال وأما إذا لم يتمكن إلا من الظن به كذلك فلا اشكال في تقديمه على الامتثال الظني لو لم يقم دليل على اعتباره الا فيما اذا لم يتمكن منه واما لو قام على اعتباره

بالمعنى المراد من نية الوجه فلا قصور حينئذ في نية الوجه ، ويبقى اشكال فقد التمييز لكنه غير قادح في حصول الغرض وسقوط الامر من جهة نفي احتمال اعتباره بالاطلاق المقامي ﴿ قوله : لعدم عين منه ولا أثر ﴾ ومثله نية الوجه كما تقدم في مباحث الامر ﴿ قوله : فمع انه ربما ﴾ يعني ففيه — مع انه ممنوع اذ قد يكون هناك داع يدعو الى الامتثال بالتكرار ويمنع عن تحصيل العلم التفصيلي بالواجب ليمكن موافقته التفصيلية كما لو توقف العلم على السؤال والفحص الموجبين لبعض المشقة بنحو يكون التكرار اهون منها فلا يكون التكرار حينئذ لعبا وعبثا — انه لو سلم كونه لعبا وعبثا فلا يقدح في الاطاعة المعتبرة في العبادة وإنما يقدح لو كان لعبا بامر المولى فانه نحو من التجري فلا يكون إطاعة وانقياداً ولكنه لعب في كيفية الاطاعة في فرض تحققها لفرض كون كل واحد من الاطراف إنما يؤتى به عن داعي الامر ، وحينئذ يحصل الفرض ويسقط الامر ﴿ قوله : هـذا كله في قبال ﴾ يعني في فرض التمكن من الامتثال التفصيلي ﴿ قوله : به كذلك ﴾ يعني بالامتثال تفصيلا ﴿ قوله : في تقديمه ﴾ يعني تقديم الامتثال العلمي الاجمالي على الامتثال الظني التفصيلي ﴿ قوله : لو لم يقم دليل ﴾ يعني إنما ينتفي الاشكال عن تقديم الامتثال العلمي الاجمالي على الظني التفصيلي اذا لم يكن الظن حجة مع امكان الامتثال العلمي الاجمالي فانه اذا لم يكن الظن حجة حينئذ لا

مطلقاً فلا اشكال في الاجتزاء بالظني كما لا اشكال في الاجتزاء بالامتثال الاجمالي فى قبال الظني بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد بناء على أن يكون من مقدماته عدم وجوب الاحتياط وأما لو كان من مقدماته بطلانه لاستلزامه العسر المخل بالنظام أولانه ليس من وجوه الطاعة والعبادة بل هو نحو لعب وعبث بامر المولى فيما اذا كان بالتكرار كما توهم فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلا الى الظن كذلك وعليه فلامناص عن الذهاب الى بطلان عبادة تارك طريقي التقليد والاجتهاد وان احتاط فيها كما لا يخفى (هذا) بعض الكلام فى القطع مما يناسب المقام ويأتي بعضه الآخر في مبحث البراءة والاشتغال . فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد وهو بيان :

ما قيل باعتباره من الامارات او صح أن يقال

وقبل الخوض فى ذلك ينبغي تقديم أمور (أحدها) أنه لا ريب في أن الامارة غير العلمية ليست كالقطع في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلية

يجوز الاعتماد عليه فى الامتثال بل يكون من الاعتماد على غير الحجة الممتنع عقلا ، فضمير (اعتباره) راجع الى الظن وضمير (منه) راجع الى الامتثال العلمي الاجمالي ﴿ قوله: مطلقاً ﴾ يعني حتى مع امكان الامتثال العلمي الاجمالي ﴿ قوله: فلا اشكال فى الاجتزاء ﴾ لأنه مقتضى حجيته ، كما انه لا ينبغي الاشكال فى كفاية الامتثال العلمي الاجمالي ايضا اذ ليس الظن التفصيلي باعظم من العلمي التفصيلي الذي قد عرفت مساواته للامتثال الاجمالي ﴿ قوله : بناء على أن يكون ﴾ إذ على هذا البناء لا يكون الاحتياط ممنوعا عنه فيكتفى به ﴿ قوله : المخل بالنظام ﴾ يعني فلا يجوز لوجوب حفظ النظام ﴿ قوله : الظن كذلك ﴾ يعني تفصيلا ولا يجوز الامتثال الاجمالي ﴿ قوله : ليست كالقطع ﴾ لا ينبغي أن يتوهم مما ذكرنا فى القطع من كون وجوب موافقته فطريا بمناط لزوم دفع الضرر المقطوع انه يكون الظن ايضا مما تجب موافقته كذلك بمناط لزوم دفع الضرر المظنون « ووجه » اندفاع هذا التوهم :

بل مطلقاً وان ثبوتها لها محتاج الى جعل أو ثبوت مقدمات وطروء حالات موجبة لاقتضائها الحجية عقلا -- بناء على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة — وذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون ذلك ثبوتاً بلا خلاف ولا سقوطاً وان كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ ولعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فتأمل (ثانيها) في بيان إمكان التعبد بالامارة غير العلمية شرعاً وعدم لزوم محال منه عقلا في قبال دعوى استحالته للزومه

ما أشرنا اليه من أن الضرر المقطوع المترتب على مخالفة القطع إنما كان ناشئاً عن طريقيته الذاتية الموجبة لحكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفته وهو المقصود من الضرر المقطوع ، وهنا لا حكم للعقل باستحقاق العقاب على تقدير مخالفة الظن ليكون الضرر مظنوناً فيجب دفعه بمناط لزوم دفع الضرر المظنون ، وانما لم يحكم بذلك لعدم كونه طريقا الى الواقع وحجة عليه بذاته ، وهذا الأثر من آثار الحجية ، ولذا لو فرض كونه حجة شرعا بالجعل أو عقلا بمقدمات الانسداد يحكم العقل بحسن العقاب على مخالفته فيجب العمل على طبقه بمناط لزوم دفع الضرر المظنون بناء على كون العقاب على مخالفة الواقع حينئذ ، ولو بنينا على كونه على مخالفة الحجة كان الضرر مقطوعا لا مظنونا كما لا يخفى ﴿ قوله : بل مطلقا ﴾ يعني ولا بنحو الاقتضاء بان يكون حجة بذاته لكنه مشروط بعدم المنع عن العمل به ، (والوجه فى ذلك) : انه لا طريق الى دعوى ثبوت هذا الاقتضاء بل هو خلاف الوجدان كما هو ظاهر ﴿ قوله : الى جعل ﴾ يعني جعل شرعي ﴿ قوله : بناء على تقرير ﴾ اما بناء على الكشف فيكون من الجعل الشرعي ﴿ قوله : ثبوتاً ﴾ يعني فى مقام اثبات التكليف به ﴿ قوله : ولاسقوطا ﴾ يعني في مقام اسقاط التكليف كما لو يقوم على الفراغ واداء المكلف به ﴿ قوله : ولعله لأجل ﴾ يعني يمكن أن يكون الوجه فى دعوى المحقق المذكور حجية الظن بالفراغ بذاته هو انه اذا ظن بالفراغ كان احتمال عدم الفراغ ضعيفاً فيكون الضرر

وليس الامكان

محتملا حينئذ فاذا بني على عدم لزوم دفع الضرر المحتمل لم يجب الاعتناء باحتمال عدم الفراغ وهو معنى حجية الظن « هذا » ولكن فيه — مع انه يكفي في ذلك البناء على عدم وجوب دفع الضرر الموهوم — أن لازم ذلك اشتراط حجية كل ظن مجعول الحجية على ثبوت التكليف أن لا يكون ظن على خلافه فانه لو كان مظنون الخطأ جاز مخالفته لعدم وجوب دفع الضرر المحتمل ولا يظن التزام القائل المذكور به ، مع أن قاعدة وجوب دفع الضرر لا ترتبط بباب الحجية التي هي محل الكلام، فان المراد من كون الظن حجة في مقام الفراغ ان الاعتماد عليه موجب للأمن من الضرر بل القطع بعدمه والبناء على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل ـ لو سلم ـ لا ينافي ترتب الضرر ولو احتمالا بل يستحيل أن ينافيه بعد ما كان حكما له واذا لم ينافه لا يقتضي حجية الظن بمعنى كونه موجباً لعدم الضرر في موافقته كما هو معنى الحجة في محل الكلام ، ولعله الى هذا اشار بقوله : فتأمل ﴿ قوله : وليس الامكان بهذا ﴾ الامكان يطلق على أحد معان أربعة « الأول » الامكان الذاتي ، وهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف بالنظر الى نفس الذات مثل ما يقال : زيد ممكن ، أي اذا لحظنا ذات زيد نحكم بان عدمها ليس ضروريا ، ويقابله الامتناع الذاتي كما يقال : اجتماع النقيضين ممتنع « الثاني » الامكان الوقوعي ، وهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف بالنظر الى ما هو خارج عن الذات كما يقال : زيد ممكن ، أي لا يلزم من وجوده محال ليكون وجوده محالا بالعرض ويقابله الامتناع الوقوعي كما يقال : التعبد بالظن ممتنع لأنه يلزم منه تحليل الحرام وتحريم الحلال « الثالث » الامكان القياسي ، وهو سلب الضرورة بالنظر الى القواعد المعلومة شرعا أو عقلا كما يقال : التكليف بالضدين على نحو الترتب ممكن ، بمعنى انه ليس فيما بايدينا من القواعد ما يوجب امتناعه اذ لا يلزم منه اجتماع الضدين أو النقيضين أو الدور أو نحو ذلك مما ثبت استحالته ويقابله الامتناع القياسي « الرابع » الامكان الاحتمالي ؛ والمراد به مجرد الاحتمال وذلك

— بهذا المعنى — بل مطلقاً — أصلا متبعاً عند العقلاء في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الامكان عند الشك فيه ومنع حجيتها لو سلم

يكون قبل النظر فى البرهان أو بعده مع العجز عن اقامة البرهان على امكانه أو امتناعه باحد المعاني الثلاثة . ثم انه لا ريب فى أن النزاع فى امكان التعبدبالامارات ليس بالامكان بالمعنى الاول كما يظهر من أدلة القائلين بالامتناع ولا بالمعنى الأخير اذ لا يناسب اقامة البراهين من الطرفين ؛ فيدور الأمر بين المعنيين الآخرين والمصنف — رحمه الله — جعل أولهما محل النزاع بل لعل ظاهره انكار كون المعنى الآخر من معاني الامكان ؛ ومن هنا وجه ايراده على شيخه (ره) في رسائله حيث اعترض على المشهور حيث استدلوا على الامكان بانا نقطع بانه لا يلزم من التعبد به محال بقوله (ره) : وفى هذا التقرير نظر اذ القطع بلزوم المحال في الواقع موقوف على احاطة العقول بجميع الجهات المحسنة والمقبحة والعلم بانتفائها وهو غير حاصل ، فالأولى أن يقرر هكذا : انا لا نجد فى عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة وهذا طريق يسلكه العقلاء فى الحكم بالامكان . انتهى . وحاصل ايراد المصنف — رحمه الله — : أن قوله : (ره) وهذا طريق . . . الخ ظاهر فى انه يكفي في الحكم بالامكان عدم الدليل على الامتناع الراجع ذلك الى أن الأصل فيما هو محتمل الامكان والامتناع هو الامكان ، ومن المعلوم أن هذا الأصل لا دليل عليه الا السيرة العقلائية التي ادعاها ، لكن فيه أولا منع السيرة ، وثانياً ان هذه السيرة ليس على حجيتها دليل قطعي ، والظن بحجيتها لا يجدى لأن الكلام فى امكان التعبد بالظن فكيف يستدل على الامكان المذكور بالظن فانه دوري ، فان جواز الاعتماد على الظن المذكور يتوقف على حجيته وحجيته تتوقف على امكان التعبد به وهو موقوف على حجية السيرة وهي موقوفة على جواز الاعتماد على الظن بحجيتها كما لا يخفى ﴿ قوله : بهذا المعنى ﴾ يعني بمعنى ما لا يلزم منه محال الذي عرفت انه معنى الامكان الوقوعي ﴿ قوله : بل مطلقا ﴾ أي بكل معنى ﴿ قوله : أصل متبع ﴾ يعني كما يقوله الشيخ (رحمه الله) ﴿ قوله : لمنع كون سيرتهم ﴾

ثبوتها لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها والظن به ـ لو كان ـ فالكلام الآن في إمكان التعبد بها وامتناعه فما ظنك به لكن دليل وقوع التعبد بها من طرق اثبات امكانه حيث يستكشف به عدم ترتب محال من تال باطل فيمتنع مطلقاً أو على الحكيم تعالى فلا حاجة معه في دعوى الوقوع الى اثبات الامكان وبدونه لا فائدة في اثباته كما هو واضح . وقد انقدح بذلك ما في دعوى شيخنا العلامة ـ اعلى الله مقامه ـ من كون الامكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلا

يعني تمنع وجود السيرة عند العقلاء التي ادعاها الشيخ ﴿ قوله : لعدم دليل ﴾ تعليل لمنع الحجية ﴿ قوله : والظن به ﴾ يعني واما الظن بالاعتبار عند الشارع لو فرض وجود هذا الظن فلا يصلح أن يكون حجة لأن الكلام ..الخ ﴿ قوله : لكن دليل وقوع ﴾ اعلم أن المصنف (ره) لما استصوب ايراد شيخه (ره) على دليل المشهور وانتقد ما ذكره من الدليل بماعرفت سلك في التخلص عن اثبات الامكان الوقوعي مسلكاً لطيفاً وحاصله أنه ان قام دليل على وقوع التعبد به كان ذلك الدليل دليلا على امكانه لأن فعلية التعبد به فرع امكانه فالدليل عليه دليل عليه وان لم يكن دليل على وقوع التعبد فالنزاع فى الامكان يكون بلا فائدة فلا وجه له : وفيه (أولا) أن النزاع في امكان التعبد مفروض قبل النزاع في وقوعه فلا وجه للاستدلال على امكانه بدليل وقوعه اذ بعد قيام الدليل على وقوعه لا نزاع في إمكانه كما لا يخفى (وثانيا) ان ظاهرهم كون النزاع فى الامكان من قبيل النزاع فى امر عقلي فلا يصح الاستدلال عليه بالدليل السمعي فتأمل (وثالثاً) ان كون النزاع فى الامكان لا فائدة فيه لو لم يقم دليل على الوقوع وان كان صحيحا الا أن الفائدة العملية مما لم تجعل شرطاً فى صحة النزاع أصلا بل تكفي الفائدة العلمية والنظر في كثير من المسائل التى حررها في الكتاب يشهد بما ذكرنا فلاحظ (فالتحقيق) ان النزاع في المقام ليس فى الامكان الوقوعي بل في الامكان القياسي كيف والامكان الوقوعي بالجهة التي يفترق بها عن الامكان القياسي مما لا معنى لوقوع النزاع فيه لما أشار

والامكان في كلام الشيخ الرئيس : كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه واضح البرهان ، بمعنى الاحتمال المقابل للقطع والايقان ومن الواضح أن لا موطن له الا الوجدان فهو المرجع فيه بلا بينة وبرهان وكيف كان فما قيل أو يمكن أن يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال أو الباطل ولو لم يكن بمحال أمور (أحدها) اجتماع المثلين من ايجابين أو تحريمين

اليه الشيخ (ره) في انتقاده دليل المشهور من عدم احاطة العقل بجميع الجهات المقبحة والمحسنة فكيف يصح أن يكون مورداً للنزاع اذ غاية النزاع في كل مسألة العلم باحد محتملاتها فاذا فرض امتناع العلم من جهة امتناع احاطة العقل بجميع الجهات امتنع النزاع كما لا يخفى ، ويشهد بما ذكرنا اكتفاء القائلين بالامكان بعدم لزوم لازم باطل بحسب ما يجده العقل ، وليس ذلك لاصالة الامكان التي ارادها الشيخ حسبما يظهر من عبارته بل لان ذلك المقدار هو محل النزاع ولو لا ظاهر قوله : وهذا طريق ... الخ لكان حمل كلامه على ارادة كون النزاع في الامكان القياسي هو المتعين . هذا كله مبني على تسليم ما ذكره الشيخ (ره) من توقف القطع بعدم لزوم المحال على احاطة العقل بجميع الجهات وهي غير حاصلة الذي امضاه المصنف (ره) اما على ما هو التحقيق من أن احتمال لزوم محال لا يحيط به العقل من الاحتمالات السوفسطائية التي لا تمنع من حصول القطع بعدمه فيمكن القطع بعدم لزوم المحال من مجرد القطع بعدم وجدان العقل لذلك، فيمكن أن يكون النزاع في الامكان الوقوعي ويكون استدلال المشهور في محله فلاحظ وتأمل ﴿ قوله : والامكان في كلام ﴾ هذا دفع توهم ان اصالة الامكان مما يدعيه الشيخ الرئيس فان ظاهر عبارته انه يحكم بالامكان حتى يقوم البرهان على الامتناع ﴿ قوله : بمعنى الاحتمال ﴾ هو خبر الامكان الأول ﴿ قوله : ومن الواضح أن لا ﴾ يعني أن الامكان الاحتمالي من الأمور الوجدانية نظير العلم لا يحتاج اثباته الى اقامة البرهان بل يكفي فيه الرجوع الى الوجدان ﴿ قوله : من المحال ﴾ المراد منه

— مثلا — فيما اصاب أو ضدين من ايجاب وتحريم ومن ارادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين فيما اخطأ أو التصويب وان لا يكون هناك غير مؤديات الامارات احكام (ثانيها) طلب الضدين فيما اذا اخطأ وأدى الى وجوب ضد الواجب (ثالثها) تفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة فيما أدى الى عدم وجوب ماهو واجب اوعدم حرمة ماهو حرام وكونه محكوماً بسائر الأحكام

«والجواب»: أن ما ادعي لزومه إما غير لازم أو غير باطل، وذلك لان التعبد بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجيته والحجية المجعولة غير مستتبعة لانشاء احكام تكليفية بحسب ما ادى اليه الطريق بل انما تكون موجبة لتنجز التكليف به اذا اصاب وصحة الاعتذار به اذا اخطأ

اللوازم المذكورة في كلامه عدا التصويب اما هو فمن الباطل الذي ليس بمحال ﴿ قوله : مثلا ﴾ يعني قد يلزم اجتماع استحبابين او كراهتين أواباحتين لو كان مؤدى الامارة الاستحباب أوالكراهة او الاباحة ﴿ قوله : ملزمتين بلا كسر ﴾ هذا قيد للمصلحة والمفسدة فان المصلحة والمفسدة لاتضاد بينهما لامكان اجتماعهما في شيء واحد ولو من جهتين وإنما يكون بينهما التضاد بوصف كونها ملزمتين ، اذ الوصف المذكور إنما يثبت للمصلحة بشرط غلبتها على المفسدة وكذا العكس ، ومن المعلوم اجتماع المصلحة والمفسدة بوصف غلبة كل منهما على الأخرى كما لايخفى ﴿ قوله : أو التصويب ﴾ معطوف على قوله : اجتماع المثلين . . . الخ ، والمراد انه لو ثبت التعبد بالظن فاما أن يكون حكم واقعي فيلزم اجتماع الضدين أو المثلين أو لايكون حكم واقعي فيلزم التصويب وهو ان لايكون للواقعة حكم غير ما ادت اليه الامارة ﴿ قوله : وكونه محكوما ﴾ معطوف على عدم الوجوب وكذا عدم الحرمة ﴿ قوله : انما هو بجعل حجيته ﴾ قد اجاب المصنف (ره) عن هذه الاشكالات بوجوه هذا احدها (وحاصله) : ان التعبد

ولكون مخالفته وموافقته

بالامارة ليس معناه جعل الحكم ليستكشف من جعله ارادة أو كراهة أو مصلحة أو مفسدة فيلزم المحذور المتقدم، بل معناه جعل الحجية فان الحجية لما كانت من الاعتبارات القابلة للجعل نظير الملكية والزوجية والحرية والرقية جاز للشارع جعلها انشاء فيترتب عليها مايترتب على الحجية الذاتية غير المجعولة كحجية القطع من الآثار العقلية كالمنجزية في صورة الاصابة والمعذرية في صورة الخطأ وكون موافقتها انقياداً ومخالفتها تجرياً. فكما ترتب هذه الآثار على الحجية الذاتية تترتب ايضا على الحجية الجعلية. وليس معنى التعبد بالامارة الا ذلك فلا يلزم منه احد المحاذير المذكورة سوى المحذور الاخير من تفويت المصلحة او الالقاء في المفسدة ، لكنه مندفع بانه لا محذور في لزومه وليس بمحال ولا باطل اذ يجوز ذلك اذا كان في التعبد مصلحة غالبة على مصلحة الواقع الفائتة او مفسدته اللازمة ، ويشهد بذلك جميع أدلة نفي العسر والحرج والضرر فان ذلك كله لا يخلو من تفويت لمصلحة العنوان الاولي أو إلقاء في مفسدته (ويمكن) الخدشة فيه (اولا) بان هذا الجواب مختص بالامارات والطرق التي هي موضوع خارج عن دليل الحجية فيمكن ان يتكفل دليل الاعتبار والتعبد لجعل الحجيـــة لها ، ولا يتأتى في الاصول اذ ليس لنا فيها شيء ثالث ليتكفل دليل الاعتبار لجعل الحجية له ، فلا معنى لان يقال : كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام يتكفل جعل الحجية . واذا لم يتم في الاصول ينبغي ان لا يتم في الامارات لاطراد الاشكال المذكور ودفعه في المقامين ، فالدافع للاشكال في الامارات هو الدافع له في الاصول بلا فرق بينهما اصلا (وثانيا) ان ما ذكر وان كان يدفع الاشكالات المذكورة ، لكن يتوجه حينئذ اشكال آخر وهو ان الحجية للطريق المخالف اذا كانت مجعولة للشارع كانت مرادة له ، ومن المعلوم ان إرادتها تنافي ارادة الواقع بعين التنافي بين ارادة الشيء وارادة مايمنع عنه لان حجية المخالف مانعة من الوصول الى الواقع فكيف يصح ارادتها مع ارادة الواقع فان ذلك من قبيل نقض الغرض المستحيل فلاحظ ﴿ قوله : ولكون ﴾ معطوف

تجرياً وانقياداً مع عدم اصابته كما هو شأن الحجة غير المجعولة ، فلا يلزم اجتماع حكمين مثلين اوضدين،ولا طلب الضدين،ولا اجتماع المفسدة والمصلحة،ولا الكراهة والارادة كما لايخفى ، وأما تفويت مصلحة الواقع أو الالقاء فى مفسدته فلا محذور فيه اصلا إذا كانت في التعبد به مصلحة غالبة على مفسدة التفويت او الالقاء . نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للاحكام التكليفية،اوبانه لامعنى لجعلها إلا جعل تلك الأحكام فاجتماع حكمين وان كان يلزم الا انهما ليسا بمثلين او ضدين لأن احدهما

على قوله (التنجز) ﴿ قوله : تجريا وانقياداً ﴾ من اللف والنشر المرتب ﴿ قوله : إذا كان فى التعبد به مصلحة غالبة ﴾ هذا لااشكال فيه الا انه يلزم الاشكال الذي اشرنا اليه وهو امتناع تاثير المصلحة الفائتة في الارادة والمفسدة الملقى فيها فى الكراهة فيلزم التصويب ﴿ قوله : أو بأنه لامعنى لجعلها ﴾ بان تكون الحجية من الوضع المنتزع من التكليف فالمجعول حقيقة هو التكليف ﴿ قوله : لان احدهما ﴾ هذا جواب ثان عن الاشكال (وحاصله) : ان المجعول وان كان حكما تكليفيا إلا أن مثل هذا الحكم لاينافي الحكم الواقعي ولا يلزم من جعله أحد المحاذير السابقة (وتوضيحه) : ان الحكم المجعول على نحوين : أحدهما الحكم الحقيقي وهو الناشىء عن ارادة او كراهة او رضا ، والآخر الحكم الصوري وهو الذي لا يكون ناشئا عن احد الامور المذكورة ، ولأجل هذا الاختلاف بينهما اختلفا فى شيء آخر وهو ان الاول لابد أن يكون موضوعه مشتملا على مصلحة ملزمة إن كان وجوبا أو استحبابا ، أو مفسدة كذلك إن كان تحريما أو كراهة ، أو خاليا عنهما إن كان اباحة من جهة أن الارادة أو الكراهة أو الرضا لابد أن يكون لأحد الأمور المذكورة لامتناع تعلق الارادة بما لامصلحة فيه ، والكراهة بما لامفسدة فيه

طريقي عن مصلحة في نفسه موجبة لانشائه الموجب للتنجز أو لصحة الاعتذار بمجرده من دون ارادة نفسانية أو كراهة كذلك متعلقه بمتعلقة فيما يمكن هناك انقداحهما حيث انه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين فى فعل

والرضا بما كان مشتملا على احدهما ، والثاني لايلزم فى موضوعه ذلك لعدم كونه ناشئا عن الارادة واخويها ، والتماثل والتضاد المانعان من الاجتماع إنما يكونان بين افراد كل من النوعين لابين افراد أحد النوعين وافراد الآخر ، فالوجوبان الحقيقيان مثلان كالوجوبين الصوريين ، والوجوب والحرمة الحقيقيان ضدان كالوجوب والحرمة الصوريين ، اما الوجوب الحقيقي والوجوب الصوري فلا تماثل بينهما ، كما أن الوجوب الحقيقي والحرمة الصورية لاتضاد بينهما ، وحينئذ نقول : الاشكال المذكور إنما يتوجه لو كان لازم التعبد بالامارة جعل حكم حقيقي ، ولكنه ممنوع ، بل المجعول حكم صوري وهو لايماثل الحقيقي ولا يضاده ، فلا يلزم اجتماع حكمين متماثلين أو متضادين ، ولا ارادة وكراهة ، ولا مصلحة ومفسدة ملزمتين ، لان الحكم الصوري ليس ناشئا عن ارادة أو كراهة أو مصلحة أو مفسدة ليلزم المحذور ﴿ قوله : طريقي ﴾ قد عرفت انه حكم صوري نظير الأوامر الامتحانية ، وإنما سمي بذلك من جهة خصوصية مورده ﴿ قوله : عن مصلحة في نفسه ﴾ يعني لاعن مصلحة في متعلقه وهذا هوالفارق كما عرفت والا فهو والحقيقي لما كانا فعلين اختياريين لابد ان يكونا عن مصلحة فيهما نفسية أوغيرية.فلاحظ ﴿ قوله : للتنجز أو لصحة ﴾ الاول في صورة المصادفة والثاني في صورة الخطأ ﴿ قوله : حيث انه ﴾ بيان لوجه التقييد بقوله: فيما يمكن ... الخ ، وحاصل المراد : ان الفرق بين الحكم الحقيقي والصوري بالنحو الذي ذكرنا ، وان الاول معه ارادة والثاني لاارادة معه ليس بالاضافة الى المبدأ الاعلى جل ذكره وتقدست اسماؤه ، بل بالاضافة الى النبي أو الولي ، وإلا فلا فرق بين الحكمين بالاضافة الى المبدأ فى عدم انقداح ارادة أو كراهة ، فالاختلاف

وان لم يحدث بسببها ارادة او كراهة فى المبدأ الأعلى، إلا أنه اذا أوحي بالحكم الثاني من قبل تلك المصلحة أوالمفسدة الى النبي(ص)أوألهم به الولي فلا محالة ينقدح في نفسه الشريفة بسببها الارادة اوالكراهة الموجبة للانشاء بعثا أو زجرا بخلاف ماليس هناك مصلحة او مفسدة فى المتعلق بل انما كانت فى نفس انشاء الأمر به طريقيا والآخر واقعي حقيقي عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه موجبة لارادته او كراهته الموجبة لانشائه بعثا او زجراً في بعض المبادى العالية وان لم يكن في المبدأ الأعلى الا العلم

فيهما بالاضافة الى نفس النبي والولي، فان الحكم الحقيقي لابد ان يكون مقرونا بارادة فى نفس النبي او الولي الموظف لتبليغ الاحكام أو انشائها ولا كذلك الحكم الصوري ﴿ قوله : وان لم يحدث بسببها ﴾ الضمير راجع الى المصلحة أوالمفسدة واعلم أنه ذهب كثير من المعتزلة الى أن الارادة والكراهة عبارة عن اعتقاد النفع والضرر ، وهوظاهر المحقق الطوسي (ره) حيث قال في التجريد : ومنها ـ اي من الكيفيات النفسانية — الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم . انتهى،وحكي عن جماعة منهم أن الارادة ميل يعقب اعتقاد النفع والكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضرر ، وحكي عن الاشاعرة انهما شيء آخر ، والظاهر ان مختار المصنف (ره) هو الأخير . نعم هناك خلاف آخر فى ارادة الله سبحانه ، فمذهب الاشاعرة — كما قيل — انها مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات ، وعن جماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والبلخي والخوارزمي انها عبارة عن الداعي وهو العلم بالنفع وهومختار المحقق الطوسي (ره) حيث قال —في بحث الصفات—: وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد فى وقت يدل على ارادته وليست زائدة على الداعي والازم التسلسل أوتعدد القدماء ، انتهى . ومختار المصنف (ره) هو الأخير وهو الذي اشار اليه في المقام بقوله : وان لم يحدث بسببها . . . الخ ، ولا يساعدنا المقام لتحقيق ذلك ﴿ قوله : والآخر واقعي حقيقي ﴾ هذا الكلام معطوف على قوله سابقا: احدهما طريقي ﴿ قوله : فى بعض المبادى ﴾ يعني نفس

بالمصلحة أو المفسدة، كما اشرنا،فلا يلزم ايضا اجتماع ارادة وكراهة وانما لزم انشاء حكم واقعي حقيقي بعثاً وزجراً وانشاء حكم آخر طريقي ولا مضادة بين الانشاءين فيما اختلفا ولا يكون من اجتماع المثلين فيما اتفقا،ولا ارادة ولا كراهة اصلا الا بالنسبة الى متعلق الحكم الواقعي،فافهم . نعم يشكل الامر في بعض الاصول العملية كاصالة الاباحة الشرعية فان الاذن في الاقدام والاقتحام ينافي المنع فعلا كما فيما صادف الحرام وان كان الاذن فيه لأجل مصلحة فيه لا لأجل عدم مصلحة اومفسدة ملزمة في المأذون فيه

النبي (ص) أو الولي ﴿ قوله : الى متعلق الحكم ﴾ دون متعلق الحكم الطريقي ﴿ قوله : فافهم ﴾ لعله اشارة الى ان الوجه المذكور لايدفع لزوم تفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة وهو اللازم الثالث ، لكن يمكن ان يندفع بالنحو المتقدم في الوجه الأول من انه لامحذور فيه إذا كان في التعبد به مصلحة غالبة على مفسدة التفويت أو الالقاء في المفسدة إذ لافرق بين الوجهين في ذلك اصلا ، وان عرفت ان التحقيق عدم اندفاع ذلك الاشكال الا بالالتزام بعدم الارادة أوالكراهة في موضوع الحكم الواقعي من جهة غلبة مصلحة التعبد على المصلحة والمفسدة الواقعيتين وإلا فلو بقيت امتنع اجتماعهما مع ارادة الحكم المجعول بالاختيار لتنافي الارادتين كما ذكرنا سابقا ، فلاحظ ؛ مضافا الى أنه يمكن الاشكال عليه أيضا بان الحكم الذى لا يكون حاكيا عن ارادة او كراهة او ترخيص نفسي لا يكون موضوع أثر في نظر العقل ولا يترتب عليه حركة او سكون أصلا فكيف يترتب على الحكم الصوري الطريقي تنجيز الواقع أو العذر في مخالفته كما لعله ظاهر بالتأمل ﴿ قوله : نعم يشكل الأمر في بعض ﴾ يعني انه يمتنع ان يتأتى الجواب المتقدم في مثل قوله (ع) : كل شيء لك حلال حتى تعلم ... الخ ،فانه ظاهر في الترخيص الحقيقي في الاقدام وهو ينافي المنع الواقعي ، والالتزام بان مفاده حكم صوري طريقي على خلاف ظاهره غير ممكن ، وهذا الاشكال منه قدس سره مبني على

فلا محيص في مثله الا عن الالتزام بعدم انقداح الارادة أو الكراهة في بعض المبادىء العالية ايضا كما في المبدأ الأعلى، لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به المكلف لتنجز عليه كسائر التكاليف الفعلية التي تتنجز بسبب القطع بها، وكونه فعلياً إنما يوجب البعث أو الزجر في النفس

استظهاره من الحديث الشريف جعل الحل حقيقة ظاهراً لا جعل الحل الواقعي تعبداً في مرتبة الشك كما استظهرناه ، وإلا فلا فرق بين الأصل المذكور وغيره من الامارات والأصول المثبتة للحل الواقعي تعبداً فان كان جعل الحل الواقعي تعبداً في مرتبة الشك منافيا للمنع الواقعي فلا يختص التنافي في أصل الحل بل يطرد في الجميع وان لم يكن منافيا له لم يكن منافيا له حتى في أصل الحل كما لا يخفى (ويمكن) الخدش فيه أيضا بانه لم يظهر لتخصيص الاشكال المذكور وجه ، فانه لو سلم كون المنشأ في اصل الحل هو الحل حقيقة في ظرف الشك نقول : إن كان مثل الحل المذكور الانشائي منافيا للمنع الانشائي فاللازم الالتزام بمثل هذا التنافي بين المنع الواقعي والأمر بالعمل بالخبر المؤدي الى الوجوب في مورد المنع لاتحاد المناط ، وان كان التنافي بين الترخيص النفسي في مورد المنع النفسي فالترخيص المذكور بعينه حاصل في الأمر بالعمل بالخبر المؤدي الى وجوب ماهو حرام ، اذ لاريب في أن الأمر المذكور حاك عن الترخيص النفسي في الاقدام المنافي للمنع الواقعي ولوامكن رفع اليدعن ظهور الأمر في الترخيص النفسي فليكن في اصل الحل كذلك فيلتزم برفع اليد عن ظهور الحل المجعول في الترخيص الحقيقي النفسي فلا يكون الترخيص الحقيقي النفسي في المقامين ، وبالجملة : لايظهر وجه لتخصيص الاشكال المذكور باصل الحل أصلا ﴿ قوله: فلا محيص في مثله إلا عن الالتزام ﴾ هذا جواب ثالث عن اشكال التضاد وحاصله : عدم كون الأحكام الواقعية فعلية فلا تكون معها ارادة او كراهة في جميع المبادىء العالية فلا يلزم شيء من تلك المحاذير السابقة

النبوية أو الولوية فيما إذا لم ينقدح فيها الاذن لأجل مصلحة فيه . فانقدح بما ذكرنا أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الاصول والامارات فعلياً كي يشكل (تارة)

كما هو ظاهر ، نعم يبقى اشكال لزوم التصويب وان لا يكون غير مؤديات الامارات أحكام ، لأن الأحكام الانشائية ليست حقيقية باحكام كما تقدم في اول تنبيهات القطع ، ولم يتعرض لدفعه استيضاحاله ، حيث أن التصويب المعلوم البطلان أن لا يكون حكم واقعي أصلا لا فعلي ولا انشائي لا مجرد أن لايكون حكم فعلي مع الالتزام بالحكم الانشائي، ولا سيما بالمعنى المراد له وهو ما يكون بنحو لو علم لتنجز ، وليس مثل سائر الاحكام الانشائية التي لا تتنجز بالعلم كما اشار الى ذلك في مبحث القطع . نعم يبقى الاشكال في أنه اذا كان الحكم الواقعي ليس معه ارادة ولا كراهة كيف يتنجز بالعلم مع أن الحكم الفعلي انما يتنجز بالعلم باعتبار كونه حاكياً عن الارادة أو الكراهة وليس له موضوعية في المحركية ، فالالتزام بعدم الارادة والكراهة الحقيقيتين مع كونه بحيث لو علم به لتنجز التزام بالمتنافيين . نعم يمكن أن يكون العلم بتلك الاحكام الانشائية موجباً لوصولها الى مرتبة الفعلية ، وحينئذ لا يكون العلم بها منجزاً ولا طريقاً بل يكون مأخوذاً في فعلية الحكم على نحو الموضوعية فاذا علم ثانياً بفعليتها تنجزت ، فالتنجز انما يستند الى العلم الثاني وهو العلم بفعليتها لا العلم الاول الموجب وصولها الى مرتبة الفعلية . ومنه يظهر أن قيام الامارة على تلك الاحكام لا يكون منجزاً لها ولو مع الاصابة اذ ليس حال الامارة أولى من العلم في المنجزية ، فلا بد من الالتزام بأن قيام الامارة عليها موجب لفعليتها فالعلم بالفعلية هو المنجز فالتنجز لا يستند الى الامارة القائمة عليها اصلا كما هو ظاهر بالتأمل . ومنه يظهر انه لا وجه لتسمية الحكم المذكور فعلياً بكل معنى الا مجرد اصطلاح ويكون حينئذ تسميته بالفعلي محض تسمية بلا خارجية ، ومنه يظهر الاشكال في قوله « ره » : انه لا يلزم الالتزام . . . الخ ، اذ لم ينقدح بوجه لا يترتب عليه الاشكال ﴿ قوله : كي يشكل تارة ﴾ هذا الاشكال أشرنا اليه فراجع ،

بعدم لزوم الاتيان حينئذ بما قامت الامارة على وجوبه ضرورة عدم لزوم امتثال الاحكام الانشائية ما لم تصر فعلية ولم تبلغ مرتبة البعث والزجر ولزوم الاتيان به مما لا يحتاج الى مزيد بيان أو اقامة برهان (لا يقال) : لا مجال لهذا الاشكال لو قيل بانها كانت قبل أداء الامارة اليها إنشائية لانها بذلك تصير فعليـــة تبلغ تلك المرتبة (فانه يقال) : لا يكاد يحرز بسبب قيام الامارة المعتبرة على حكم إنشائي لاحقيقة ولا تعبدا إلا حكم إنشائي تعبد الا حكم إنشائي أدت اليه الامارة، أما حقيقة فواضح

﴿ قوله: ولم تبلغ ﴾ معطوف على : لم تصر فعلية ﴿ قوله : لا يقال لا مجال لهذا ﴾ حاصله : أن الالتزام بكون الاحكام الواقعية انشائية لا يقتضي عدم تنجزهـــا لو قامت الامارة على ثبوتها وذلك لانها بقيام الامارة تكون فعلية فيعلم بها وتنجز حينئذ ﴿ قوله : فانه يقال ﴾ حاصل الدفع : أن غاية ما تقتضيه أدلة الحجية ثبوت مؤدى الامارة على ما هو عليه فاذا كان مؤدى الامارة حكما انشائيـاً يصير قيام الامارة عليه موجباً لثبوت حكم انشائي فكيف يكون فعليا بذلك فلا يكون دليل الامارة موجباً لفعليته . نعم لو فرض قيام دليـل على أن كل حكم انشائي قامت على ثبوته الامارة يكون فعلياً ويثبت كان قيام الامارة على الحكم الانشائي من متممات فعلية الحكم حقيقة إن كان الدليل المذكور علماً أو تعبداً ان كان علميـاً ، فيعلم بالفعلية ، أو يقوم الدليل عليها فيتنجز ، لكن التنجز المذكور مستنـد الى الدليل الثاني المذكور لا دليل حجية الامارة ، واين هذا الدليل ليعتمد عليه في ذلك ﴿ قوله : لا حكم انشائي أدت اليه ﴾ يعني يثبت تعبدا نفس الحكم الانشائي الذي هو المؤدى ولا يثبت حكم انشائي بوصف كونه مما قامت عليه الامارة حتى يكون قيام الامارة مثبتاً لفعليته . هذا لو فرض قيام دليل آخر على أن كل حكم انشائي قامت عليه الامارة يكون فعلياً ولو لم يقم ذلك الدليل فلا يكفي قيـام الامارة فى التنجز ولو كان مفاد دليلها ثبوت الوصف المذكور ، وكذا الحال فى قوله : لا الواقع الذي . . . الخ ﴿ قوله : فواضح ﴾ وجه وضوحه ما تقدم

وأما تعبداً فلان قصارى ما هو قضية حجية الامارة كون مؤداها هو الواقع تعبداً لا الواقع الذي أدت اليه الامارة « فافهم » اللهم إلا ان يقال : إن الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذي صار مؤدى لها هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء لكنه لا يكاد يتم الا اذا لم يكن للأحكام بمرتبتها الانشائية أثر أصلا والا لم يكن لتلك الدلالة مجال كما لا يخفى

من امتناع أخذ الظن بالحكم موضوعا فى نفس ذلك الحكم ﴿ قوله : فافهم ﴾ يمكن أن يكون اشارة الى ما ذكرناه من أن قيام الطريق على الحكم لو فرض اقتضاؤه ثبوت الواقع بوصف كونه مما قامت عليه الامارة لم ينفع في اثبات الفعلية ما لم يقم دليل آخر على أن كل حكم انشائي قامت عليه الامارة يثبت فعلياً تعبداً ولو فرض قيام هذا الدليل كان موضوعه محرزاً بالوجدان ولا يحتاج الى اثبات كون دليل الامارة مثبتاً للواقع بما انه قام عليه الطريق اذ قيام الامارة عليه يكون وجدانياً لا معنى للتعبد فيه ، فالتنجز يكون حينئذ مستنداً الى العلم بالفعلية الحاصل من ذلك الدليل كما ذكرنا لا الى دليل حجية الامارة ﴿ قوله : اللهم الا أن يقال إن ﴾ يعني أن دليل حجية الامارة وان لم يقتض فعلية الاحكام بالدلالة اللفظية إلا أنه لما لم يكن معنى لجعل الحجية على الاحكام الانشائية لا بد من أن يحمل على بيان كون الأحكام الانشائية بتوسط قيام الامارة عليها تكون فعلية ، والباعث على هذا التصرف صون الكلام عن اللغوية . هكذا ينبغي أن يقرر الاستدلال لا على ما يقتضيه ظاهر العبارة ، لأنا لو سلمنا أن دليل الحجية يدل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع بوصف كونه مؤدى الامارة لا ينفع ذلك فى التنجز ما لم يقم دليل آخر على كون الحكم الانشائي الذي قامت الامارة عليه يثبت فعلياً تعبداً ، والمفروض عدم هذا الدليل ، ولو فرض ثبوته لم يحتج الى إثبات أن دليل الامارة يقتضي ثبوت عنوان مؤدى الامارة تعبداً حيث انه ثابت وجداناً ، فالأولى أن يقرر كما ذكرنا فتأمل جيداً ﴿ قوله : لم يكن لتلك الدلالة ﴾ لانه

(وأخرى) بانه كيف يكون التوفيق بذلك مع احتمال أحكام فعلية بعثية أوزجرية في موارد الطرق والاصول العملية المتكفلة لاحكام فعلية ؟ ضرورة أنه كما لايمكن القطع بثبوت المتنافيين كذلك لا يمكن احتماله فلا يصح التوفيق بين الحكمين بالتزام كون الحكم الواقعي الذي يكون مورد الطرق إنشائياً غير فعلي كما لا يصح التوفيق بان الحكمين ليسا فى مرتبة واحدة بل فى مرتبتين ضرورة تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين وذلك لا يكاد يجدي

اذا كان أثر للاحكام الانشائية يصح جعل الحجية الامارة بلحاظ تلك الآثار لا بلحاظ وجوب العمل ﴿ قوله : واخرى بانه كيف ﴾ معطوف على قوله : تارة بعدم ، وهذا إشكال آخر على تصحيح الجمع بين الأحكام بان الأحكام الواقعية انشائية لا فعلية ؛ وحاصل الاشكال : ان المصحح للجمع بين الاحكام لو كان ما ذكر لزم عدم جواز الرجوع الى الطرق والأصول مع احتمال كون الواقع فعليا لأن احتمال فعليته مانع من القطع بالحكم الظاهري لأن القطع به مساوق لاحتمال اجتماع المتضادين وهو ممتنع للقطع بعدم اجتماعها ، وحاصل اندفاعه على تقريب المصنف (ره) : ان فعلية الحكم الواقعي بالمعنى المتقدم لا تنافي الحكم الظاهري فلا يكون احتمالها منافياً للقطع به . نعم يرد على المصنف (ره) نظير هذا الايراد لانه اذا سلم أن فعلية الحكم المساوقة للارادة والكراهة منافية للحكم الظاهري يلزمه ايضا امتناع الرجوع الى الطرق والاصول مع احتمال فعلية الحكم بهذا المعنى ، وهو مما يصعب الالتزام به ﴿ قوله : كما لا يصح التوفيق بان ﴾ هذا وجه آخر لتصحيح الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية ؛ وحاصله : انه لا تنافي بين الاحكام المذكورة من جهة اختلافها بحسب الرتبة ، وتوضيح ذلك : أن موضوع الاحكام الواقعية نفس الذات فان الحرمة الواقعية مثلا موضوعها ذات شرب الخمر من حيث كونه شرب خمر ، واما الاحكام الظاهرية فموضوعها الذات المشكوكة فى الحكم الواقعي فان الحلية الظاهرية المجعولة بقوله (ع) : كل شيء لك حلال ؛ موضوعها

فان الظاهري وان لم يكن في تمام مراتب الواقعي الا انه يكون في مرتبته أيضاً وعلى تقدير المنافات لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة (فتأمل) فيما ذكرنا من التحقيق فى التوفيق فانه دقيق وبالتأمل حقيق (ثالثها) أن

ذات قد شك في حرمتها واقعاً وحيث أن الشك فى الحرمة الواقعية متأخر عنها بمرتبة ، فالذات المقيدة بالشك المذكور لا بد أن تكون متأخرة عنها بمرتبتين لان المقيد بوصف تقيده يكون متأخراً عن قيده بمرتبة ، فاذا كان قيده متأخراً عن الحكم الواقعي بمرتبة كان المقيد متأخراً عنه بمرتبتين ، فحكم ذلك المقيد لابد أن يكون متأخراً عن الحكم الواقعي بثلاث مراتب ، ومع هذا الاختلاف فى الرتبة لا مانع من الاجتماع إذ ليس التنافي بين الضدين باعظم من التنافي بين النقيضين ، ومن المعلوم جواز اجتماع النقيضين مع اختلاف الرتبة فان عدم المعلول الذي هو نقيض المعلول محفوظ فى رتبة العلة ، وكذا العكس كما أوضحناه فى مبحث الضد ﴿ قوله : فان الظاهري وان لم يكن فى ﴾ يعني اناوان سلمنا ان الحكم الظاهرى ليس فى تمام مراتب الحكم الواقعي لانه مختص بحال الشك فى الحكم الواقعي الا أن الحكم الواقعي يكون فى مرتبة الحكم الظاهري لانه ثابت للذات مطلقاً ولو في رتبة الشك ، فهي رتبة الشك يجتمع الحكمان فاذا كانا متنافيين بتسليم الخصم لزم اجتماع المتنافيين فى رتبة الشك فيعود المحذور (هذا) ولكن لا يخفى أنه إذا سلم المصنف « ره » أن الحكم الظاهرى متأخر عن الواقعي بمرتبتين كان الحكم الواقعي متقدما عليه بمرتبتين ، وحينئذ كيف يكون الحكم الواقعي في مرتبة الحكم الظاهرى لان لازم التقدم والتأخر عدم الاجتماع فكيف يكونان مجتمعين مع ذلك ؟ وقد تقدم نظير هذا الكلام منه (ره) فى مبحث الترتب « فالاولى » فى الجواب منع كفاية اختلاف الرتبة فى جواز اجتماع المتضادين فانه لا يجوز بالضرورة أن يكون المحبوب مبغوضاً مع أن المبغوضية متأخرة عن المحبوبية بمرتبة ، وكذا لا يجوز أن يكون مقطوع المحبوبية مبغوضاً

مع أن المبغوضية متأخرة عن المحبوبية تأخر الحلية الظاهرية عن الحرمة الواقعية، فاذا لم يكن اختلاف الرتبة كافياً هناك في جواز اجتماع المحبوبية والمبغوضية لم يكن كافياً هنا ايضا . ولعل هذا هو مقصود المصنف (ره) ، وان كان بعيداً جداً « وهذه » الوجوه كلها كما ترى لا ترفع غائلة الاجتماع بلا ورود إشكال « والأحق » ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا المعاصرين دام تأييده « وتوضيحه » : أن تضاد الأحكام التكليفية الحقيقية إنما هو من جهة تنافي الارادة والكراهة والرضا التي هي المعيار في كون الحكم التكليفي حكما حقيقياً لا صوريا ، بل قد عرفت في مبحث الاجتماع أن الوجه في التنافي بين الامور المذكورة تنافي مباديها ايضاً أعني ترجح الوجود على العدم أو ترجح العدم على الوجود وتساويهما في نظر المولى إذ من المعلوم بالبديهة أن الشيء الواحد بما هو واحد لا يقبل أن يكون وجوده أرجح من عدمه وعدمه أرجح من وجوده ، أما اذا كان للشيء الواحد جهات من الوجود فيمكن أن يكون وجوده أرجح من عدمه بلحاظ جهة وعدمه أرجح من وجوده بلحاظ جهة أخرى ، ولا يكون تناف بين الترجحين المذكورين من جهة اختلاف الجهة ، فالوجود الواحد اذا كان له مقدمات متعددة تتعدد جهاته بتعدد تلك المقدمات إذ حيثية وجوده من قبل مقدمة بعينها غير حيثيته من قبل المقدمة الأخرى ، كما أن المركب الواحد ذي الاجزاء المتعددة بلحاظ اجزائه المتعددة تتعدد جهات وجوده ، فيصح أن يكون وجوده من قبل بعض الاجزاء بعينه أرجح من عدمه ووجوده من قبل البعض الآخر مرجوح لعدمه ، فالمركب المذكور إذا كان وجوده راجحا من جميع الجهات تحدث ارادة في نفس الفاعل متعلقة بتمام جهات الوجود المذكور فتبعث الى فعل تمام أجزائه ، واذا كان راجحاً من بعض الجهات دون بعض تحدث الارادة متعلقة بذلك البعض فتبعث الى فعل بعض الأجزاء دون بعض ، بل ربما يكون الوجود من جهة البعض الآخر مرجوحا فيكون موضوعا للكراهة فتجتمع الارادة والكراهة في موضوع واحد من جهتين ، مثلا البيت المركب

من جدران وسقوف قد يكون وجوده راجحا من حيثيتي الجدران والسقوف معا فتحدث الارادة المتعلقة بها معا فتبعث الى بناء الجدران ووضع السقوف عليها ، وقد يكون راجحا من جهة الجدران مرجوحا من جهة السقوف فتحدث الارادة الباعثة على بناء الجدران فيبني الجدران ولا يضع عليها السقوف ، ولو وضعها آخر خربها لما فيه من المفسدة مثل انهدام العمارة اوامر آخر ، وهكذا الحال في الشيء الواحد ذي المقدمات المتعددة فيجري فيه ماذكرنا في المركب عرفا بحرف، ثم نقول : قد عرفت فيما علقناه على مباحث الطلب والارادة أن الارادة التشريعية التي هي مناط كون الحكم حقيقيا من سنخ الارادة التكوينية ، بل هي نحو خاص منها غاية الامر أنها متعلقة بالوجود من حيث جعل الحكم ، فان الواجبات المولوية الصادرة من العبيد في مقام الاطاعة لما كانت صادرة عن ارادة العبد الناشئة عن علمه بحكم مولاه بتوسط حكم العقل بحسن العقاب على تقدير المخالفة كان لوجودها في الخارج مقدمات : هي جعل الحكم من قبل المولى ، وعلم العبد به ، وحدوث ارادته بتوسط الداعي العقلي وحينئذ فقد تتعلق ارادة المولى بوجود فعل ذي المصلحة من جميع الجهات المذكورة فتحدث ارادات غيرية للمولى بهذه الأمور فتبعث على جعل الحكم واعلامه للعبد وتهديده وتخويفه الى أن تحصل له إرادة الفعل فيفعل ، وقد تتعلق الارادة بالوجود بلحاظ بعض هذه الجهات فان تعلقت بالوجود من جهة جعل الحكم وتشريعه سميت هذه الارادة إرادة تشريعية واقتضت حينئذ مجرد تشريع الحكم ، فان تعلقت أيضا بالوجود بلحاظ الاعلام اقتضت حينئذ إعلامه . . . وهكذا ، وحينئذ كل ارادة للوجود من جهة إنما تنافي كراهته من تلك الجهة ولا تنافيها من جهة أخرى اصلا (اذا عرفت) هذا عرفت ان الترخيص فى ظرف الشك لا ينافي الارادة الواقعية لانها إنما تعلقت بالوجود من جهة جعل الحكم لاغير والترخيص إنما هو بلحاظ وجود الحجة على الحكم — اعني جهة الاعلام — وهذه الجهة لم تكن موضوعا للارادة حسب الفرض ، نعم لو فرض كون الواقع مرادا من جهة الحكم ومن جهة اقامة الحجة عليه باعلام او ايجاب احتياط او غيرهما امتنع الترخيص حينئذ لكن هذا

ليس من محل الكلام في شيء — اعني منافاة الحكم الظاهري للحكم الواقعي — بل يكون من منافاة الحكم الظاهري للحكم الظاهري التي لا كلام فيها ، ولا مجال لانكارها نظير منافاة الترخيص الواقعي للمنع الواقعي ؛ ومثلها منافاة الترخيص حال العلم بالواقع للتحريم الواقعي (فان قلت) : إذا كان جعل المنع الواقعي إنما كان عن ارادة حفظ الوجود من جهته لاغير جاز الترخيص في ظرف العلم لان الترخيص حينئذ لايرتبط بتلك الجهة (قلت) : المنع الواقعي وان كان ناشئا عن ارادة حفظ الوجود من قبله الا انه لما كان بداعي احداث الداعي العقلي في ظرف قيام الحجة على المنع بحيث كان حدوث الداعي العقلي من الغايات المقصودة للجاعل كان الترخيص في ظرف العلم نقضا لذلك الغرض فيمتنع ، نعم لو فرض كون العلم ليس علة تامة لاحداث الداعي المذكور صح الترخيص حاله ولذلك صح النهي عن العمل بالقياس بناء على تمامية مقدمات الانسداد في اقتضاء حجية الظن على الحكومة (فتلخص) : انه لاتنافي بين الأحكام الواقعية والتعبد بغير العلم ، ولا يلزم اجتماع المثلين في صورة الاصابة لأن التعبد حينئذ ينشأ عن ارادة الوجود من حيث اقامة الحجة على الحكم لا من حيث نفس الحكم كما لايلزم اجتماع الضدين في صورة الخطأ مع كون الواقع الزاميا فان التعبد في الحال المذكور وان كان حاكيا عن الترخيص والرضا في مخالفة الواقع إلا أن مثله لاينافي الارادة الواقعية بعد اختلاف الجهات ، وكيف كان فلا ريب في ترتب آثار الحجية الذاتية من المنجزية والعذرية على الحجج المجعولة فانها تكون منجزة للواقع في صورة الاصابة إذا كان الزاميا وعذرا في مخالفته في صورة الخطأ مع كونه كذلك ولو لم يكن الواقع الزاميا ترتب عليها الأمن من احتمال المخالفة على تقدير عدم مخالفتها عملا كما يترتب عليها الخوف من مخالفة الواقع على تقدير مخالفتها عملا . ثم ان موضوع التنجيز والعذر هو العلم بها كما سيأتي وترتب ذلك عليه ذاتي كترتبه على العلم بالواقع نفسه . نعم كما يعتبر في ترتب الأثرين المذكورين على العلم بالحكم كون الحكم صادرا بقصد حفظ الوجود من قبل جعله يعتبر في

الاصل فيما لا يُعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا يُحرز التعبد به واقعا عدم حجيته جزما بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجة عليه قطعاً فانها لاتكاد تترتب إلا على ما اتصف بالحجية فعلا ولا يكاد يكون الاتصاف بها الا إذا أحرز التعبد به وجعله طريقا متبعاً ضرورة أنه بدونه لايصح المؤاخذة على مخالفة التكليف

ترتب ذلك على العلم بها كون التعبد بقصد حفظ الوجود بجعل الحجة ، فلو لم يكن كذلك لم يترتب على العلم بها أثر ، ومن هنا يظهر أنه لامجال للبحث عن مناط المنجزية فى الحجج الشرعية وإطالة الكلام فيه فان المؤمنية والعذرية من آثار الترخيص بوجوده العلمي ، كما أن المنجزية من آثار الاهتمام بالواقع الموجب لاقامة الحجة عليه في حال الجهل بوجوده العلمي ، وظني أن ما ذكرنا كله واضح جدا بادنى تأمل فتأمل فان المقام به حقيق ومنه سبحانه نستمد العناية والتوفيق والحمد لله رب العالمين ﴿ قوله : الأصل فيما لايعلم اعتباره ﴾ المراد بالأصل فى المقام القاعدة لا الاصل المقابل للدليل ﴿ قوله : عدم حجيته جزما ﴾ الحجية صفة اعتبارية عبارة عن صلاحية الشيء للاحتجاج به فالحجة هو ما يصح ان يحتج به المولى على عبده فيقطع به عذره والعبد على مولاه فيكون به معذوراً ، ومن لوازمها التي لاتنفك عنها أمران ، المنجزية المنتزعة من حكم العقل بحسن العقاب على المخالفة ، والمؤمنية المنتزعة من حكمه بقبح العقاب ، ومن المعلوم أن الاثرين المذكورين يترتبان على العلم بالاعتبار عند المولى لا على الاعتبار الواقعي حينئذ فاذا شك في اعتبار شيء عند المولى لم يترتب عليه شيء من الأثرين المذكورين ، ومن هنا يكون مشكوك الاعتبار شرعاً مما ليس بحجة عقلا بحيث يعلم بعدم ترتب الاثرين المذكورين عليه أصلا ، فالحجية العقلية مما لا يمكن أن تكون مشكوكة ﴿ قوله : الآثار المرغوبة ﴾ يعني خصوص الاثرين فى قبال غيرهما مما يأتي بيانه ﴿ قوله : بالحجية فعلا ﴾ يعني الحجية العقلية ﴿ قوله : وجعله ﴾ معطوف على التعبد ﴿ قوله : بدونه ﴾ الضمير راجع الى الاحراز

بمجرد إصابته ولا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها ولا يكون مخالفته تجريا ولا يكون موافقته بما هي موافقته انقياداً وإن كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك اذا وقعت برجاء إصابته فمع الشك فى التعبد به يقطع بعدم حجيته وعدم ترتيب شيء من الآثار عليه للقطع بانتفاء الموضوع معه (ولعمري) هذا واضح لايحتاج الى مزيد بيان أو إقامة برهان . وأما صحة الالتزام بما أدى اليه من الأحكام وصحة نسبته اليه تعالى فليستا من آثارها ضرورة

﴿ قوله : بمجرد اصابته ﴾ يعني إذا كان الامر المعتبر واقعا مصيباً للواقع لايصح العقاب على مخالفة الواقع بمجرد كونه معتبراً واقعاً ومصيبا مالم يحرز اعتباره ﴿ قوله : ولا يكون عذرا ﴾ يعني إذا كان الامر المعتبر واقعا مخطئا للواقع لايصح ان يكون عذرا للعبد بحيث لايحسن عقابه مالم يحرز العبد كونه معتبراً ، والاولى ان يقول : لايصح ان يكون مؤمنا للعبد ، وإلا فيصلح ان يكون عذرا له واقعا مانعا من حسن عقابه بناء على كون المناط فى حسن العقاب مخالفة الواقع والطريق معا كما سيأتي إنشاء الله فتأمل ﴿ قوله : كذلك ﴾ يعني تكون انقياداً إلا انها حينئذ احتياط وهو من انواع الانقياد ﴿ قوله : واما صحة الالتزام ﴾ هذا شروع فى الايراد على شيخه العلامة (قده) حيث انه فى مقام بيان أن الاصل في مشكوك الاعتبار عدم الحجية استدل على حرمة التعبد بما لم يعلم اعتباره بالادلة الاربعة ، ثم ساق الادلة الى آخرها ، وحاصل الايراد : ان للحجية آثاراً منها لازمة وهي ماعرفت من المنجزية والمؤمنية ، ومنها غير لازمة وهي جواز الالتزام وجواز نسبة مؤدى الحجة اليه تعالى ، ومن المعلوم أن الاستدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم إنما يصح فى اللازم الاعم او المساوي لافي اللازم الاخص ، وحينئذ فالاستدلال على عدم الحجية بما دل على حرمة الالتزام وحرمة النسبة ليس جاريا على القاعدة ، ويمكن ان يناقش المصنف (ره) بان جواز النسبة وإن كان بينه وبين الحجية عموم من وجه لكنه لم يستدل الشيخ (ره) بعدمه

أن حجية الظن عملا — على تقرير الحكومة في حال الانسداد — لا يوجب صحتها فلو فرض صحتها شرعاً مع الشك في التعبد به لما كان يجدي في الحجية شيئاً مالم يترتب عليه ماذكر من آثارها ومعه لما كان يضر عدم صحتها أصلا كما أشرنا اليه آنفاً فبيان، عدم صحة الالتزام مع الشك في التعبد وعدم جواز الاسناد اليه تعالى غير مرتبط بالمقام فلا يكون الاستدلال عليه بهم كما أتعب به شيخنا العلامة — اعلى الله مقامه — نفسه الزكية بما أطنب من النقض والابرام فراجعه بما علقناه عليه وتأمل

على عدم الحجية ، واما جواز الالتزام فلما كان من الاحكام العقلية لا الشرعية وكان موضوعه مطلق الطريق الى الواقع فاذا انتفى عن مشكوك الاعتبار كان انتفاؤه دليلا على عدم كونه طريقا وحجة . نعم لو كان من الأحكام الشرعية جاز ان يكون ملحوظا لدليل الجعل وان لا يكون ، وعلى الثاني فلا يترتب مع فرض الحجية لكنه ليس كذلك بل هو حكم عقلي موضوعه مطلق الطريق الى الواقع ولو بلحاظ العمل ، واما الظن بناء على الانسداد فليس بحجة ولا يستند اليه تخويف أو تأمين بل التخويف مستند الى العلم الاجمالي والتأمين مستند الى ادلة رفع الحرج ونحوها غاية الأمر أن العقل يحكم بلزوم جعل المخالفة التي بها يرتفع الحرج في خصوص مظنون عدم التكليف من جهة قاعدة قبح ترجيح المرجوح كما سيأتي بيانه انشاء الله. هذا مضافا إلى أن الشيخ (ره) لم يظهر منه الاستدلال على عدم الحجية بما دل على حرمة التعبد بما لم يعلم اعتباره وإنما ظاهره تحرير اصالة حرمة التعبد بما لم يعلم التعبد به ، فليلحظ كلامه . نعم يرد عليه أن البحث في ذلك ليس من مقاصد الاصول بل هو بحث عن مسألة فرعية ، مضافا إلى أن جملة من الأدلة التي ساقها لاثبات حرمة التعبد إنما تدل على عدم جواز النسبة ، فلتلحظ أيضا ، ولا بد من التأمل ﴿ قوله : ان حجية الظن ﴾ قد عرفت الاشكال في حجيته ﴿ قوله : صحتها شرعا ﴾ قد عرفت أن صحة الالتزام ليست شرعية ﴿ قوله : لما كان يضر ﴾ قد عرفت انه محل تأمل ﴿ قوله : وعدم جواز ﴾

وقد انقدح بما ذكرنا أن الصواب فيما هو المهم في الباب ماذكرنا في تقرير الأصل فتدبر جيداً، اذا عرفت ذلك فاخرج موضوعا عن تحت هذا الأصل أوقيل بخروجه يذكر في ذيل فصول

فصل

لاشبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات مع القطع بعدم الردع عنها لوضوح عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الافادة لمرامه من كلامه كما هو واضح والظاهر أن سيرتهم على اتباعها من غير تقييد بافادتها للظن فعلا ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعاً ضرورة انه لامجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها بعدم إفادتها للظن بالوفاق ولا بوجود الظن بالخلاف . كما أن الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه ولذا لا يسمع اعتذار من لايقصد إفهامه اذا خالف ماتضمنه ظاهر كلام

قد عرفت أن الشيخ لم يتعرض له وان كان بعض ادلته تقتضيه ﴿ قوله : ماذكرنا فى تقرير ﴾ قد عرفت انه كذلك لانه المقصود للاصولي ؛ ولعل هذا هو مقصود المصنف (ره) من ايراده على شيخه وان كان بعيدا عن العبارة . فتأمل

فى حجية الظهور

﴿ قوله : في الجملة ﴾ هذا قيد لقوله : لاشبهة ، يعني أن نفي الشبهة في وجوب اتباع الظهور بنحو الموجبة الجزئية لا الكلية لما سيأتي من القول بعدم وجوب الاتباع لبعض افراد الظاهر ﴿ قوله : لاستقرار طريقة ﴾ هذا دليل وجوب اتباع الظاهر ، وحاصله سيرة العقلاء الممضاة من قبل الشارع قطعا إذ ليس له طريقة خاصة في افهام مقاصده ﴿ قوله : والظاهر ان سيرتهم ﴾ شروع في بيان عموم وجوب الاتباع لكل ظاهر من غير تفصيل بين ما كان موجبا للظن

المولى من تكليف يعمه او يخصه ويصح به الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج كما تشهد به صحة الشهادة بالاقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم إفهامه فضلا عما اذا لم يكن بصدد إفهامه . ولا فرق فى ذلك بين الكتاب المبين وأحاديث سيد المرسلين والأئمة الطاهرين وان ذهب بعض الاصحاب الى عدم حجية ظاهر الكتاب إما بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفته باهله ومن خوطب به كما يشهد به ماورد فى رد ع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به ، أو بدعوى أنه لأجل احتوائه على مضامين شامخة ومطالب غامضة عالية لايكاد تصل اليها أيدى أفكار أولى الأنظار غير الراسخين العالمين بتأويله كيف ولا يكاد يصل الى فهم كلمات الأوائل إلا الأوحدي من الافاضل ؟ فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان وما يكون وحكم

الفعلي وغيره — كما حكى عن بعض المتأخرين — فنفى حجية الظاهر اذا لم يكن ظن على خلافه ، أو بين ما كان على خلافه ظن فعلي وما لم يكن ، فلا يكون الاول حجة — كما هو محتمل القول المذكور — او بين من قصد إفهامه بالخطاب ومن لم يقصد فلا يكون الظهور حجة للثاني كما هو المحكي — عن صاحب القوانين — أوالتفصيل بين ظاهر الكتاب المجيد وغيره فلا يكون الاول حجة — كما هو المحكي عن الاخباريين — والوجه فى نفي هذه التفصيلات وعموم الحجية للجميع عموم دليل الحجية لاستقرار سيرة العقلاء على التمسك بالظهورات فى جميع الانواع من غير فرق ﴿ قوله : من تكليف ﴾ بيان لما في قوله: ماتضمنه ﴿ قوله : ويصح به ﴾ معطوف على قوله : لايسمع ، اي ولذا يصح . . . الخ ﴿ قوله : ماورد فى رد ع ابي حنيفة ﴾ ففي رواية شعيب بن أنس عن أبي عبدالله (ع): يا ابا حنيفة لقد ادعيت علما ويلك ماجعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب الذين انزل عليهم ، وفى رواية الشحام من قول أبي جعفر (ع) : ياقتادة ويحك انما يعرف القرآن من خوطب به ، وفى رواية ابن مسلم : ونحن نعلمه فليس يعلمه غيرنا ﴿ قوله : لاجل احتوائه ﴾ ففي رواية ابن الحجاج : ليس شيء ابعد عن

كل شيء أو بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر لا أقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه وإجماله ، أو بدعوى أنه وإن لم يكن منه ذاتا إلا أنه صار منه عرضاً للعلم الاجمالي بطروء التخصيص والتقييد والتجوز في غير واحد من ظواهره — كما هو الظاهر — أو بدعوى شمول الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي لحمل الكلام الظاهر في معنى على إرادة هذا المعنى ولا يخفى أن النزاع يختلف صغرويا وكبرويا بحسب الوجوه فبحسب غير الوجه الاخير والثالث يكون صغرويا وأما بحسبهما فالظاهر أنه كبروي ويكون المنع عن الظاهر إما لانه من المتشابه قطعاً أو احتمالا ، أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأي وكل هذه الدعاوى فاسدة (أما الاولى) فانما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته بداهة أن فيه مالا يختص به كما لايخفى . وردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به إنما هو لاجل الاستقلال في الفتوى بالرجوع اليه من دون مراجعة أهله لاعن الاستدلال بظاهره مطلقاً ولو مع الرجوع الى رواياتهم والفحص عما ينافيه والفتوى به مع اليأس عن الظفر به كيف وقد وقع في غير واحد من

عقول الرجال من القرآن ، وفي رواية ابن جابر : ولهذه العلة واشباهها لا يبلغ احد كنه معنى حقيقة تفسير كتاب الله تعالى الا نبيه او أوصياؤه ﴾ قوله : أو بدعوى شمول المتشابه ﴾ كما ادعاها السيد الصدر في شرح الوافية ﴿ قوله : للعلم الاجمالي بطروء ﴾ العلم الاجمالي لايوجب كون الظاهر من المتشابه عرضا بل يوجب كونه بحكم المتشابه من جهة اقتضائه سقوط أصالة الظهور عن الحجية كما هو الحال في كل علم اجمالي بين افراد محصورة فانه يوجب سقوط الاصول فيها على ما يأتي الاشارة الى ذلك في محله ﴾ قوله : كما هو الظاهر ﴾ قيد للعلم الاجمالي ﴾ قوله : صغرويا ﴾ يعني يكون النزاع في أنه ظاهر او ليس بظاهر ﴾ قوله : وكبرويا ﴾ يعني يكون النزاع في أن ظاهر القرآن بعد البناء على كونه ظاهراً هل يجب العمل به اولا؟ ﴾ قوله : يكون صغرويا ﴾ يعني ترجع دعوى الخصم الى عدم كونه ظاهراً ،

الروايات الارجاع الى الكتاب والاستدلال بغير واحد من آياته ؟ (وأما الثانية) فلأن احتواءه على المضامين العالية الغامضة لايمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للأحكام وحجيتها كما هو محل الكلام (واما الثالثة) فلامنع عن كون الظاهر من المتشابه فان الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل وليس بمتشابه ومجمل (واما الرابعة) فلان العلم إجمالا بطروء إرادة خلاف الظاهر إنما يوجب الاجمال فيما اذا لم ينحل بالظفر فى الروايات بموارد ارادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالاجمال — مع أن دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به غير بعيدة فتأمل جيداً (وأما الخامسة) فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير فانه كشف القناع ولا قناع للظاهر ولو سلم فليس من التفسير بالرأي إذ الظاهر أن المراد بالرأي هو الاعتبار الظني الذي لا اعتبار به وإنما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره

لكن قد عرفت أنه يشكل ذلك على الوجه الرابع إذ العلم الاجمالي لايرفع الظهور فتأمل ﴿ قوله : فيما اذا لم ينحل بالظفر ﴾ يعني العلم الاجمالي إنما يمنع من أصالة الظهور لو لم يكن ينحل بالعلم التفصيلي بالمخصصات والمقيدات أما اذا انحل بالعلم التفصيلي بذلك الحاصل من البحث والفحص فلايؤثر اثره ، لكن لايخفى أن هذا مبني على انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي اللاحق ، وهو محل الكلام والاشكال كما سيأتي بيانه فى محله انشاء الله ﴿ قوله : مع ان دعوى اختصاص ﴾ يعني أن العلم الاجمالي الحاصل ليس بوجود مخالفات الظواهر مطلقا بل بوجود مخالفات لو فحصنا عنها لعثرنا عليها ومثل هذا العلم الاجمالي إنما يمنع قبل الفحص اما بعده فان عثر على مايوجب مخالفة الظاهر كان من المعلوم بالاجمال وان لم يعثر عليه كان الظاهر معلوم الخروج تفصيلا عن أطراف الشبهة ، وحينئذ لا مانع من أصالة الظهور ﴿ قوله : غير بعيدة ﴾ بل لو كانت بعيدة فغاية الامر ان يكون هناك علمان اجماليان احدهما عام والآخر خاص وهما مقترنان ولا ريب فى انحلال الاول بالثاني مع الاقتران كما سيجيء فى محله ﴿ قوله : وإنما كان منه ﴾ يعني بل منه حمل . . . الخ

لرجحانه بنظره أو حمل المجمل على محتمله بمجرد مساعدته ذاك الاعتبار من دون السؤال عن الاوصياء وفى بعض الاخبار : إنما هلك الناس فى المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلا من عند أنفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الاوصياء فيعرفونهم . هذا ـ مع أنه لامحيص عن حمل هـذه الروايات الناهيـة عن التفسير به على ذلك ولو سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره ضرورة انه قضية التوفيق بينها وبين مادل على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين ، وما دل على التمسك والعمل بما به فيه ، وعرض الاخبار المتعارضة عليه ، ورد الشروط المخالفة له ، وغير ذلك مما لامحيص عن إرادة الارجاع الى ظواهره لاخصوص نصوصه ضرورة أن الآيات التي يمكن ان تكون مرجعـاً فى باب تعارض الروايات أو الشروط أو يمكن أن يتمسك بها ويُعمل بما فيها ليست إلا ظاهرة فى معانيها وليس فيها ما كان نصاً كما لايخفى (ودعوى) العلم الاجمالى بوقوع التحريف فيه بنحو إما باسقاط أو بتصحيف (وان كانت) غير بعيدة كما يشهد به بعض الاخبار ويساعده الاعتبار إلا أنه لايمنع عن حجية ظواهره

﴿قوله : ورد الشروط المخالفة﴾ مثل صحيح الحلبي : كل شرط خالف كتاب الله فهو مردود ونحوه كثير ﴿قوله : لامحيص عن ارادة﴾ يعني لامحيص عن كون المراد به الارجاع الى ظواهر ... الخ ﴿قوله : ودعوى العلم الاجمالي﴾ قال الفضل الطبرسي في مجمعه : فأما الزيادة فيه فمجمع على بطلانه ، واما النقصان فقد روى جماعة من اصحابنا وقوم من حشوية العامة أن في القرآن تغييراً ونقصانا والصحيح من مذهب اصحابنا خلافه وهو الذي نصره المرتضى قدس الله روحه ، واستوفى الكلام فيه غايـة الاستيفاء فى جواب المسائل الطرابلسيات ، وذكر فى مواضع : أن العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام والكتب المشهورة واشعار العرب المسطورة فان العناية اشتدت والدواعي توفرت على نقله

لعدم العلم بوقوع الخلل فيها بذلك أصلا ، ولو سلم فلا علم بوقوعه فى آيات الأحكام

وحراسته وبلغت الى حد لم يبلغه ماذكرناه لان القرآن معجز النبوة ومأخذ العلوم الشرعية والاحكام الدينية وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغايــة حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من إعرابه وقراءته وحروفه و آياته فكيف يجوز أن يكون مغيرا او منقوصا مع العناية الصادقة والضبط الشديد ؟ وقال ايضا : إن العلم بتفصيل القرآن وابعاضه فى صحة نقله كالعلم بجملته وجرى ذلك مجرى ماعلم ضرورة من الكتب المصنفة ككتاب سيبويه والمزني الى آخر مانقل من كلام السيد (ره) ؛ وقال الشيخ (ره) فى محكي تبيانه : أما الكلام فى زيادته ونقصانه — يعني القرآن — فمما لايليق به لان الزيادة فيه مجمع على بطلانها والنقصان منه فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه ، وهو الاليق بالصحيح من مذهبنا كما نصره المرتضى وهو الظاهر من الروايات ، غير انه رويت روايات كثيرة من جهة العامة والخاصة بنقصان كثير من آي القرآن ونقل شيء منه من موضع الى موضع لكن طريقها الآحاد التي لا توجب علماً ، فالاولى الاعراض عنهـا وترك التشاغل بها لانه يمكن تأويلها ولو صحت لما كان ذلك طعنا على ما هو موجود بين الدفتين فان ذلك معلوم صحته لا يعترضه أحد من الامة ولا يدفعه ، وروايانـا متناصرة بالحث على قراءته والتمسك بما فيه ورد ما يرد من اختلاف الاخبار في الفروع اليه وعرضها عليه .. الى آخر كلامه ، ومماذكره السيد (ره) يظهر لك الاشكال فيماذكره المصنف (ره) بقوله : ويساعد عليه الاعتبار ، كما ان مماذكره الشيخ (ره) فى آخر كلامه يظهر انه لايقدح العلم بالتحريف فى جواز التمسك بالكتاب المجيد إذ يكفي في حجيته حينئذ الاخبار الآمرة بالرجوع اليه الكاشفة عن كون التحريف لايقدح في ظواهره المثبتة للاحكام ولاحاجة الى الجواب بماذكره المصنف (ره) ﴿ قوله : لعدم العلم بوقوع ﴾ هذا الجواب الأول ، وحاصله : أن العـلم بالتحريف لا يوجب سقوط اصالة الظهور عن الحجية لعدم العلم بكون التحريف موجباً للخلل بالظواهر ﴿ قوله : ولو سلم فلا علم ﴾ هذا جواب ثان بعد تسليم الأول وحاصله : أن

والعلم بوقوعه فيها أو في غيرها من الآيات غير ضائر بحجية آياتها لعدم حجية ظاهر سائر الآيات والعلم الاجمالي بوقوع الخلل فى الظواهر إنما يمنع عن حجيتها إذا كانت كلها حجة والا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك كما لا يخفى فافهم (نعم) لو كان الخلل المحتمل فيه أو في غيره بما اتصل به لأخل بحجيته لعدم انعقاد ظهور له حينئذ وان انعقد له الظهور لو لا اتصاله (ثم) إن التحقيق أن الاختلاف فى القراءة

التحريف المعلوم وإن كان يوجب الخلل بظواهر الكتاب في الجملة إلا أنه لما كان بعض اطراف الشبهة خارجا عن محل الابتلاء لاحتمال كون الظواهر التي وردها الخلل ظواهر غير آيات الأحكام ، ولما كانت الظواهر المذكورة خارجة عن محل الابتلاء لم يكن العلم الاجمالي منجزاً ومانعاً من الرجوع الى الأصل فيما هو محل الابتلاء من ظواهر الآيات ﴿ قوله : عن ذلك ﴾ يعني عن كونه طرفا لعلم اجمالي بعض أطرافه خارج عن محل الابتلاء ﴿ قوله : فافهم ﴾ يمكن أن يكون اشارة الى الاشكال فى خروج ظواهر غير آيات الأحكام عن محل الابتلاء إذ يكفي في كونها محل الابتلاء كونها موضوعا لجواز الاعتماد عليها في الاخبار عن مضامينها الواقعية ، فحجية اصالة الظهور لا تختص بالاحكام الشرعية بل تكون أيضا بلحاظ جواز حكاية مضمون الظاهر واقعاً ، فلاحظ ﴿ قوله : نعم لو كان الخلل المحتمل ﴾ يعني ان الخلل الحاصل من التحريف (تارة) يمنع من انعقاد الظهور لظير القرائن المتصلة (وأخرى) يمنع عن العمل بالظهور لظير القرائن المنفصلة ، وهذا الذي ذكرناه انما هو لو كان المعلوم ثبوت التحريف بنحو يوجب الخلل بالنحو الثاني أما لو كان بنحو يوجب الخلل بالنحو الأول أمكن المنع من حجية الظواهر ، وذلك لأن العلم الاجمالي يوجب الشك فى انعقاد الظهور فيما هو محل الابتلاء ، ومع هذا الشك كيف يكون حجة لأن أصالة الظهور انما تجري بعد الفراغ عن أصل الظهور لا مع الشك فيه (وفيه) أن أصالة الظهور وان كانت كما ذكر إلا أن أصالة عدم القرينة لا مانع من جريانها حينئذ بالنسبة الى ما هو محل

بما يوجب الاختلاف في الظهور مثل (يطهرن) بالتشديد والتخفيف يوجب الاخلال بجواز التمسك والاستدلال لعدم احراز ما هو القرآن ولم يثبت تواتر القراءات

الابتلاء ، واذا جرت أوجبت ثبوت الظهور تعبداً فيكون موضوعا لاصالة الظهور وبعبارة أخرى : لا فرق بين نحوي التحريف المعلوم بالاجمال فكما أن العلم بالنحو الثاني لا يمنع من جريان اصالة الظهور فيما هو محل الابتلاء كذلك العلم بالنحو الأول لا يمنع من اجراء اصالة عدم القرينة . ثم انه يمكن دعوى انحلال العلم الاجمالي بالتحريف بالعلم الاجمالي بتحريف لو فحصنا عنه عثرنا عليه، فان هذا العلم لما كان مقارنا للعلم الاجمالي لم يكن اشكال في اقتضائه الانحلال على النحو المتقدم كما أشار اليه في الحاشية ﴿ قوله : بما يوجب الاختلاف ﴾ أما اذا لم يكن موجباً للاختلاف في الظهور فلا إشكال في جواز العمل به بعد البناء على حجية ظواهره للعلم بكونه قرآناً لتواتره ﴿ قوله : لعدم احراز ما هو القرآن ﴾ يعني فيكون العمل باحدى القراءات عملا بما لا يعلم كونه قرآناً وهو لا يجوز للشك في موضوع الحجية ﴿ قوله : ولم يثبت تواتر القراءات ﴾ الكلام في هذا المقام يقع في أمور « الاول » تواتر القراءات وعدمه ، المشهور — كما قيل — تواتر القراءات السبع وعن الشهيد الثاني في المقاصد العلية أن كلا من القراءات السبع من عند الله تعالى نزل به الروح الأمين على قلب سيد المرسلين — صلى الله عليه وآله الطاهرين تخفيفاً على الأمة وتهوينا على أهل هذه الملة ، ومثله المحكي عن غيره من علماء الامامية وغيرهم ، لكن ظاهر المحكي من كلام الشيخ في التبيان والطبرسي في مجمع البيان وغيرهما العدم وهو المصرح به في كلام جماعة من المتأخرين من أصحابنا وآخرين من غيرهم ، وعليه المعول ، ففي صحيح الفضيل لما قال له : ان الناس يقولون : ان القرآن نزل على سبعة أحرف، : كذب أعداء الله ولكنه نزل بحرف واحد من عند الواحد ، ونحوه غيره « الثاني » جواز الاستدلال بكل قراءة مطلقا أو من السبع فقد يتوهم بدعوى استفادته من نصوص الرجوع اليه كما تقدمت اليها الاشارة نظير استفادة جواز القراءة بكل قراءة من مثل قول الصادق

ولا جواز الاستدلال بها وان نسب الى المشهور تواترها لكنه مما لا أصل له وانما الثابت جواز القراءة بها ولا ملازمة بينهما كما لا يخفى ولو فرض جواز الاستدلال بها فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها بعد كون الاصل في تعارض الامارات هو (سقوطها) عن الحجية فى خصوص المؤدى بناء على اعتبارها من باب الطريقية

— عليه السلام — فى خبر سالم أبي سلمة : إقرأ كما يقرأ الناس ؛ ولكنه كما ترى ، للفرق بين لساني الدليلين وموردهما ، فلاحظ « الثالث » جواز معاملة كل واحد منها معاملة الخبر فى الاحكام من حيث الحجية واجراء قواعد التعارض وغير ذلك ، الظاهر ذلك لعموم الادلة ، ويشهد به أيضا خبر زرارة المروي عن كتاب فضل القرآن من الكافي عن أبي جعفر (ع) : إن القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ، وقريب منه خبره الآخر المروي عن كتاب التحريف والتنزيل للسياري بطرق متعددة بعضها صحيح وحينئذ فمع التعارض يرجع الى المرجحات ، ومع فقدها يتخير ؛ إلا أن يدعى انصراف أدلة الترجيح والتخيير عن القراءات وان كانت من قبيل الروايات ولاسيما وفى نصوص التخيير والترجيح مثل قوله : يأتي عنكم ، المختص بالرواية عن الائمة (ع) ؛ لكن هذا الاشكال ضعيف لمنع الانصراف والغاء العرف مثل هذه الخصوصيات ولاسيما بملاحظة التعليل لبعض المرجحات بمثل قوله : فان المشهور لا ريب فيه ، وخلو جملة من النصوص عن التخصيص ، فتأمل جيداً ﴿ قوله : ولا جواز الاستدلال ﴾ اشارة الى المقام الثاني ﴿ قوله : فلا وجه لملاحظة ﴾ يعني لو بنينا على جواز الاستدلال بالقراءة بما أنها قراءة ففي حال التعارض بين القراءات لا وجه للرجوع الى المرجحات السندية ومع التساوى يتخير كما هو الحكم في كل خبرين متعارضين لان ذلك كله خلاف الاصل فى المتعارضين لا يجوز ارتكابه الا بدليل ، والدليل الذي قام عليه يختص بالروايتين المتعارضتين فلا يشمل القراءتين ، بل المرجع في القراءتين المتعارضتين هو الاصل وهو التساقط والرجوع الى حجة أخرى من دليل

« والتخيير » بينها بناء على السببية مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الامارات فلا بد من الرجوع حينئذ الى الأصل أو العموم حسب اختلاف المقـــامات .

فصل

قد عرفت حجية ظهور الـكلام فى تعيين المرام فان أحرز بالقطع وأن المفهوم منه جزما بحسب متفاهم أهل العرف هو ذا فلا كلام

ثالث أو أصل بناء على الطريقية فى حجية الامارات ، واما بنـــاء على السببية والموضوعية فالاصل التخيير كما هو الحـكم في كل مقتضيين متزاحمين مع عدم المرجح ومعه يؤخذ بالراجح اقتضاء وتأثيراً كما لا يخفى ، ثم إنك عرفت أن هـذا يتم لو بني على جواز الاستدلال بكل قراءة من حيث كونها قراءة الذي هو محل الـكلام في الأمر الثاني ، واما لو بني على جواز الاستدلال بالقراءة باعتبار كون القارىء راويا للقرآن كان اجراء قواعد تعارض الروايتين فى محله على ما بيناه لـكنه ليس محط كلام المصنف « ره » ﴿ قوله : والتخيير ﴾ معطوف على سقوطها ﴿ قوله: بناء على السببية ﴾ سيجيء انشاء الله وجه ذلك في محله ﴿ قوله : في غـير الروايات ﴾ متعلق بسقوطها وما عطف عليه وهو التخيير وانما خصه بغير الروايات لأن الروايات المتعارضة يرجع فيها الى أحكام التعارض التي هي خلاف الأصل المذكور لاجل الدليل كما اشرنا اليه ﴿ قوله : الى الاصل ﴾ يعني الاصل العملي الجاري فى المسألة لو لا الامارات المتعارضة ﴿ قوله : حسب اختلاف ﴾ اذ المرجع في بعض المقامات العموم لوجوده وفي بعضها الاصل لفقـد العموم ﴿ قوله : فان أحرز بالقطع ﴾ اعلم أن الشك فى مراد المتكلم من الكلام (تارة) يكون للشك فى معناه لاجل الجهل بالموضوع له « وأخرى » لوجود ما يصلح لصرفـه « وثالثة » للشك فى وجود الصارف (ورابعة) لاحتمال تعمد ارادة خلاف

والا فان كان لأجل احتمال وجود قرينة فلا خلاف فى أن الاصل عدمها لكن الظاهر أنه معه يبنى على المعنى الذي لو لاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها كما لا يخفى فافهم

الظاهر ، والشك من الجهة الرابعة قد تقدم البحث عن حكمه فى الفصل المتقدم وبين فيه انه يبنى على الغاء احتمال تعمد خلاف الظاهر بل يحكم بارادة المتكلم للظاهر ، وهذا الفصل معقود لحكم الشك من الجهات الثلاث الباقية ﴿ قوله : فان كان لاجل ﴾ هذا تعرض لحكم الشك من الجهة الثالثة ، وحاصل ما ذكر : انه يبنى على عدم الاعتناء باحتمال وجود القرينة الصارفة فيحمل على المعنى الظاهر منه لو لا القرينة المحتملة ﴿ قوله : لكن الظاهر انه معه ﴾ يعني ربما يتوهم فى المقام أن أصالة عدم القرينة متقدم بحسب الرتبة على أصالة الظهور حيث أن أصالة الظهور انما تجرى فى رتبة متأخرة عن ثبوت الظهور ، والظهور مع الشك فى القرينة انما يحرز بواسطة أصالة عدم القرينة فتكون أصالة عدم القرينة متقدمة على أصالة الظهور بمرتبتين ، وهذا التوهم ساقط باعتقاد المصنف — رحمه الله — وان اصالة عدم القرينة ليس أصلا عقلائياً وظيفته اثبات الظهور بل هو راجع الى اصالة الظهور اذ ليس للعقلاء بناءان مترتبان كما توهم بل ليس لهم الا بناء واحد وهو حمل اللفظ على معناه سواء أحرز كونه ظاهراً أم شك في ذلك للشك في وجود القرينة الصارفة عنه ، وهذا منه على العكس مما يظهر من عبارة شيخه فى رسائله من ارجاع أصالة الحقيقة وأصالة العموم واصالة الاطلاق التي هي انواع لاصالة الظهور الى اصالة عدم القرينة ، لكن الظاهر أن ما ذكراه معا خلاف الارتكاز العقلائي إذ المرتكز فى أذهان العقلاء ان لهم شكين مترتبين أحدهما الشك فيما هو ظاهر الكلام ، والثاني الشك فى ارادة ذلك الظاهر والاصول الجارية عندهم ايضا مترتبة بعضها جار فى الاول وهو أصالة عدم القرينة ، وبعضها جار فى الثاني وهو اصالة الظهور بانواعه المتنوعة حسب اختلاف المقامات من اصالة الحقيقة واخواتها ، والتأمل فى ترتب الشكين المذكورين مما يرتفع بمزيد التأمل وترتب الاصول تابع

وان كان لاحتمال قرينية الموجود فهو وان لم يكن مجالا للاشكال — بناء على حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد — إلا أن الظاهر أن يُعامل معه معاملة المجمل . وإن كان لأجل الشك فيما هو الموضوع له لغة أو المفهوم منه عرفا فالاصل يقتضي عدم حجية الظن فيه فانه ظن في أنه ظاهر ولا دليل إلا على حجية الظواهر . نعم نُسب الى المشهور حجية قول اللغوي بالخصوص فى تعيين الاوضاع واستدل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك حيث لا يزالون يستشهدون بقوله فى مقام الاحتجاج بلا إنكار من أحد ولو مع المخاصمة واللجاج . وعن بعض دعوى الإجماع على ذلك وفيه أن الاتفاق لو سلم اتفاقه فغير مفيد

لترتب موضوعاتها ، ومجرد الاشتراك فى النتيجة حيث أن المقصود من كل من النوعين الحمل على المعنى الخاص لا يصحح ارجاعها الى نوع واحد فلاحظ ، ولعله الى هذا أشار بقوله : فافهم ﴿ قوله : وان كان لاحتمال ﴾ هذا تعرض لحكم الشك في المراد من الجهة الثانية ، وحاصل حكمه : أنه إن بنينا على أن اصالة الحقيقة حجة تعبداً كان اللازم الحمل على المعنى الحقيقي وعدم الاعتناء باحتمال قرينية الموجود وإن بنينا على انها حجة من باب الظهور أي لانها فرد من أصالة الظهور كان اللازم الحكم بالاجمال والتوقف ، وذلك لان أصالة الظهور إنما تجري في ظرف الظهور ووجود ما يصلح للقرينية مانع من انعقاد الظهور للكلام . قوله : الا ان الظاهر أن ﴿ لان الظاهر كون أصالة الحقيقة حجة من باب الظهور ، وهذا يؤيد ماتقدم من ترتب الاصول ﴿ قوله : وان كان لاجل الشك ﴾ هذا شروع في تحقيق حكم الشك من الجهة الاولى ﴿ قوله : باتفاق العلماء ﴾ المراد به الاجماع العملي المعبر عنه بالسيرة بخلاف الاجماع الآتي بيانه فانه إجماع قولي بمعنى صدور الفتوى من جميع العلماء ﴿ قوله : لو سلم اتفاقه ﴾ اي لو سلم وجوده من باب الاتفاق ﴿ قوله : فغير مفيد ﴾ لأن حجية مثله تتوقف على الامضاء من قبل الشارع وهو غير معلوم كيف ومن مقدمات اثبات الامضاء ثبوت السيرة فى زمن المعصوم (ع) وهو

مع أن المتيقن منه هو الرجوع اليه مع اجتماع شرايط الشهادة من العدد والعدالة ، والاجماع المحصّل غير حاصل ، والمنقول منه غير مقبول خصوصاً في مثل المسألة مما احتمل قريباً أن يكون وجه ذهاب الجل لو لا الكل هو اعتقاد أنه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع الى أهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها والمتيقن من ذلك إنما هو فيما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق والاطمينان ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالاوضاع

في المقام غير ثابت اوثابت العدم؟ ﴿ قوله : مع أن المتيقن ﴾ هذه الدعوى لاينبغي ان تذكر الا بقصد تكثير السواد كما لا يخفى بادنى ملاحظة ، كيف والشروط المذكورة للعدالة إنما هي شروط شرعية تعبدية ليس لها عند العقلاء عين ولا أثر؟ مع انها مفقودة غالبا كما هو ظاهر ﴿ قوله : غير مقبول ﴾ لما سيأتي انشاء الله تعالى ﴿ قوله : مما احتمل قريبا ﴾ لكن هذا الاحتمال لايختص قدحه في الاجماع المنقول بل يجري في المحصّل أيضا لانه راجع الى ان العلم يستند المجمعين مانع من اعتبار إجماعهم فلا وجه لتخصيصه بالمنقول ، مع انه لا يتم على طريقة اللطف كما يأتي في مبحث الاجماع ﴿ قوله : من الرجوع ﴾ يعني ان بناء العقلاء على الرجوع في كل صنعة الى أهل الخبرة بها فيكون الرجوع الى قول اللغوي من باب الرجوع الى أهل الخبرة ، ولو تم هذا البناء من العقلاء كان حجة لتمامية مقدمات الامضاء فيه لثبوته في جميع الاعصار حتى عصر المعصومين (ع) وبذلك افترق عن بنائهم على العمل باقوال اللغويين الذي عرفت انه لادليل على حجيته لعدم تمامية مقدمات الامضاء فيه الا ان في كون اللغوي من أهل الخبرة تأملا أو منعا كما سيأتي في آخر البحث ﴿ قوله : يوجب الوثوق والاطمئنان ﴾ ينبغي ان يكون المراد بهما النوعيين لاالشخصيين إذ هو الذي استقر عليه بناء العقلاء لو كان كما هو الظاهر ﴿ قوله : ولا يكاد يحصل من قول ﴾ إنكار حصول الوثوق الشخصي فضلا عن النوعي من قول اللغوي يحتاج الى مؤونة مثل مؤونة

بل لا يكون اللغوي من أهل خبرة ذلك بل انما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال بداهة أن همه ضبط موارده لا تعيين أن أيا منها كان اللفظ فيه حقيقة أو مجازاً ؟ والا لوضعوا لذلك علامة وليس ذكره أولا علامة كون اللفظ حقيقة فيه للانتقاض بالمشترك وكون موارد الحاجة الى قول اللغوي أكثر من أن يحصى لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه وان كان المعنى معلوماً في الجملة لا يوجب اعتبار قوله

الاثبات ، كيف وحصول الوثوق الشخصي فضلا عن النوعي كثير جداً ؟ نعم كثيرا مالا يحصل ذلك ايضا فلا يصح الانكار مطلقا كما لا يصح الاثبات كذلك ﴿ قوله : بل لا يكون اللغوي ﴾ هذا في الاشكال كما قبله لا يسلم الا في الجملة وليس أهل اللغة الا من أهل اللسان مع زيادة التبحر والتضلع والاحاطة ، وكيف يصح دعوى أن أهل اللسان ليسوا من أهل الخبرة بمعاني لغتهم ﴿ قوله : بل انما هو من أهل ﴾ هذا مسلم في جملة من الألفاظ المستعملة في المعاني المتكثرة المتناسبة لا مطلقاً ، وفي بعض اللغويين لا كلهم ، فانظر الى فقه اللغة ونحوه تعرف صدق ما قلنا ﴿ قوله : وكون موارد الحاجة ﴾ هذا وجه آخر للاستدلال على حجية قول اللغوي ، وحاصله التمسك بمقدمات دليل الانسداد في خصوص معرفة الاوضاع فيقال : لو بني على الاقتصار على العلم في اللغات ولم يرجع الى قول أهل اللغة لزم التوقف في اكثر المقامات لقلة الموارد التي يحصل فيها العلم ، وذلك يفضي الى العسر والحرج فدليل نفي العسر والحرج يقتضي جواز الرجوع اليهم ، ﴿ قوله : لا يوجب اعتبار ﴾ هذا خبر لكون وجواب عنه وتوضيحه : أن مجرد انسداد باب العلم باللغة لا يكفي في جواز الأخذ بالظن فيها ، كما أن مجرد انسداد باب العلم بالاحكام لا يكفي في جواز العمل به بل لا بد من انضمام مقدمات أخر مثل أن العمل بالاحتياط موجب لاختلال النظام أو الحرج المنفي في الشريعة المقدسة والعمل بالبراءة موجب للخروج عن الدين أو المخالفة القطعية كما سيأتي

ما دام انفتاح باب العلم بالأحكام كما لا يخفى ومع الانسداد كان قوله معتبراً اذا أفاد الظن من باب حجية مطلق الظن وان فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد « نعم » لو كان هناك دليل على اعتباره لا يبعد أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجباً له على نحو الحكمة لا العلة « لا يقال » : على هـذا لا فائدة في الرجوع الى اللغة « فانه يقال » : مع هذا لا يكاد تخفى الفائدة في المراجعة اليها فانه ربما يوجب القطع

بيان ذلك في محله وحينئذ فان كان الأخذ بالاحتياط والبراءة عند انسداد باب العلم باللغة مما يترتب عليه المحذوران المذكوران فقد تمت مقدمات الانسداد في الأحكام وجاز الاخذ بكل ظن بالحكم سواء أكان ناشئاً من الظن باللغة من قول اللغوي أم من غيره أم من الظن بغير اللغة ايضا ، ولا وجه لدعوى حجية قول اللغوي بالخصوص، وان لم يترتب عليه المحذوران امتنع الاعتماد على قول اللغوي فضلا عن غيره ووجب الاحتياط ﴿ قوله : ما دام انفتاح ﴾ يعني بان لا تتم مقدمات الانسداد في الاحكام ﴿ قوله : ومع الانسداد ﴾ يعني مع تمامية مقدمات الانسداد في الاحكام ﴿ قوله : وان فرض انفتاح ﴾ فعلى هذا لا يكون انسداد باب العلم باللغة منشأ لجواز العمل على الظن ولا يناط به لا وجوداً ولا عدماً ، نعم لو دل دليل على حجية قول اللغوي بالخصوص لا يبعد أن يكون الانسداد حكمة للحكم بمعنى كونه علة لتشريعه وجعل الحجية ولو في غير مورد الانسداد لا على أن يكون علة بحيث لا يكون قوله حجة مع امكان العلم في المورد ، والوجه فيه أن كونه علة ينافي اطلاق دليله المقتضي للحجية حتى في المورد الذي يمكن فيه العلم ، نعم لو كان دليل الحجية مختصا بحال الانسداد أمكن أن يكون علة لا حكمة . ﴿ قوله : ربما يوجب القطع ﴾ قد يتوهم أن هذا ينافي ما قدمه من عدم حصول الوثوق من قول اللغوي ولكنه في غير محله إذ لا منافاة بين حصول القطع من مراجعة كتب اللغة ولو بملاحظة موارد الاستعمال المذكورة فيها ،

بالمعنى وربما يوجب القطع بان اللفظ فى المورد ظاهر فى معنى بعد الظفر به وبغيره في اللغة وان لم يقطع بانه حقيقة فيه أو مجاز كما اتفق كثيرا وهو يكفي في الفتوى ﴿ فصل ﴾ الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص من جهة أنه من أفراده من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص فلا بد فى اعتباره من شمول أدلة اعتباره له بعمومها أو إطلاقها وتحقيق القول فيه يستدعي رسم أمور « الأول » أن وجه اعتبار الاجماع هو القطع برأي الامام « ع » ومستند القطع به لحاكيه — على ما يظهر من كلماتهم — هو علمه بدخوله « ع » في المجمعين شخصاً ولم يعرف عيناً

﴿ قوله : بالمعنى ﴾ يعني المعنى الحقيقي قوله : فى معنى ﴾ يعني وان لم يكن معنى حقيقياً « ثم ان » أقوى ما يستدل به على حجية قول اللغوي هـو ما دل على حجية خبر الثقة فى الاحكام « ودعوى » أن خبر اللغوي ليس متعرضاً للحكم لانه من الخبر عن الموضوع « فاسدة » لان المراد من الخبر فى الاحكام كل خبر ينتهي الى خبر عن الحكم ولو بالالتزام ، ولذلك ترى الفقهاء لا يتوقفون فى العمل بخبر ابن مسلم لو اخبر بانه دخلنا على المعصوم في يوم الجمعة فقال : هذا يوم عيد ، أو انتهينا الى مكان كذا فقال : هذا مكان يجب على من مر به الاحرام أو الوقوف ، أو سأله رجل فقال : كذا ، حيث يفتون بان الجمعة يوم عيد ووادي العقيق أو عرفات يجب الاحرام منه والوقوف فيه ، أو أنه يجب على الرجل كذا وليس المستند لهم الا خبر ابن مسلم عن الموضوعات الخارجية وهو كون اليوم يوم جمعة والمكان وادى العقيق أو عرفات والسائل رجل لا امرأة ، فاذا جاز الاعتماد على خبر ابن مسلم فى الموضوعات المذكورة لانه ثقة لم لا يجوز الاعتماد على الجوهري فيما لانه ثقة ؟ وما الفرق ؟ وهل يصح لاحد فيما لو اخبر ابن مسلم انه (ع) جاء الى مكان فقال : يجب على من دخله الغسل بالماء القراح ، ان يدعي انه يرجع الى ابن مسلم فى تعيين ذلك المكان وانه مسجد الكوفة ولا يعتمد على الجوهري لو اخبر عن الماء القراح انه الماء الخالص عن الخليط ، وكيف لا يتوقف فى شمول أدلة الحجية

أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه « ع » عقلا من باب اللطف أو عادة أو اتفاقا من

لخبر ابن مسلم عن مثل هذه الموضوعات ولا يعتمد على اللغوي في بيان معنى اللفظ والمتتبع فى الاخبار يعثر على ما لا يحصى كثرة من الاخبار المتعرض فيها لبيان بعض الموضوعات المجملة واعتماد الفقهاء عليها فى تفسيرها . نعم قد يفرق بان خبر اللغوي عن حدس لا حس كخبر ابن مسلم ، وفيه المنع من مثل هذا الفرق حينئذ والحدس القريب من الحس لا باس بالاعتماد عليه ، ولذا بنوا على قبول الخبر المنقول بالمعنى مع انه مما نحن فيه كما هوظاهر ، ومما ذكرنا يظهر أنه يجوز الاعتماد على خبر الثقة في كل ما ينتهي الى الحكم الكلي مثل الخبر عن عدالة الراوي وضبطه ووثاقته وموته وغير ذلك مما يرجع الى الاخبار عن الحكم الكلي ، ومثله الاخبار عن عدالة المجتهد واجتهاده وأعلميته أو نحو ذلك من شرائط الرجوع اليه وان لم يجز الاعتماد عليه فى جواز الائتمام به وتسليم أموال القاصرين اليه وغير ذلك مما لا ينتهي الى الحكم الكلي بل يترتب عليه حكم جزئي ، واما ما تقدم من المصنف (ره) من كون الرجوع الى اللغوي من باب الرجوع الى أهل الخبرة فقد عرفت أنه محل تأمل أو منع كيف واللغوي كسائر من يطلع على الامور الخارجية ذوات الآثار الظاهرة فان اطفال أهل اللسان ومجانينهم يعلمون بلغتهم ولا يصح أن يقال إنهم من أهل الخبرة ، فالعلم باللغة ليس مما يوجب كون صاحبه من أهل الخبرة بل يتوقف صدق ذلك على كون العلم حاصلا من المقدمات الحدسية البعيدة عن الاحساس . نعم ربما يكون جملة من المفاهيم مما يصعب تمييز تطبيقها الحقيقي عن المجازي فى بعض الموارد ، بل لعله يوجد ذلك في اكثر المفاهيم فان مفهوم الماء — مع أنه من أوضح المفاهيم العرفية — يشك في انطباقه على بعض الافراد كالمخلوط بما يساوي ربعه من التراب لعدم الاحاطة بتمام خصوصيات المفهوم ، وحينئذ فيصعب على الكامل التمييز فضلا عن غيره ويكون اللغوي فى مثل ذلك معدوداً من أهل الخبرة لاحتياجه الى مقدمات بعيدة في مقام الاستنباط ، فتأمل جيداً والله سبحانه هو العالم ﴿ قوله : أوقطعه ﴾ الضمير فيه راجع الى الناقل للاجماع وفى

جهة حدس رأيه — عليه السلام — وإن لم تكن ملازمة بينهما عقلا ولا عادة كما هو طريقة المتأخرين في دعوى الاجماع حيث انهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلية ولا الملازمة العادية غالباً وعدم العلم بدخول جنابه « ع » في المجمعين عادة يحكون الاجماع كثيراً . كما انه يظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بانه معلوم النسب انه استند فى دعوى الاجماع الى العلم بدخوله « ع » وممن اعتذر عنه بانقراض عصره انه استند الى قاعدة اللطف . هـــذا مضافا الى تصريحاتهم بذلك على ما يشهد به مراجعة كلماتهم وربما يتفق لبعض الاوحدي وجه آخر من تشرفه برؤيته « ع » وأخذه الفتوى من جنابه ، وإنما لم ينقل عنه بل يحكي الاجماع لبعض دواعي الاخفاء « الأمر الثاني » أنه لا يخفى اختلاف نقل الاجماع (فتارة) ينقل رأيه « ع » في ضمن نقله حدساً كما هو الغالب ، أو حساً وهو نادر جداً (وأخـرى) لا ينقل الا ما هو السبب عند ناقله عقلا أو عادة أو اتفاقا

(يحكيه) راجع الى الاجماع وفي (رأيه) راجع الى الامام « ع » ﴿ قوله: كما هو ﴾ الضمير راجع الى الاستلزام الاتفاقي ﴿ قوله : انه استند في ﴾ فان العلم بالنسب إنما لا يقدح في العلم الاجمالي والا فمعلوم النسب خروجه قادح في الملازمة بانواعها ﴿ قوله : انه استند الى ﴾ فانه يكفي فى اقتضاء القاعدة لاستكشاف رأيه — عليه السلام — اجتماع أهل عصر واحد ويمنع من حصول العلم الاجمالي بدخوله فى المجمعين أو ثبوت الملازمة العادية أو الاتفاقية خروجه ولو فى عصر منقرض كما هو ظاهر ﴿ قوله : فى ضمن نقله حدسا ﴾ بان يراد من الاجماع اجماع جميع العلماء حتى الامام « ع » فانه سيدهم ويكون رأيه منقولا عن حدس ورأي غيره منقول حسا أو حدسا ﴿ قوله : كما هو الغالب ﴾ يعني الغالب في نقل رأي الامام مقابل النادر وهو نقله عن حس لا الغالب فى نقل الاجماع اذ هو أول الكلام فتـــأمل ،

واختلاف الفاظ النقل أيضاً صراحة وظهوراً وإجمالا في ذلك أي في أنه نقل السبب أو نقل السبب والمسبب « الأمر الثالث » أنه لا إشكال في حجية الاجماع المنقول بادلة حجية الخبر اذا كان نقله متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حس لو لم نقل بان نقله كذلك في زمان الغيبة موهون جداً ، وكذا اذا لم يكن متضمناً له بل كان ممحضاً لنقل السبب عن حس إلا انه كان سبباً بنظر المنقول اليه أيضاً عقلا أو عادة أو اتفاقا فيعامل حينئذ مع المنقول معاملة المحصَّل في الالتزام بمسبَّبه باحكامه وآثاره وأما اذا كان نقله للمسبَّب لا عن حس بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول اليه ففيه اشكال أظهره عدم نهوض تلك الأدلة على حجيته إذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك كما أن المنصرف من الآيات والروايات على تقدير

﴿ قوله : واختلاف الفاظ ﴾ معطوف على اختلاف نقل الاجماع ﴿ قوله : موهون جداً ﴾ لعدم الوثوق بصدق الناقل لو لم يكن الوثوق بخطئه ﴿ قوله : متضمناً له ﴾ يعني لرأي الامام « ع » ﴿ قوله : لنقل السبب ﴾ اي نقل رأي غير الامام وتسميته سبباً بلحاظ مقام الاثبات أي كون العلم به سبباً للعلم برأي الامام ، وأما بلحاظ مقام الثبوت فالأنسب أن يكون رأي غيره مسبباً عن رأيه ﴿ قوله : فيعامل حينئذ مع ﴾ سيأتي انشاء الله أنه لا فرق في إثبات الخبر كسائر الامارات بين المدلول المطابقي والتضمني والالتزامي ؛ وبين اللازم العقلي والعادي والاتفاقي لأنه كما يكشف عن المدلول المطابقي . يكشف عن جميع المداليل المذكورة فاذا كان دليل الحجية مطلقاً دل على حجيته في الجميع ﴿ قوله : الناقل بوجه ﴾ سواء أكان الوجه عقلياً أم عاديا أم اتفاقياً ﴿ قوله : أظهره عدم نهوض ﴾ يعني أن أدلة الحجية للخبر لا تشمل الخبر عن حدس بل قد يدعى دخوله في معقد الاجماع على عدم حجية رأي المجتهد بالنسبة الى مجتهد غيره إذ لا فرق بين نقله لرأي المعصوم معتمداً على قاعدة اللطف أو الملازمة بين الحكم العقلي والشرعي أو قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت العمل أوغيرها من القواعد التي تقع

دلالتهما ذلك خصوصاً فيما اذا رأى المنقول اليه خطأ الناقل فى اعتقاد الملازمة . هذا فيما انكشف الحال وأما فيما اشتبه فلا يبعد أن يقال بالاعتبار فان عمدة أدلة حجية الأخبار هو بناء العقلاء وهم كما يعملون بخبر الثقة اذا علم انه عن حس يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس حيث أنه ليس بناؤهم اذا أخبروا بشيء على التوقف والتفتيش عن أنه عن حدس أو حس بل العمل على طبقه والجري على وفقه بدون ذلك . نعم لا يبعد أن يكون بناؤهم على ذلك فيما لا يكون هناك امارة على الحدس أو اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة . هذا لكن الاجماعات المنقولة فى ألسنة الأصحاب غالباً مبنية على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلا فلا اعتبار لها ما لم ينكشف ان نقل المسبّب كان مستنداً الى الحس فلا بد في الاجماعات المنقولة بالفاظها المختلفة من استظهار مقدار دلالة الفاظها ولو بملاحظة حال الناقل وخصوص موضع النقل

فى طريق استنباط الاحكام والتفصيل بلا فاصل ﴿ قوله : دلالتهما ذلك ﴾ أي غير ذلك أي ما كان عن حس ﴿ قوله : فان عمدة أدلة حجية ﴾ بل لو كان المستند فيها الآيات والروايات وكانت منصرفة الى خصوص الخبر عن حس جاز الاعتماد مع الشك لبناء العقلاء على كون الخبر عن حس مع الشك في كونه كذلك فلا فرق في بنائهم على ذلك بين كون دليل الحجية الآيات والروايات أو نفس بناء العقلاء فتأمل ﴿ قوله : يعملون به فيما يحتمل ﴾ وإن لم يكن ظهور شخصي في كونه عن حس ، ويشهد له عدم صحة الاحتجاج عند ترك العمل بالخبر باحتمال كونه عن حدس فلاحظ ﴿ قوله : حال الناقل ﴾ بملاحظة كونه من أهل التبحر والاطلاع والتثبت في النقل وانه لا يعتمد على ظاهر كلمات مشايخه في نقل الاجماع أو على بعض الوجوه التي يراها طريقاً الى فتوى الاصحاب في المسألة ، ولا يبعد أن يكون الجامع لمثل هذه الصفات جماعة من المتأخرين كالفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني واضرابهم من المتبحرين المتثبتين قدس الله أرواحهم ﴿ قوله : وخصوص موضع النقل ﴾ بملاحظة كونه محرراً في كتب الاصحاب أو مهملا في اكثرها

فيؤخذ بذاك المقدار ويعامل معه كأنه المحصل فان كان بمقدار تمام السبب والا فلا يجدي ما لم يضم اليه مما حصله أو نقل له من سائر الاقوال أو سائر الامارات بانه تم فافهم ﴿ فتلخص ﴾ بما ذكرنا أن الاجماع المنقول بخبر الواحد من جهة حكايته رأي الامام « ع » بالتضمن أو الالتزام كخبر الواحد فى الاعتبار إذا كان من نقل اليه ممن يرى الملازمة بين رأيه « ع » وما نقله من الأقوال بنحو الجملة والاجمال وتعمه أدلة اعتباره وينقسم باقسامه ويشاركه فى أحكامه وإلا لم يكن مثله فى الاعتبار من جهة الحكاية وأما من جهة نقل السبب فهو فى الاعتبار بالنسبة الى مقدار من الاقوال التي نقلت اليه على الاجمال بالفاظ نقل الاجماع مثل ما اذا نقلت على التفصيل فلو ضم اليه مما حصله أو نقل له من أقوال السائرين أو سائر الامارات مقدار كان المجموع منه وما نقل بلفظ الاجماع بمقدار السبب التام كان المجموع كالمحصل ويكون حاله كما اذا كان كله منقولا ولا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما اذا كان المخبر به تمامه أو ما له دخل فيه وبه قوامه كما يشهد به حجيته بلا ريب فى تعيين حال السائل وخصوصية القضية الواقعة المسؤول عنها وغير ذلك مما له دخل في تعيين مرامه — عليه السلام — من كلامه . وينبغي التنبيه على أمور (الأول) أنه قد مر أن مبنى دعوى الاجماع غالباً هو اعتقاد الملازمة عقلا

﴿ قوله : تمام السبب ﴾ بان كان المقدار المنقول ملازما لرأي المعصوم بحيث يلزم من العلم به العلم به والا فلا يجدي النقل ما لم ينضم الى المنقول ما لو انضم اليه لكان العلم بها موجباً للعلم برأي المعصوم ﴿ قوله : اذا كان من نقل ﴾ قدعرفت أن أدلة الحجية بعد ما كانت لا تصلح لاثبات حجية الخبر عن حدس فلا وجه للالتزام بحجية الاجماع المنقول من حيث حكاية رأي المعصوم حتى عند من يرى الملازمة بل ليس الحجة الا نفس حكاية السبب الكاشفة عن ثبوت المسبب عند المحكى له من جهة بنائه على الملازمة لا حكاية نفس المسبب ولو عند من يرى الملازمة كما هو ظاهر، وعبارة المتن لا تخلو من ابهام ﴿ قوله : ولا تفاوت في اعتبار الخبر ﴾

لقاعدة اللطف وهي باطلة ،اواتفاقا بحدس رايه (ع) من فتوى جماعة وهي غالباً غير مسلمة وأما كون المبنى العلم بدخول الامام بشخصه في الجماعة أو العلم برأيه للاطلاع بما يلازمه عادة من الفتاوى فقليل جداً في الاجماعات المتداولة فى ألسنة الاصحاب كما لا يخفى بل لا يكاد يتفق العلم بدخوله — عليه السلام — على نحو الاجمال في الجماعة فى زمان الغيبة وان احتمل تشرف بعض الاوحدي بخدمته ومعرفته أحيانا فلا يكاد يجدي نقل الاجماع إلا من باب نقل السبب بالمقدار الذي أحرز

يريد أن يدفع اشكالا يرد على حجية الاجماع المنقول اذا لم يكن حاكياً لتمام السبب ؛ وحاصله : أن بعض السبب إذا كان لا يترتب عليه الاثر وانما يترتب على التمام امتنع أن تشمله أدلة الحجية لأنه لا بد من الأثر المصحح للتعبد كما لا يخفى وحاصل الدفع : أنه يكفي في الأثر المصحح للتعبد الأثر الضمني اذ لا ريب في حجية قول كل واحد من جزئي البينة مع أن الأثر لا يترتب إلا على تمام الخبرين ومجموعهما فكذا في المقام ، ويشهد له ايضاً ما ذكره من حجية الخبر الحاكي لبعض الخصوصيات التي لها دخل في الحكم مثل خصوصية السائل والزمان والمكان وغيرها مع أنها لا يترتب عليها تمام الأثر بالضرورة ﴿ قوله : لقاعدة اللطف ﴾ وهي التى اعتمدها الشيخ (ره) في حجية الاجماع ، وحاصلها : أنه إذا أجمعت العلماء على رأي لابد أن يكون موافقا لرأي المعصوم (ع) لأنه يجب لطفاً عليه الظهور أو إظهار من يبين الحق فى تلك المسألة فلو كان العلماء على خلاف رأيه عليه السلام لردعهم وبين لهم الحق ﴿ قوله : وهي باطلة ﴾ إذ لا دليل عليها من شرع أو عقل ، أما الاول فظاهر ، وأما الثاني فلعدم حكم العقل بوجوب ذلك على الامام كما عن السيد المرتضى فقد قال في محكي كلامه : أنه يجوز ان يكون الحق فيما عند الامام (ع) والاقوال الأخر تكون كلها باطلة ولا يجب عليه الظهور لانا إذا كنا نحن السبب في استتاره فكلما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه من الأحكام نكون قد اوتينا من قبل نفوسنا ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وأدى الينا الحق الذي عنده

من لفظه بما اكتنف به من حال أو مقال و يعامل معه معاملة المحصل (الثانى) أنه لايخفى أن الاجماعات المنقولة اذا تعارض اثنان منها أو اكثر فلا يكون التعارض إلا بحسب المسبب وأما بحسب السبب فلا تعارض فى البين لاحتمال صدق الكل لكن نقل الفتاوى على الاجمال بلفظ الاجماع حينئذ لايصلح لان يكون سبباً ولا جزء سبب لثبوت الخلاف فيها الا اذا كان في أحد المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول اليه برأيه عليه السلام لو اطلع عليها ولو مع اطلاعه على الخلاف ، وهو وان لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى على اختلافها مفصلا ببعيد إلا أنه مع عدم الاطلاع عليها الا مجملا بعيد

انتهى . قال الشيخ (ره) في العدة بعد نقل هذا الكلام : وهذا عندي غير صحيح لانه يؤدي الى انه لايصح الاحتجاج باجماع الطائفة أصلا لانا لانعلم بدخول الامام (ع) الا بالاعتبار الذي بيناه فمتى جوزنا انفراده (ع) بالقول ولا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع ... الخ ، وما ذكره الشيخ (ره) من الوجه كما ترى ، ومثله ما اشار اليه في كلامه الذي يرجع الى أنه لو لم يجب عليه الظهور لم يحسن التكليف ، فان ذلك لو تم لاقتضى وجوب اظهار الحق لكل احدمن الامة وهو كما ترى ايضا فانه قريب من بعض شبهات التصويب ، فلاحظ وتأمل ﴿ قوله : من لفظه ﴾ الضمير راجع الى النقل ﴿ قوله : بما اكتنف ﴾ الباء بمعنى مع يعني ان نقل الاجماع حينئذ يكون اجداؤه من حيث كونه نقلا للسبب فلا بد حينئذ من ملاحظة ظاهر النقل ولو من جهة القرائن المكتنفة به حالية أومقالية ، فان كان ظاهرا فيما يوجب العلم به العلم برأي المعصوم كان حجة على رأي المعصوم ويكتفى به وإن لم يكن ظاهرا في ذلك وحصل له من غير جهة النقل مايوجب العلم به العلم برأي المعصوم كان حجة والا فلا ينفع شيئاً كما تقدم ﴿ قوله : فلا يكون التعارض الا ﴾ التعارض — كما سيأتي انشاء الله — تكاذب الدليلين وتنافيهما بحسب المدلول المطابقي أو التضمني أو الالتزامي فاذا نقل الاجماع على حكم والاجماع على

فافهم (الثالث) انه ينقدح مما ذكرنا في نقل الاجماع حال نقل التواتر وانه من حيث المسبب لابد في اعتباره من كون الاخبار به إخبارا على الاجمال بمقدار يوجب قطع المنقول اليه بما أخبر به لو علم بها

خلافه فهما من حيث حكم الامام (ع) متعارضان لتنافيهما فيه ، واما من حيث السبب وهو نقل آراء غيره من العلماء ، فان كان ظاهر نقل الاجماع حكاية آراء جميع العلماء كما لو كان مبنى الناقل قاعدة اللطف كان النقلان متعارضين أيضا لامتناع اجماع العلماء على الحكمين معاً فيكون النقلان أيضاً متنافيين ، وان كان ظاهر النقل حكاية آراء جماعة منهم حصل للناقل القطع برأي المعصوم (ع) من القطع برأيهم لحسن ظنه بهم لم يكونا متعارضين وجاز صدق كل منهما معاً وحينئذ يثبت الخلاف عند المنقول اليه ولا يترتب على كل واحد من النقلين أثر إلا إذا كان السبب في أحدهما ملازما لرأي المعصوم (ع) لخصوصية فيه دون الآخر فيكون ذلك النقل حجة لدلالته بالالتزام على رأي المعصوم وكذا لو كان السبب في أحدهما قد انضم اليه مايلازم رأي المعصوم مما حصّله بنفسه أو نقله له ثالث غيرهما لكن الفرض الأول استبعده المصنف (ره) ﴿ قوله : فافهم ﴾ لعله اشارة إلى عدم الفرق بين الاطلاع الاجمالي والتفصيلي فان الاطلاع التفصيلي اذا كان ملازما لرأي المعصوم (ع) كان نقله ولو اجمالا حجة لانه مدلول التزامي للمنقول فتأمل أو الى منع الاستبعاد لاختلاف حال الناقل وعصره ومشايخه الذين اعتمدهم ومجرد الخلاف لا أثر له وكم من مسألة ليس المستند فيها إلا الاجماع مع وجود الخلاف وسير المسائل الفقهية شاهد بذلك والخلاف إنما يقدح في الاجماع بناء على قاعدة اللطف لاغير ﴿ قوله : من حيث المسبب لابد ﴾ المتعارف من نقل التواتر نقل السبب ولا يرتبط بنقل المسبب بالمرة فلا بد من اجراء أحكام نقل السبب لاغير عليه ﴿ قوله : لابد في اعتباره ﴾ يعني انما يعتبر نقل التواتر بلحاظ نقل السبب اذا كان يتضمن نقل مقدار من الأخبار بحيث تكون ملازمة للمسبب بنظر المنقول اليه أيضا هذا ولكن عرفت أن نقل المسبب إذا كان مستنداً الى الحدس لا يكون

ومن حيث السبب يثبت به كل مقدار كان اخباره بالتواتر دالا عليه كما اذا اخبر به على التفصيل فربما لا يكون إلا دون حد التواتر فلا بد فى معاملته من لحوق مقدار آخر من الاخبار يبلغ المجموع ذاك الحد نعم لو كان هناك أثر للخبر المتواتر فى الجملة — ولو عند المخبر — لوجب ترتيبه عليه ولو لم يدل على مايحد التواتر من المقدار

فصل

مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة فى الفتوى ولا يساعده دليل وتوهم دلالة أدلة حجية خبر الواحد عليه بالفحوى لكون الظن الذي تفيده أقوى مما يفيده الخبر فيه مالا يخفى ضرورة عدم دلالتها على كون مناط اعتباره افادته الظن غايته تنقيح ذلك بالظن وهو لا يوجب الآ الظن بانها أولى بالاعتبار ولا اعتبار به — مع أن دعوى القطع بانه ليس بمناط

حجة وإنما يكون الخبر حجة حينئذ بلحاظ نقل السبب فيدل بالالتزام على وجود المسبب اذا كانت الملازمة ثابتة عند المنقول اليه فاللازم عدم التعرض لنقل التواتر من حيث نقل المسبب والاقتصار على حكمه من حيث نقل السبب لاغير ﴿ قوله : ومن حيث السبب ﴾ يعني ينظر الى لسان النقل ولو بقرينة حال الناقل فان كان دالا على مقدار من الاخبار تلازم رأي المعصوم بنظر المنقول اليه كان حجة كما عرفت وإلا فلا إلا أن ينضم اليه مايوجب العلم بالواقع كما فصل سابقا ﴿ قوله : وتوهم دلالة أدلة ﴾ هذا أحد الوجوه التي يتوهم منها حجية الشهرة وحاصله: ان الأدلة الدالة على حجية الخبر تدل على حجيتها بمفهوم الموافقة لأنها أولى من الخبر لكون الظن الحاصل منها أقوى من الظن الحاصل بالخبر ﴿ قوله : ضرورة عدم دلالتها ﴾ يعني أن مفهوم الموافقة إنما يكون حجة إذا كان قد أحرز مناط حكم المنطوق ولم يثبت كون مناط حجية الخبر كونه مفيدا للظن غاية الامر أنه يظن

غير مجازفة وأضعف منه توهم دلالة المشهورة والمقبولة عليه لوضوح أن المراد بالموصول في قوله في الأولى : « خذ بما اشتهر بين أصحابك » وفي الثانيـــة : « ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به» هو الرواية لا مايعم الفتوى كما هو أوضح من أن يخفى . نعم بناء على حجية الخبر

كون المناط هو الظن والظن بالمناط لا اعتبار به لعدم دليل على اعتباره ﴿ قوله:غير مجازفة ﴾ إذ لو كان هو المناط لم يتخلف عند الحكم واللازم باطل اذ لاريب في عدم حجية فتوى الفقيه مع إفادتها للظن ، مضافا إلى أن كون الظن الحاصل من الشهرة أقوى من الظن الحاصل من الخبر أول الكلام ، كيف وقد ذكر في المعالم أن خبر العادل أقوى الظنون ؟ فلاحظ ﴿ قوله : وأضعف منه توهم دلالة المشهورة والمقبولة ﴾ هـذا هو الوجه الثاني من وجوه حجية الشهرة وحاصله الاستدلال بالنصوص الخاصة عليه (أحدها) مارواه ابن ابي جمهور في كتاب غوالي اللئالي عن العلامة (ره) مرفوعا الى زرارة قال : سألت أبا جعفر (ع) فقلت : جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ ؟ فقال يازرارة : خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر ...الحديث ، فانها تدل على وجوب الأخذ بما اشتهر مطلقا ولو كان فتوى ، ولو سُلم أنها ظاهرة في خصوص الرواية لـكن تعليق الحكم على وصف الاشتهار يدل على كونه مناط الحكم (ثانيها) مارواه المشايخ الثلاثة عن عمر بن حنظلة (وفيها) بعد مافرض السائل تساوي الراويين في العدالة ونحوها قال (ع) : ينظر فى ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عنـد أصحابك فان المجمع عليه لاريب فيه ... الحديث ، ووجه الاستدلال ماتقدم بل هو هنا أظهر من جهة الاشتمال على التعليل بقوله : فان المجمع ... الخ ، فانه يقتضي التعدي عن مورده كما هو ظاهر والرواية الاولى تسمى في لسانهم (المشهورة) والثانية (المقبولة) ووجه التسمية ظاهر ﴿ قوله : هو الرواية ﴾ لانصرافها من لفظ الموصول فلا إطلاق له يشمل

بناء العقلاء لايبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيته بل على حجية كل امارة مفيدة للظن أو الاطمينان لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد

فصل

المشهور بين الاصحاب حجية خبر الواحد في الجملة بالخصوص

ولا يخفى أن هذه المسألة من اهم المسائل الاصولية وقد عرفت في أول الكتاب أن الملاك في الأصولية صحة وقوع نتيجة المسألة فى طريق الاستنباط ولو لم يكن البحث فيها عن الأدلة الأربعة وإن اشتهر فى ألسنة الفحول كون الموضوع فى علم الأصول هي الأدلة وعليه لايكاد يفيد في ذلك أي كون هذه المسألة أصولية تجشم دعوى أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن احوال الدليل ضرورة أن البحث في المسألة ليس عن دليلية الأدلة بل عن حجية الخبر الحاكي عنها

الفتوى وأما تعليق الحكم على الوصف فليس ظاهرا فى العلية بحيث يُعول عليه ولذا قيل : انه يشعر بالعلية ، والاشعار ليس ظهوراً وأما التعليل فانما يقتضي وجوب الأخذ بما لاريب فيه وهو ممالاريب فيه إلا أن المشهور فتوى ليس كذلك ﴿ قوله : دون اثبات ذلك ﴾ الظاهر أن المشار اليه بذلك حجية الخبر ببناء العقلاء لكن يشكل قوله : خرط القتاد ، لما تقدم من أن عمدة أدلة حجية الخبر بناء العقلاء ، وسيأتي اثباته بذلك ايضا ولو كان المشار اليه هو الدعوى التي لم يستبعدها فعدم المناسبة ظاهرة أيضا

حجية خبر الواحد

﴿ قوله : فى طريق الاستنباط ﴾ يعني استنباط الأحكام الكلية الذي هو وظيفة المجتهد لا الأحكام الجزئية التي هي وظيفة العامي فان مايقع فى طريق استنباطها هو المسائل الفرعية ﴿ قوله : وعليه لايكاد يفيد ﴾ يعني بناء على ما اشتهر من

كما لا يكاد يفيد عليه تجشم دعوى أن مرجع هذه المسألة الى أن السنة وهي (قول الحجة أو فعله أو تقريره) هل يثبت بخبر الواحد أو لا يثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر أو القرينة ؟ فان التعبد بثبوتها مع الشك فيها لدى الاخبار بها ليس من عوارضها بل من عوارض مشكوكها كما لا يخفى

أن الموضوع لعلم الأصول هو الأدلة الأربعة يشكل جعل مسألة حجية الخبر من مسائل الأصول لأن موضوعها وهو الخبر ليس من الأدلة الأربعة ، أما كونه ليس الكتاب والاجماع والعقل فواضح ، وأما أنه ليس من السنة فلأن السنة فعل المعصوم ، وقوله ، وتقريره ، وليس هو أحدها وإنما هو حاك عن أحدها والحاكي غير المحكي . ومن هنا يظهر أن ماتجشمه صاحب الفصول (ره) فى دفع الاشكال من أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن حال الدليل ليس له مساس فى دفع هذا الاشكال لأن البحث عن حجية الخبر وإن كان بحثاً عن دليلية الخبر لكنه ليس بحثاً عن دليلية أحد الأدلة الأربعة بل هو بحث عن دليلية الحاكي لأحدها . ومنه يظهر الاشكال على شيخنا الاعظم « ره » حيث يظهر منه صحة ذلك جواباً عن الاشكال لو لا أنه تجشم ، ووجه كونه تجشما كون المسائل الاصولية يبحث فيها عن أحوال الادلة في فرض كونها أدلة فلا يكون البحث عن دليليتها بحثاً فى مسألة أصولية ﴿ قوله : كما لا يكاد يفيد ﴾ هذا تعريض بشيخنا الاعظم « ره » حيث أجاب عن الاشكال بان مرجع البحث في المقام الى أن السنة — أعني قول المعصوم وفعله وتقريره — هل تثبت بخبر الواحد ؟ فيكون البحث حينئذ بحثاً عن عوارض الدليل وهو السنة وحاصل التعريض : أن الثبوت المبحوث عنه ليس هو الثبوت حقيقة بل الثبوت تعبداً الراجع الى وجوب العمل وترتيب آثار الثبوت الحقيقي وهذا المعنى من الثبوت ليس من عوارض السنة اذ لا نزاع فى وجوب العمل بالسنة الواقعية بل من عوارض مشكوك السنة الذي هو مؤدى الخبر ومن أحواله كما هو ظاهر ، وقد

— مع أنه لازم لما يبحث عنه في المسألة من حجية الخبر والمبحوث عنه في المسائل إنما هو الملاك في أنها من المباحث أو من غيره لا ما هو لازمه كما هو واضح، وكيف كان فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن ادريس عدم حجية الخبر واستدل لهم بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم والروايات الدالة على رد ما لم يعلم انه قولهم — عليهم السلام — أو لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أوشاهدان، أو لم يكن موافقاً

تقدم ﴿ قوله: مع أنه لازم لما يبحث عنه ﴾ يعني مع أنه يرد عليه اشكال آخر وهوأن الثبوت ليس هوالمبحوث عنه بل المبحوث عنه هو الحجية ومن لوازمها الثبوت المذكور والملاك الذى تعد به المسألة من مسائل الفن كون نفس المبحوث عنه من عوارض الموضوع فلا يكفي كون لازمه من العوارض إلا أن يقال: إن الحجية لما كانت عند بعضهم من الاعتباريات المنتزعة فالبحث عنها لا بد أن يكون بحثاً عن نفس منشأ الانتزاع وهو ثبوت المؤدى، والملاك الذي به تعد المسألة من مسائل الفن ما يكون المبحوث عنه حقيقة من العوارض لا ما يكون المبحوث عنه عرضاً كذلك كما أشار اليه فى مبحث الاجتماع فتأمل ، وربما يجاب بانه لما كان مفاد أدلة حجية الخبر كونه بمنزلة العلم — كما أشرنا اليه فى مبحث قيام الامارات مقام العلم — كان البحث في الحقيقة عن أن السنة هل تعلم بالخبر أو لا ؟ فيكون المبحوث عنه العلم بهاوهو من العوارض للسنة الواقعية (فان قلت) : العلم ليس من عوارض السنة الواقعية لان العلم لا يتعلق بالوجودات الواقعية وانما يتعلق بالصور الذهنية ، (قلت) : يكفي ذلك فى عده من عوارض الواقع لحكاية الصور عن الواقع والحاكي بنظر عين المحكي ولذا كان موضوع علم الفقه فعل المكلف مع أن الاحكام التكليفية لا تتعلق بالفعل الخارجي بل تتعلق بنفس الصورة ايضا نظير العلم . ويمكن الخدشة فيه بان البحث عن كون السنة معلومة إن كان بلحاظ الآثار الشرعية للعلم كانت المسألة من المبادىء التصديقية لعلم الفقه لكون البحث فيها عن وجود

للقرآن اليهم أو على بطلان ما لا يصدّقه كتاب الله ، أو على أن ما لا يوافق كتاب الله زخرف ، أو على النهي عن قبول حديث إلا ما وافق الكتاب أو السنة . . . الى غير ذلك ، والاجماع المحكي عن السيد في مواضع من كلامه بل حكي عنه انه جعله بمنزلة القياس في كون تركه معروفاً من مذهب الشيعة، والجواب أما عن الآيات فبأن الظاهر منها أو المتيقن من اطلاقاتها هو اتباع غير العلم فى الأصول الاعتقادية لا ما يعم الفروع الشرعية ، ولو سلم عمومها لها فهي مخصصة بالأدلة الآتية على اعتبار الاخبار ، وأما عن الروايات فبأن الاستدلال بها خال عن السداد فانها أخبار آحاد (لا يقال) : إنها وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى الا انها متواترة إجمالا

الموضوع وإن كان بلحاظ وجوب العمل فليس ذلك من آثار العلم بالسنة المقصود بالبحث لان وجوب العمل (عقلا) من آثار منجزية الخبر للواقع وقد عرفت أن المناط فيه ليس هو العلم بالسنة (وشرعاً) من آثار نفس قيام الحجة ولو لم تكن علماً ، مع أن ثبوته محل اشكال فتأمل ﴿ قوله : للقرآن اليهم ﴾ كلمة (اليهم) متعلقة بقوله : رد ما لم يعلم ﴿ قوله : أو على بطلان ﴾ معطوف على قوله : على رد ﴿ قوله : فبأن الظاهر منها أو ﴾ يمكن منع ذلك فان موردها وإن كان أصول الدين إلا أن ورودها مورد التنديد بالكفار والتعليل فى بعضها بان الظن لا يغني عن الحق شيئاً مما يوجب حفظ ظهورها فى العموم كما لعله ظاهر بالتأمل ، ﴿ قوله : ولو سلم عمومها لها فهي مخصصة ﴾ بل الظاهر أن تلك الادلة حاكمة على ما دل منها على عدم جواز العمل بغير العلم مثل قوله سبحانه : ولا تقف ما ليس لك به علم ، بناء على أن مفاد أدلة الحجية جعل الخبر علما تنزيلا بل هي كذلك بالاضافة الى مادل على عدم جواز العمل بالظن بناء على أن مفادها (أي أدلة الحجية) نفي كونه ظنا وأنه علم ، مضافا الى امكان دعوى ظهور أدلة المنع عن الظن فى كونه ليس فى نفسه من حيث كونه ظناً حجة، وحينئذ فلا تنافي أدلة الحجية الدالة على أنه من حيث كونه ظناً خاصاً حجة لعدم التنافي بين المقتضي واللا مقتضي كما هو ظاهر

للعلم الاجمالي بصدور بعضها لا محالة (فانه يقال) : إنها وإن كانت كذلك الا انها لا تفيد الا فيما توافقت عليه وهو غير مفيد فى اثبات السلب كلياً كما هو محل الكلام ومورد النقض والابرام وإنما تفيد عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة والالتزام به ليس بضائر

فان لم يتم شيء مما ذكرنا كان الجواب ما ذكره المصنف (ره) من كون أدلة حجية الخبر مخصصة لها لاختصاصها بالخبر فى الفروع، وعموم تلك الادلة لغير الخبر وللأصول ﴿ قوله : للعلم الاجمالي بصدور ﴾ لا يخلو من تأمل فان الحر — رحمه الله — قد عقد فى كتاب القضاء من وسائله باباً ذكر فيه الأخبار المذكورة إلا أن أكثرها وارد فى المتعارضين ، وليس مما نحن فيه وفى كون الباقي مما يبلغ حد التواتر الاجمالي محل تأمل ومحتاج الى المراجعة ﴿ قوله : إلا فيما توافقت عليه ﴾ فان المضمون الذي توافقت عليه النصوص المعلوم إجمالا صدور بعضها مما يعلم بصدوره عن المعصوم أما ما اختلفت فلا يعلم صدوره فلا يعلم وجوب العمل به ﴿ قوله : وهو غير مفيد ﴾ يعني أن ما توافقت عليه النصوص وان كان يجب العمل به لكنه لا ينفع فى اثبات نفي الحجية عن كل فرد من الخبر كما هو مدعى النافين وإنما ينفع فى نفي الحجية عن نوع خاص منه وذلك ليس محل الكلام هنا لان الكلام فى حجية الخبر في الجملة ولو لبعض أفراده بمعنى الموجبة الجزئية والدليل المذكور للنافي إنما يقتضي السالبة الجزئية وهي لا تنافي الموجبة الجزئية التي يدعيها المثبت ولا تثبت السالبة الكلية التي يدعيها النافي ﴿ قوله : وإنما تفيد عدم ﴾ هذا بيان لما اتفقت عليه النصوص وأنه عدم حجية المخالف للكتاب والسنة معاً لكن ذلك يتوقف على عدم التواتر الاجمالي فيما ليس بهذا المضمون لان الاخبار المتضمنة لهذا المضمون نادرة فلاحظ ﴿ قوله : ليس بضائر ﴾ يعني لا يقدح فى دعوى حجية الخبر فى الجملة . هذا ولكن بناء القائلين بحجية الخبر على تخصيص الكتاب والسنة المتواترة به فلا بد حينئذ من التفصي عن هذا الاستدلال بوجه آخر ولا بأس بان يقال : إن من جملة الاخبار المانعة ما دل

بل لامحيص عنه في مقام المعارضة وأما عن الاجماع فبأن المحصل منه غير حاصل والمنقول منه للاستدلال به غير قابل خصوصاً في المسألة كما يظهر وجهه للمتامل — مع أنه معارض بمثله وموهون بذهاب المشهور الى خلافه وقد استدل للمشهور بالأدلة الاربعة

فصل فى الآيات التى استدل بها

فمنها آية النبأ قال الله تبارك وتعالى « ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه أظهرها أنه من جهة مفهوم الشرط

على أن الخبر المخالف للكتاب زخرف — كما فى رواية ابن الحر — أو : لم أقله — كما في قول النبي (ص) فى رواية هشام بن الحكم — وحيث أن هذا المضمون مما يأبى عن التخصيص وجب حمل المخالفة فيه على المخالفة بنحو التباين للعلم الاجمالي بصدور الاخبار المخالفة عن المعصومين — صلى الله عليهم أجمعين — فيكون المتيقن من أدلة المنع ما كان مخالفاً للكتاب بنحو التباين ويبقى غيره خالياً عن المانع فيرجع فيه الى الأدلة الدالة على الحجية ﴿ قوله: بل لا محيص عنه ﴾ بل هو مسلم ظاهرا بين القائلين بالحجية ﴿ قوله : غير قابل ﴾ لعدم ثبوت حجيته كما تقدم ﴿ قوله : خصوصا فى المسألة ﴾ لأن حجيته على المنع تتوقف على اثبات حجية الخبر فكيف يكون نافيا لها لان حجيته حينئذ يلزم من وجودها عدمها ، ولو قيل : إنه لا يشمل نفسه ، قلنا : ولكن لا يثبت نفسه ، وإن شئت قلت : يعلم إجمالا بعدم حجية هذا الاجماع المنقول إما لأن الخبر حجة فيكون مخالفا للواقع أو ليس بحجة وهو من أفراده ﴿ قوله : معارض بمثله ﴾ وهو إجماع الشيخ (ره) المعتضد باجماع جماعة كما قيل ﴿ قوله: من وجوه ﴾ احدهامن جهة مفهوم الوصف المبتني على القول بحجية مفهوم الوصف (ثانيها) من جهة مفهوم خصوص الوصف الخاص أعني الفسق فان خصوصيته مناسبته لعدم القبول من جهة

وأن تعليق الحكم بايجاب التبين عن النبأ الذي جيء به على كون الجائي به الفاسق يقتضي انتفاءه عند انتفائه . ولا يخفى أنه

عدم مايوجب الأمن من تعمد الكذب في الفاسق (ثالثها) من جهة التبين المأمور به إذ ليس المراد به التبين العلمي بل التبين العرفي ، ومن المعلوم حصوله بنفس خبر العادل فيكون بنفسه حجة (رابعها) من جهة التعليل في الآية الشريفة بمخافة الوقوع في الندم وخبر العادل لا يخاف من الوقوع في الندم من العمل به لان الندم إنما يحسن اطلاقه على ارتكاب ما لايحسن فعله عند العقلاء كالاعتماد على خبر الفاسق ولا كذلك الاعتماد على خبر العادل ولو انكشف كونه مخالفا للواقع ؛ وكأن المصنف (ره) أشار بقوله : أظهرها ، الى ما فيها من الاشكال إذ (الاول) مبني على القول بمفهوم الوصف والتحقيق خلافه (والثاني) يرجع الى الظن بالعلية غير المستند الى ظاهر الكلام وحجية مثله أول الكلام (والثالث) مبني على ارادة التبين العرفي المسامحي من قوله تعالى: فتبينوا ، وهو خلاف الظاهر من مادة البيان (والرابع) فيه أن ظاهر الآية كون الندم على مجرد إصابة القوم بالجهالة من حيث كونها جهالة وهذا المعنى موجود بخبر العادل ، وليس المراد منه السفاهة فانه خلاف الظاهر ، لكن سيأتي قريبا من المصنف (ره) أن دعوى ذلك غير بعيدة لكن لايخفى أنها خلاف مورد نزول الآية وهو العمل بخبر الوليد بن عقبة ـ لعنه الله ـ إذ لاريب في انه لم يكن سفاهة كما هو واضح جداً ﴿ قوله : وأن تعليق الحكم بايجاب ﴾ من أهم مقاصد المثبتين والنافين والمستدلين بهذه الآية الشريفة والراد ين معرفة أن موضوع القضية الشرطية هو مطلق النبأ والشرط حال من احواله أو هو نبأ الفاسق والشرط وجوده ، وتوضيح ذلك : أن من الموضح في محله أن الحكم في المفهوم يجب أن يكون نقيضاً للحكم في المنطوق وإنما جاز اجتماعهما في القضايا الشرطية لكون أحدهما ثابتا في حال الشرط والآخر ثابتا في حال نقيضه ؛ مثلا مفهوم قولنا : ان جاء زيد فاكرمه ، إن لم يجيء زيد لايجب اكرامه ، وقولنا : لايجب اكرام زيد ، نقيض قولنا : يجب إكرامه ،

على هذا التقرير لايرد أن الشرط فى القضية لبيان تحقق الموضوع

المستفاد من جزاء الشرطية فاذا كان المفهوم نقيضا للمنطوق يجب أن يكون متحداً معه في جميع الخصوصيات المأخوذة فيه فى القضية من الموضوع والمكان والزمان وغير ذلك ، فان الاتحاد فى الخصوصيات من مقومات التناقض بين الشيئين وحينئذ فاذا كان موضوع الحكم فى الجزاء هو خبر الفاسق والشرط وجوده بحيث يكون مفاد الآية الشريفة مفاد قولنا: إن وجد خبر الفاسق فتبين عنه ، امتنع افادة الآية لحجية خبر العادل لأن خبر العادل لما كان غير خبر الفاسق فعدم التبين عنه لا يكون نقيضاً لوجوب التبين عن خبر الفاسق لاختلاف الموضوع المانع من ثبوت التناقض بينهما وإذا كان موضوع الحكم نفس النبأ مطلقا والشرط حال من أحواله وهو كون الجائي به فاسقا دلت الآية على حجية خبر العادل لأنه من أفراد موضوع الحكم فيه فينتفي عنه الحكم بوجوب التبين لانتفاء الشرط وهو كون الجائي به فاسقا وحينئذ فالعمدة فى المقام تشخيص ظهور الآية فى أحد المفادين ، والذي يظهر من المصنف (ره) أنها ظاهرة في المفاد الثاني وأن موضوع الحكم نفس النبأ والشرط كون الجائي به فاسقا خلافا لشيخه (ره) فى رسائله فادعى ظهورها في الاول وأنها من قبيل : إن رزقت ولدا فاختنه ، و : إن تزوجت فلا تضيّع حق زوجتك ، ونحوهما ، وهذا الذي ادعاه شيخه (ره) هو الذي يقتضيه التدبر ، فان قوله تعالى فتبينوا ، وإن كان خالياً عن الصلة إلا أنها بتقدير (عنه) يعني فتبينوا عنه كما اعترف به المصنف (ره) والضمير إنما يرجع الى النبأ الذي جاء به الفاسق المذكور في الشرط ، ولا وجه لارجاعه الى مطلق النبأ ، وقوله تعالى : إن جاءكم ، بمنزلة قوله : إن أخبركم ، والاخبار عين وجود الخبر فالشرط حينئذ نفس الوجود لا صفة فى المخبر وهو كونه فاسقا كما هو ظاهر فكيف يدعى ظهورها في غيره ؟ ﴿ قوله : على هذا التقرير لايرد ﴾ لم يتقدم منه إلا تصوير التقرير بلا تعرض لاثباته وبيان ما يوجب كونه ظاهر الآية كما لا يخفى وحينئذ فلا يجدي

فلا مفهوم له أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع فافهم . نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجيء الفاسق به كانت القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع — مع أنه يمكن أن يقال : إن القضية — ولو كانت مسوقة لذلك — إلا أنها ظاهرة فى انحصار موضوع وجوب التبين فى النبأ الذي جاء به الفاسق فيقتضي انتفاء وجوب التبين عند انتفائه ووجود موضوع آخر فتدبر

في دفع الايراد المذكور ﴿ قوله : فلا مفهوم له أو مفهومه ﴾ الظاهر أن القضية فى المقام مما لا مفهوم لها لا أن مفهومها سالبة بانتفاء الموضوع وذلك من جهة أن وجوب التبين يمتنع أن يكون نفسيا إذ لا ريب فى خلافه ولا غيريا لعدم كونه مقدمة لواجب شرعي ولا إرشاد بالعدم وجوب التبين عقلا إلا في مقامات مخصوصة توقف فيها العلم بالامتثال على العلم بالواقع فلا بد أن يكون كناية عن عدم حجية الخبر فكانه قيل إن جاءكم فاسق بنبأ فخبره ليس بحجة ، وحينئذ فالمفهوم يكون موجبة بانتفاء الموضوع لاسالبة كذلك ، وحيث أن الموجبة بانتفاء الموضوع ممتنعة لامجال لدعوى المفهوم في المقام أصلا ، مضافا الى أنه لو سلم كون حكم المنطوق موجبا وأن المفهوم يكون سالبة بانتفاء الموضوع لكن ثبوت المفهوم ولو بنحو السالبة بانتفاء الموضوع إنما يصح فى القضايا الشرطية الخبرية لا الشرعية لان انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ضروري ذاتي لاشرعي فلا مجال لاعمال التشريع فيه فقولنا : إذا لم يوجد لك ولد فلا يجب عليك ختانه ، ليست مما يمكن أن تكون شرعية كما هو ظاهر ، ولعله الى هذا اشار بقوله : فافهم ، ﴿ قوله : مع أنه يمكن أن يقال ان ﴾ لعل الوجه فيما ذكره أن المفهوم وان كان يجب أن يتحد مع المنطوق فى جميع الخصوصيات المذكورة فى القضية من موضوع وغيره لكن يجب أن يُعرى عن خصوصية الشرط فيكون المنطوق ثابتا فى حال الشرط والمفهوم ثابتا في غير حاله وحينئذ فاذا كان الشرط نفس الموضوع فمقتضى لزوم تعريته عن خصوصية الشرط لزوم تعريته عن خصوصية الموضوع فيكون

ولكنه يُشكل بانه ليس لها هاهنا مفهوم ولو سلم أن أمثالها ظاهرة في المفهوم لأن التعليل باصابة القوم بالجهالة المشترك بين المفهوم والمنطوق يكون قرينة على أنه ليس لها مفهوم . ولا يخفى أن الاشكال إنما يبتني على كون الجهالة

المفهوم حينئذ عدم حكم المنطوق ولو في غير ذلك الموضوع فيكون المفهوم في المقام عدم وجوب التبين ولو عن غير الفاسق اذا لم يوجد خبر الفاسق وهو المطلوب (وفيه) أن التعرية عن خصوصية الشرط وان كانت مسلمة لكن خصوصية الشرط في المقام وجود الموضوع وتعريته عن وجود الموضوع لا يقتضي تعريته عن نفس الموضوع مثلا اذا قيل إذا وُجد لك ولد فاختنه ، فالضمير في الجزاء راجع الى وجوده حينئذ فتعرية الحكم عن وجود الولد لا يقتضي تعريته عن نفس الولد ولذا كان المفهوم : إذا لم يوجد لك ولد فلا يجب ختانه ، فالضمير راجع الى ولده لا الى مطلق الولد فكذا في المقام ولا وجه حينئذ لظهور الآية في عدم وجوب التبين عن مطلق الخبر . هذا لو أراد المصنف (ره) دعوى الدلالة من جهة أداة الشرط وأما لو أراد دعوى الدلالة من جهة أخرى فقد عرفتها وعرفت ما فيها ولعله الى بعض ما ذكرنا اشار بقوله : فتدبر ، ﴿ قوله : ولكنه يشكل بانه ليس ﴾ هذا الاشكال الثاني من الاشكالين اللذين زعم شيخنا الأعظم في رسائله عدم امكان الذب عنهما (يعني عدم امكان دفعهما) وحاصله : أنه لو سلم كون القضية المذكورة في نفسها ظاهرة في المفهوم فهي لما كانت معللة بعدم اصابة القوم بالجهالة المستفاد من قوله تعالى : أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ، دلت على أن الوجه في وجوب التبين هو اصابة قوم بجهالة والوقوع في خلاف الواقع ، ومن المعلوم أن هذا المانع لا يختص بخبر الفاسق فان خبر العادل مثله أيضاً فيدل التعليل على المنع عن العمل بخبر العادل ، وحينئذ يقع التعارض بين المفهوم المقتضي لجواز العمل بخبر العادل والتعليل المانع عنه، ولا ريب في كون التعليل مقدما على المعلل لكونه حاكما عليه فقد يرفع به اليد عن عمومه كما في أكرم العلماء لانهم عدول ، أو عن خصوصه كما في قوله: أكرم زيدا لأنه عادل

بمعنى عدم العلم مع ان دعوى انها بمعنى السفاهة وفعل مالا ينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة . ثم انه لو سلم تمامية دلالة الآية على حجية خبر العدل ربما أشكل شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الامام ـ عليه السلام ـ بواسطة أو وسائط فانه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق الذي

فانه في الأول يقتضي التخصيص بالعدول من العلماء ، وفي الثاني يقتضي التعميم لكل عادل بل وكذا في الأول فيوجب اكرام الجهلاء العدول كما انه في الثاني يقتضي التخصيص بحال العدالة فلا يشمل زيداً حال الفسق فكذا الحال في المقام يقتضي تعميم المنع لخبر العادل أيضا (فان قلت) : المفهوم حاكم على التعليل في المقام لأنه إذا دل على جواز العمل بخبر العادل فقد دل على كونه علما تنزيلا كما عرفت الاشارة اليه فلا يكون العمل به موجبا لاصابة قوم بجهالة بل يكون بعلم كما لايخفى (قلت) : الاصل في التعليل أن يكون ارتكازيا لاتعبديا والارتكاز العقلائي يقتضي كون المنع من جهة كون خبر الفاسق جهلا حقيقة بذاته ، وهذا المانع بعينه حاصل في خبر العادل ولو بالنظر الى المفهوم لان المفهوم إنما يقتضي كونه علما تعبدا لاحقيقة ، وكونه علما تعبدا لايوجب ارتفاع المحذور المذكور في التعليل كما هو ظاهر (فان قلت) : المفهوم أخص مطلقا من التعليل والخاص — ولو كان مفهوما — مقدم على العام ولو كان تعليلا (قلت) : هذا مسلم إذا كان المفهوم مستفادا من الكلام الخالي عن التعليل أما اذا كان مستفادا منه فلا ، والسر فيه : أن المفهوم لما كان مدلولا للكلام من جهة دلالته على خصوصية في المنطوق تلازم المفهوم يقع التعارض في الحقيقة بين التعليل وبين المعلل في دلالته على الخصوصية وقد عرفت ان التعليل مقدم والظهور المنعقد تابع له ﴿ قوله : بمعنى عدم العلم ﴾ كما هو مقتضى مادة الاشتقاق ﴿ قوله : غير بعيدة ﴾ بل هي بعيدة بملاحظة مورد نزول الآية وهو العمل بخبر الوليد ـ لعنه الله ـ ﴿ قوله : فانه كيف يمكن الحكم ﴾ إعلم أن في ثبوت السنة بالاخبار بالواسطة — كما لو أخبر الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن البزنطي عن الرضا (ع) أنه يجب الغسل يوم الجمعة — إشكالين أحدهما

ليس إلا بمعنى وجوب ترتيب ماللمخبر به من الاثر الشرعي بلحاظ نفس هـذا الوجوب فيما كان المخبر به خبر العدل أو عـدالة المخبر لانه وإن كان أثرا شرعيا لهما إلا أنه بنفس الحكم في مثل الآية بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانيا فلا بأس في ان يكون بلحاظه أيضا حيث أنه صار أثراً بجعل آخر فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع بخلاف ما اذا لم يكن هناك إلا جعل

ما أشار اليه المصنف (ره) بهذا الكلام وهو يختص بالاخبار عن الواسطة كخبر الكليني ، وثانيهما يختص بخبر البزنطي وما بعده ولا يشمل خبر الكليني،وحاصل الاشكال الاول أنه لاريب فى أن جعل الحجيـة للخبر ووجوب تصديقه في فرض يكون لمؤداه أثر عملي وإلا كان الجعل لغواً بل لامعنى له أصلا ، وعليه فالأثر للمؤدى يكون من علل وجود الحجيـة ووجوب التصديق فلا بد أن يكون متقدما عليه رتبة تقدم العـلة على معلولها فاذا كان مؤدى الخبر خـبرا آخر كخبر الكليني الحاكي عن خبر علي بن إبراهيم ولم يكن للخبر المؤدى أثر غـير وجوب تصديقه يلزم أن يكون وجوب التصديق الثابت للخبر الحاكي كخبر الكليني مُنشأ بلحاظ وجوب التصديق الثابت لخبر علي بن ابراهيم فيكون الأثر المصحح لوجوب تصديق خبر الكليني عين وجوب التصديق وهو مستحيل لما عرفت من وجوب كونه غيره متقدما عليه رتبة ، وهذا الاشكال بعينه يجري فى الاخبار بالعدالة من حيث ترتب وجوب التصديق على خـبره لاغيره من الآثار مثل جواز الائتمام به ونحوه فانه لامجال للاشكال فيـه لاختـلاف الأثر ﴿ قوله : ليس إلا بمعنى ﴾ يعني ليس معنى وجوب التصـديق إلا وجوب ترتيب الأثر الشرعي الثابت للمخـبر به فيكون أثر المؤدى من قبيل الموضوع لوجوب تصديق الخبر ﴿ قوله : بلحاظ نفس هذا ﴾ لان الأثر الشرعي عين هذا الوجوب فـكيف يكون وجوب التصديق ثابتاً بلحاظ نفسه وموضوعا لنفسه ويكون بنفسه مصححا لنفسه ﴿ قوله : نعم لو أنشأ هذا ﴾ يعني لو كان هناك إنشاءان أحدهما إنشاء

واحد فتدبر . ويمكن الذب عن الاشكال بانه إنما يلزم اذا لم يكن القضية طبيعية والحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر بل بلحاظ أفراده وإلا فالحكم بوجوب التصديق يسري اليه سراية حكم الطبيعة الى أفراده بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع هذا مضافا الى القطع بتحقق ما هو المناط

وجوب التصديق لخبر الواسطة والثاني انشاؤه للخبر الحاكي عنها صح ولم يتوجه الاشكال لأن أحدهما غير الآخر فيصح أن يكون أحدهما مصححاً للآخر وموضوعا له ولا يكون اتحاد الحكم والموضوع ﴿ قوله : والحكم فيها بلحاظ طبيعة ﴾ حاصل الجواب : أن الأثر الثابت للمؤدى الذي يكون مصححاً لجعل الحجية ووجوب تصديق الخبر (تارة) يلحظ بما هو طبيعة الأثر (وأخرى) يلحظ بما أنه حاك عن الأفراد ، والاشكال إنما يلزم لو كان ملحوظاً على النحو الثاني لأن الفرد الملحوظ الذي أخذ موضوعا لوجوب التصديق لابد أن يكون غير الحكم بوجوب التصديق أما إذا كان ملحوظاً على النحو الاول فلا يلزم الاشكال لأن طبيعة الاثر غير الحكم بوجوب التصديق فيجوز أن تكون موضوعاً له ، ومن المعلوم أنه لا مانع من أن يكون الموضوع نفس الطبيعة فاذا ثبت الحكم لتلك الطبيعة وكانت تلك الطبيعة تسرى الى نفس وجوب التصديق سرى اليه حكمها ايضا سراية حكم الطبيعة إلى افرادها التي تسري هي اليها ، ويمكن الخدشة فيه (أولاً) بأن المصحح لجعل الحجية ليس طبيعة الأثر بما هي طبيعة الأثر وإنما المصحح له مصداق الاثر فلا يمكن أخذ الاثر المصحح بنحو الطبيعة فتأمل (وثانياً) بأن طبيعة الأثر الملحوظة إما أن تُلحظ مطلقة أو مهملة ، والاول ممتنع للزوم المحذور بعينه لان الموضوع إذا كان يجب عقلا أن يكون مغايراً لحكمه كيف يمكن أن يكون له اطلاق يشمل حكمه ؟ وهو ظاهر جداً ، والثاني يوجب قصور الآية عن شمول الخبر اذا كان أثر مؤداه وجوب التصديق وهو عين الاشكال فيبقى الاشكال بحاله ﴿ قوله : مضافا الى القطع بتحقق ﴾ يعني لو سلمنا عدم شمول الدليل للخبر الحاكي عن الواسطة يمكن أن نقول بان الآية إنما دلت على وجوب تصديق كل خبر حتى خبر الواسطة لكن بلحاظ ما عداه من الآثار المترتبة على المؤدى لا بلحاظ وجوب التصديق ؛ إلا أنه

فى سائر الآثار فى هذا الأثر أي وجوب التصديق بعد تحققه بهذا الخطاب وإن كان لا يمكن أن يكون ملحوظاً لأجل المحذور وإلى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر الآثار في وجوب الترتيب لدى الاخبار بموضوع صار أثره الشرعي وجوب التصديق وهو خبر العدل ولو بنفس الحكم فى الآية فافهم . ولا يخفى أنه لا مجال بعد اندفاع الاشكال بذلك

لما علم بوجود المناط فيه ايضاً وأنه لا فرق بينه وبين غيره من الآثار فى وجوب الترتيب أو لم يكن قول بالفصل بينه وبين غيره من الآثار نقول بوجوب ترتيبه ايضا كغيره من الآثار . هذا ولكن لايخفى أن هذا فرار عن الاشكال لاجواب عنه ، ولعله الى هذا أشار بقوله : فافهم ، أو أن العلم بالمناط وعدم القول بالفصل يستكشف بهما جعل الحكم ثانياً بانشاء مستقل وهو خلاف الفرض ﴿ قوله : في سائر ﴾ متعلق بمحذوف حال أو صفة للمناط ﴿ قوله : في هذا الاثر ﴾ متعلق بتحقق ﴿ قوله : أي وجوب ﴾ تفسير لهذا الاثر ﴿ قوله : أوإلى عدم القول ﴾ معطوف على قوله : الى القطع ﴿ قوله : فى وجوب ﴾ متعلق بالفصل ﴿ قوله : وهو خبر ﴾ الضمير راجع الى الموضوع . هذا (والأولى) أن يقال : ان الكلام في أمثال المقام (تارة) يكون بلحاظ مقام الثبوت والواقع (وأخرى) بلحاظ مقام الاثبات ، اما الكلام فى المقام الاول فنقول فيه : انه لا ريب في أن وجوب التصديق الثابت للخبر ليس وجوبا واحداً شخصياً بل هو منحل الى وجوبات متعددة بتعدد أفراد الخبر فكل خبر يكون له شخص من وجوب التصديق لا يكون للخبر الآخر فاذا أخبر الكليني عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن البزنطي عن الرضا « ع » فلكل من الخبر الحاكي والمحكي وجوب تصديق غير ما يكون للآخر فيجوز أن يكون أحدها مصححاً للآخر وموضوعا له فوجوب التصديق الثابت لخبر البزنطي موضوع لوجوب التصديق الثابت لخبر ابراهيم والثاني موضوع لوجوب التصديق الثابت لخبر ابنه وهو موضوع لوجوب التصديق الثابت لخبر الكليني ولا اشكال في ذلك بعد تغايرها ، وأما الكلام فى

للاشكال في خصوص الوسائط من الأخبار كخبر الصفار المحكي بخبر المفيد مثلا بانه لا يكاد يكون خبراً تعبداً إلا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد فكيف يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبداً مثلا حكما له أيضاً وذلك لانه إذا كان خبر العدل ذا أثر شرعي حقيقة بحكم الآية وجب ترتيب أثره عليه عند إخبار العدل به كسائر ذوات الآثار من الموضوعات لما عرفت من شمول مثل الآية للخبر الحاكي للخبر بنحو القضية الطبيعية

المقام الثاني فهو أنه لامانع من انشاء أحكام متعددة مترتبة بعضها موضوع للآخر بانشاء واحد وجعلها بجعل واحد كذلك لان ترتيبها في مقام الثبوت وفي أنفسها لا يقتضي ترتيبها في مقام الانشاء فيجوز حينئذ للجاعل أن ينشىء هذه الوجوبات المترتبة بانشاء واحد والوجه في ذلك أن الوجوب الذي يكون موضوعا للآخر ليس موضوعا له بوجوده الانشائي الخارجي حتى يتوقف انشاء وجوب التصديق للخبر الحاكي عن الواسطة على انشاء أثر لخبر الواسطة ويمتنع انشاؤهما بانشاء واحد بل يكون موضوعا بوجوده الفرضي فيرجع لسان دليل الجعل الى أنه مهما كان لمؤدى الخبر أثر وجب تصديق الخبر وترتيب ذلك الأثر وإن كان من سنخ وجوب التصديق فيثبت لكل خبر هذا الحكم منوطاً بان يكون لمؤداه أثر وان كان ذلك الأثر من سنخ هذا الحكم . هذا ملخص ما أفاده بعض مشايخنا المعاصرين زيد تأييده ﴿ قوله : للاشكال في خصوص ﴾ هذا هو الاشكال الثاني في المقام الذي ذكره شيخنا الأعظم « قده » في رسائله الذي عرفت أنه يختص بخبر الواسطة لا غير وحاصله أن خبر الواسطة إنما صار خبراً تعبداً بتوسط وجوب تصديق الخبر الحاكي عنها فيمتنع أن يكون موضوعا لوجوب التصديق لأن ما يكون معلولا للحكم ومتأخراً عنه يمتنع أن يثبت له ذلك الحكم للزوم الدور فانه موقوف على الحكم حسب الفرض والحكم موقوف عليه حسب الدعوى ﴿ قوله : وذلك لأنه اذا كان ﴾ هذا بيان لوجه الاندفاع وحاصله ما أشار اليه سابقاً من أن الاشكال انما يتوجه لو كان وجوب التصديق ثابتاً للخبر بلحاظ الأفراد أما إذا كان حكما على

أو لشمول الحكم فيها له مناطاً وان لم يشمله لفظاً أو لعدم القول بالفصل فتأمل جيداً

« ومنها » آية النفر قال الله تبارك وتعالى : (فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة . . الآية) وربما يستدل بها من وجوه (أحدها) أن كلمة (لعل) وإن كانت مستعملة على التحقيق

طبيعة الخبر فنفس الطبيعة مما لم تكن ناشئة عن الحكم المذكور فاذا ثبت الحكم للطبيعة وثبت خبر الواسطة بتوسط وجوب تصديق الخبر الحاكي عنها كان خبر الواسطة من أفراد تلك الطبيعة وسرى اليه حكمها سراية حكم الطبيعة الى افرادها (وفيه) ما عرفت من أن الخبر الموضوع لوجوب التصديق إن أخذ مطلقاً لزم المحال وان أخذ مهملا جاء الاشكال لأن المهملة في قوة الجزئية فلا تصلح لاثبات الحكم بوجوب التصديق لخبر الواسطة { وبالجملة } : ثبوت الحكم لما ينشأ عنه مستحيل ولا يدفع استحالته بما ذكر ﴿ قوله : أو لشمول الحكم ﴾ معطوف على قوله : لأنه ؛ وكذا قوله : أو لعدم القول بالفصل ، يعني انا نستكشف الحكم لخبر الواسطة بتوسط العلم بالمناط أوعدم القول بالفصل وان كان الدليل المذكور لا يشمله ، وقد عرفت أن هذا فرار عن الاشكال فالأولى الرجوع الى ما ذكره بعض مشايخنا المتقدم اليه الاشارة من كون الحكم بوجوب التصديق للخبر ليس حكما واحداً غير قابل للتحليل بل هو منحل الى أحكام متعددة بتعدد الخبر والحكم الثابت لخبر الواسطة لم ينشأ منه الخبر وانما نشأ من مثله الثابت للخبر الحاكي عن الواسطة ، ولا مانع من انشاء هذه الاحكام المترتبة بانشاء واحد ، فلاحظ وتأمل والله سبحانه أعلم .

آية النفر

﴿ قوله : الآية ﴾ تمام الآية : (ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) ومحل الاستدلال منها قوله تعالى : لعلهم يحذرون ، وتقريب الاستدلال بها أحد الوجوه الثلاثة المذكورة في المتن ؛

فى معناها الحقيقي وهو الترجي الايقاعي الا نشأ إلا أن الداعي اليه حيث يستحيل في حقه تعالى أن يكون هو الترجي الحقيقي كان هو محبوبية التحذر عند الانذار واذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعاً لعدم الفصل وعقلا لوجوبه مع وجود مايقتضيه وعدم حسنه بل عدم امكانه بدونه « ثانيها » انه لما وجب الانذار لكونه غايه للنفر الواجب كما هو قضية كلة (لولا) التحضيضية وجب التحذر وإلا لغى وجوبه «ثالثها» أنه جعل غاية للانذار الواجب وغاية الواجب واجب. ويشكل الوجه الأول بأن التحذر لرجاء ادراك الواقع وعدم الوقوع فى محذور مخالفته من فوت المصلحة أو

﴿ قوله : فى معناها الحقيقي ﴾ حسبما تقدم منه بيانه فى صيغة الأمر ﴿ قوله: يستحيل فى حقه ﴾ وجه استحالة الترجي الحقيقي في حقه تعالى أنه يعتبر فيه الجهل بوقوع الأمر المرجو ﴿ قوله : شرعا ﴾ قيد لوجوبه ﴿ قوله : لعدم الفصل ﴾ دليل على الوجوب الشرعي لان كل من رجح الحذر فقد أوجبه ﴿ قوله : وعقلا ﴾ معطوف على قوله : شرعاً ، يعني اذا ثبت محبوبية الحذر وجب عقلا لانه اذا كان له مقتض وجب والا لم يحسن كذا قرر فى المعالم ﴿ قوله : بل عدم امكانه ﴾ يعني اذا لم يكن مقتض للحذر لم يمكن الحذر لان الحذر هو الاحتياط فى دفع المكروه فاذا لم يكن مقتض للحذر بان كان المكروه مأمونا لا معنى للحذر حينئذ كما لا معنى للاحتياط ﴿ قوله : لكونه غاية ﴾ لدخول لام الغاية عليه ﴿ قوله : كما هو ﴾ بيان لوجه وجوب النفر ﴿ قوله : لولا التحضيضية ﴾ هي احدى حروف التحضيض الأربع وهي (لولا) و (لوما) و (الا) و (هلا) والمعروف عند النحاة أنها اذا دخلت على المضارع أفادت طلب الفعل والحث عليه وعلى الماضي أفادت التوبيخ على تركه والحض على الشيء الحث عليه ، ومنه قوله تعالى : ولا تحاضون على طعام المسكين ﴿ قوله : جعل غاية للانذار ﴾ فان (لعل) فى هذا المقام واقعة موقعها في قوله تعالى : فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى ﴿ قوله : بأن التحذر لرجاء ﴾ حاصله أن الحذر وإن كان عبارة عن

الوقوع فى المفسدة حسن وليس بواجب فيما لم يكن هناك حجـــة على التكليف ولم يثبت هاهنا عدم الفصل غايته عـدم القول بالفصل . والوجه الثاني والثالث بعدم انحصار فائدة الانذار بالايجاب

الاحتياط في دفع المكروه إلا أن المكروه (تارة) يرادبه العقاب ونحوه مما يترتب على المعصية (وأخرى) يرادبه الوقوع فى المفسدة أوفوات المصلحة مما يترتب على مخالفة التـكليف ،فان كان المراد به فى المقام هو الاول امتنع التفكيك بين حسنه ووجوبه شرعا لعدم القول بالفصل وعقـلا لوجوبه مع وجود مقتضيه . . . الخ ماذكر فى تقريب الاستدلال ، أما إذا كان المراد به الثاني فلا مانع من التفكيك بين حسنه ووجوبه وعدم الفصل بينهما لم يثبت غاية الأمر عدم القول بالفصل وهو لايدل على عدم الفصل ، كما أن قول المستدل: لوجوبه مع وجود مقتضيه ، ممنوع بل لاريب في حسنه مع وجود مقتضيه مع عـــدم وجوبه كما في جميع موارد الاحتياط فى الشبهات البدوية التي يرجع فيها الى أصالة البراءة . نعم يشكل ذلك بان الحـذر بالمعنى المذكور إنما يترتب على مجرد احتمال الواقع بلا توسط الخبر فترتيبه على الخبر يقتضي أن يكون المراد به المعنى الاول ﴿ قوله : ها هنا ﴾ يعني اذا لم تقم حجة على التكليف ﴿ قوله : غايته عدم القول ﴾ بل لاريب في ثبوت القول بالفصل لما عرفت من حسن الاحتياط عندهم فى الشبهات البدوية مع كون المرجع فيها البراءة ﴿ قوله : والوجه الثاني والثالث ﴾ معطوف على الاول يعني يشكل الوجهان بعدم انحصار... الخ وحاصل إشكالهما : أنه وإن سلم اقتضاء ماذكر من التقريبين لوجوب الحذر المترتب على الانذار لكن لم يظهر من الآية وجوبه مطلقا وإن لم يحصل العلم بل المستفاد منها وجوبه في الجملة ولو كان مختصا بصورة إفادة الانذار للعلم إذ يكفي ذلك فى كونه فائدة لوجوب الانذار وعدم كونه لغوا كما يكفي في كونه غاية للواجب (فان قلت) : اختصاص وجوب الحذر بصورة افادة الانذار للعلم خلاف إطلاق الآية (قلت) : الآية ليست مسوقة لبيان وجوب الحـــذر لكونه فائدة لوجوب الانذار أو غاية للانذار بل هي مسوقة لبيان وجوب النفر

التحذر تعبداً لعدم إطلاق يقتضي وجوبه على الاطلاق ضرورة أن الآية مسوقة لبيان وجوب النفر لا لبيان غايتية التحذر ولعل وجوبه كان مشروطاً بما اذا أفاد العلم لو لم نقل بكونه مشروطاً به فان النفر انما يكون لاجل التفقه وتعلم معالم الدين ومعرفة ما جاء به سيد المرسلين كي ينذروا بها المتخلفين أو النافرين على الوجهين في تفسير الآية لكي يحذروا إذا أنذروا بها وقضيته إنما هو وجوب الحذر عند إحراز أن الانذار بها كما لايخفى

وإذا لم تكن مسوقة لذلك لم يكن لها اطلاق لعدم كون المتكلم فى مقام البيان الذي هو شرط ثبوت اطلاق الكلام (فان قلت): اذا كانت الآية مسوقة لبيان وجوب النفر فقد دلت على وجوب النفر على كل أحد من الطائفة كما دلت على وجوب الانذار بكل ماعلم فحينئذ نقول : لو اختص وجوب الحذر بصورة حصول العلم لزم كون وجوب الانذار غير الموجب للعلم بلا فائدة او ليس له غاية واجبة وهو باطل (قلت): لم يظهر من الآية كون الحذر فائدة لوجوب كل إنذار مستقلاً أو غاية له كذلك ، بل المحتمل قريبا أن يكون فائدة لعموم الحكم وهو الوجوب على الطائفة لا الوجوب لكل واحد وكذا كونه غاية بل لعل تخصيص الوجوب بطائفة من كل فرقة مشعر بذلك والأصل فى الحكم الثابت للجماعة ان يكون ثابتا لهم في حال الاجتماع لا مطلقا ﴿ قوله : التحذر تعبدا ﴾ يعني وان لم يحصل العلم ﴿ قوله : لو لم نقل بكونه مشروطا ﴾ هذا إشكال آخر ذكره الشيخ (ره) في رسائله مضافا الى الاشكال الاول وحاصل هذا الاشكال : أن ظاهر الآية كون الحذر الواجب هو ما يكون بعد الانذار بما تفقهوا فيه من الأمور الدينية فلا بد في الحكم بوجوب الحذر من إحراز كون الانذار بالأمور الدينية المتفقَّه فيها ومع الشك في ذلك يشك في وجوب الحذر فاذا لم يعلم بصدق المخبر لم يعلم أنه منذر بالأمور الواقعية فلا يجب عقلا الحذر للشك فى موضوعه ﴿ قوله : على الوجهين في تفسير ﴾ ففي أحدهما

(تم) إنه أشكل أيضاً بان الآية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقا فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر حيث انه ليس شأن الراوي إلا الاخبار بما تحمله لا التخويف والانذار وانما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة الى المسترشد او المقلد (قلت) : لايذهب عليك أنه ليس حال الرواة في الصدر الأول في نقل ماتحملوا من النبي — صلى الله عليه وعلى أهل بيته الكرام — والامام عليه السلام ، من الأحكام الى الانام

أن المراد تفقه النافرين لينذروا المتخلفين وفى الآخر تفقه المتخلفين لينذروا النافرين عند رجوعهم الى المتخلفين فعلى الاول ضمير (يتفقهوا) و (ينذروا) و (رجعوا) راجع الى الطائفة النافرين وضمير (اليهم) و (لعلهم) راجع الى المتخلفين ، وعلى الثاني ضمير « يتفقهوا » و « ينذروا » و « اليهم » راجع الى المتخلفين وضمير « رجعوا » و « لعلهم » راجع الى النافرين ﴿ قوله : ثم انه أشكل أيضا ﴾ هذا الاشكال ثالث الاشكالات التى ذكرها الشيخ « ره » في الاستدلال بالآية الشريفة ، وحاصله : أن الآية دلت على وجوب الحذر عقيب الانذار المترتب عليه والانذار هو الابلاغ بقصد التخويف والتخويف إنما يكون باعمال النظر فهو من وظيفة المجتهد فوجوب الحذر بعده راجع الى جعل حجية اجتهاده وحيث أن اجتهاد المجتهد لايكون حجة على مجتهد مثله فلابد من تخصيص الآية بمن يجب عليه الرجوع الى المجتهد لحجية رأيه عليه ولا تكون مما نحن فيه من حجية الخبر ، وبهذا التقرير لم يتضح ايراد المصنف (ره) عليه بأنه لوفرض دلالتها على ... الخ الراجع إلى أن ظاهر الآية حجية الخبر مع التخويف من حيث أنه خبر وبضميمة عدم القول بالفصل تدل على حجية غيره ، ووجه الاشكال : انه لم يظهر من الآية حجية الخبر من حيث أنه خبر ـ بناء على البيان الذي ذكرناه ـ وإنما دلت على حجية الانذار المتقوم بالخبر والتخويف ، وحيث أن الثاني اجتهادي فقد دلت على حجية الاجتهاد، فالتخويف مقوم للحجية لا أنه ظرف للحجية ليتم

إلا كحال نقلة الفتاوى إلى العوام ولا شبهة في أنه يصح منهم التخويف في مقام الابلاغ والانذار والتحذير بالبلاغ فكذا من الرواة فالآية لو فرض دلالتها على حجية نقل الراوي إذا كان مع التخويف كان نقله حجة بدونه أيضا لعدم الفصل بينهما جزماً فافهم (ومنها) آية الكتمان : (إن الذين يكتمون ما أنزلنا)الآية وتقريب الاستدلال بها ان حرمة الكتمان تستلزم القبول عقلا للزوم لغويته بدونه ولا يخفى انه لو سلمت هذه الملازمة لامجال للايراد على هذه الآية بما أورد على آية النفر من دعوى الاهمال أو استظهار الاختصاص بما اذا أفاد العلم فانها تنافيهما كما لايخفى ، لكنها ممنوعة فان اللغوية غير لازمة لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبداً وإمكان أن تكون حرمة الكتمان لأجل وضوح الحق بسبب كثرة من أفشاه وبينه لئلا يكون للناس على الله حجة بل كان له عليهم الحجة البالغة (ومنها) آية السؤال عن أهل الذكر (فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون) وتقريب الاستدلال

عدم القول بالفصل ولعل قوله : فافهم ، إشارة الى ذلك . هذا والإنصاف أن الآية الشريفة لا تدل على حجية الخبر ولا على حجية الاجتهاد بل هي أجنبية عنهما بالمرة ، وإنما تدل على وجوب التفقه فى الدين وتعلم معالمه فى الاصول والفروع لغاية تعليم الجاهلين وتفقيههم باقامة الحجة عليهم وإقناعهم بالطريق الذي تعلموا به وتفقهوا بلا دلالة لها على حجية الاجتهاد أوالخبر أصلا لامطابقة ولا التزاما ، وظني أن ذلك ظاهر بأدنى تامل ﴿ قوله : إلا كحال نقلة ﴾ يعني أنهم نقلة لا أنهم مفتون وإذا كانوا من قبيل النقلة لا المفتين فاذا صح التخويف منهم ولا يخرجون به عن كونهم ناقلين فالآية تدل على حجية نقلهم في حال التخويف لاعلى حجية اجتهادهم وإذا دلت على حجية نقلهم في حال التخويف دلت على حجيته في غيره لعدم القول بالفصل ، لكن عرفت تقريب الاشكال بنحو لايتوجه عليه ما ذكر إلا أن يكون مقصود المصنف (ره) منع كون التخويف اجتهاديا ولكنه كما ترى فلاحظ ﴿ قوله : لو سلمت هذه الملازمة لا مجال ﴾ كأنه قصد بذلك

بها مافي آية الكتمان وفيه أن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم لا التعبد بالجواب وقد اورد عليها بانه لو سلم دلالتها على التعبد بما أجاب اهل الذكر فلا دلالة لها على التعبد بما يروي الراوي فانه بما هو راو لا يكون من أهل الذكر والعلم فالمناسب إنما هو الاستدلال بها على حجية الفتوى لا الرواية (وفيه) أن كثيراً من الرواة يصدق عليهم أنهم أهل الذكر والاطلاع على رأى الامام — عليه السلام — كزارة ومحمد بن مسلم ومثلهما ويصدق على السؤال عنهم أنه السؤال عن أهل الذكر والعلم ولو كان السائل من أضرابهم فاذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآية وجب قبول روايتهم ورواية غيرهم من العدول مطلقا لعدم الفصل جزماً في وجوب القبول

الايراد على مافي الرسائل حيث ذكر فيها الايراد ان الأولان المذكوران سابقا في الجواب عن الاستدلال بآية النفر ولم يتعرض فيها لنفي الملازمة بنحو يظهر منه تسليمها ، لكن الظاهر من عبارة الرسائل نفي الملازمة بذكر الايرادين كما يظهر من قوله (ره) فيها : نعم لو وجب الاظهار ... الخ فليلحظ ﴿ قوله : لا للتعبد بالجواب ﴾ هذا غير ظاهر بل خلاف الظاهر ، ويشهد له أن المضمون المذكور موجود في جملة من الاخبار التى استدل بها على حجية الخبر ولم يتوهم هذا الاشكال فيها . نعم من أجل أن مورد الآية الشريفة أصول الدين التي يجب فيها تحصيل العلم لابد من حملها على ذلك مع امكان دعوى كون المقصود الاحتجاج على اليهود باقوال علمائهم التي هي حجة باعتقادهم وليست في مقام جعلها حجة كما لا يخفى فليتأمل ﴿ قوله : وقد اورد عليها بانه ﴾ هذا الايراد ذكره شيخنا الاعظم فى رسائله ﴿ قوله : وفيه أن كثيرا من الرواة ﴾ وفيه أنه إذا سلم كون المراد من أهل الذكر أهل العلم والفتوى فظاهر الآية سؤالهم عما هم فيه من اهل العلم لا في غيره فزرارة ومحمد بن مسلم ونحوهما اذا كانوا من اهل الفتوى فوجوب سؤالهم يختص بما هم فيه من أهل الفتوى ولا يشمل غيره كالاقوال المسموعة من المعصوم « ع » نعم لو أريد من أهل العلم مطلق من كان كثير العلم ولو بالمسموعات والمبصرات

بين المبتدأ والمسبوق بالسؤال ولا بين أضراب زرارة وغيرهم ممن لا يكون من اهل الذكر وإنما يروي ماسمعه أو رءاه فافهم (ومنها) آية الأذن : « ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين » فانه تبارك وتعالى مدح نبيه بانه يصدّق المؤمنين وقرنه بتصديقه تعالى . وفيه اولاً أنه إنما مدحه بانه أذن وهو سريع القطع لا الأخذ بقول الغير تعبداً . وثانياً أنه إنما المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار التى تنفعهم ولا تضر غيرهم لا التصديق بترتيب جميع الآثار كما هو المطلوب فى باب حجية الخبر ويظهر ذلك من تصديقه للنمام بانه مانمّ وتصديقه لله تعالى بانه نمه كما هو المراد من التصديق في قوله — عليه السلام — : فصدّقه وكذّبهم حيث قال — على مافي الخبر — : (يا أبا محمد كذّب سمعك وبصرك عن أخيك فان شهد عندك خمسون

توجه الاشكال لكنه ليس مبنى الايراد فلتلحظ عبارة الرسائل ، إلا أن يكون مقصود المصنف « ره » الايراد من هذه الجهة ، وأن المراد من أهل الذكر كثيروا العلم والاطلاع ولو بنحو المسموعات والمبصرات فيشمل مثل زرارة من حيث الرواية ويتعدى الى غيره بضميمة عدم القول بالفصل فيكون إشكالا فى محله إلا ان مناسبة الحكم والموضوع تقضي بكون الظاهر إرادة السؤال ممن هو عالم فى موضوع السؤال بلا دخل للاجتهاد وكثرة الاطلاع ، فلاحظ ﴿ قوله : بين المبتدأ و المسبوق ﴾ إشارة الى دفع اشكال آخر على الاستدلال بالآية بانها أخص من المدّعى لأنها إنما تدل على الخبر المسبوق بالسؤال فلا تعم الخبر الابتدائي وحاصل الدفع : أنه لا يمكن الفصل بين النوعين فى الحجية فاذا دلت على حجية أحدهما دلت على حجية الآخر ﴿ قوله : خصوص الآثار التى ﴾ كما يشهد به قوله تعالى : أذن خير لكم ، الظاهر فى أنه أذن خير لجميع الناس إذ لو كان المراد ترتيب جميع الآثار كان أذن خير للمخبر — بالكسر — لاغير كما أوضحه فى الرسائل فراجع ﴿ قوله : من تصديقه للنمام ﴾ كما عن تفسير القمي أنه نمّ منافق

قسامة أنه قال قولا وقال : لم أقله فصدقه وكذبهم) فيكون مراده تصديقه بما ينفعه ولا يضرهم وتكذيبهم فيما يضره ولا ينفعهم والا فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين ؟ وهكذا المراد بتصديق المؤمنين فى قصة اسماعيل فتأمل جيداً

فصل

﴿ في الأخبار التي دلت على اعتبار أخبار الآحاد ﴾

وهي وإن كانت طوائف كثيرة كما يظهر من مراجعة الوسائل وغيرها إلا أنه يشكل الاستدلال بها على حجية أخبار الآحاد بأنها أخبار آحاد غير متفقة على لفظ ولا على معنى فتكون متواترة لفظاً أو معنى ولكنه مندفع بانها وان كانت كذلك إلا أنها متواترة إجمالا ضرورة أنه يعلم بصدور بعضها منهم — عليهم السلام — وقضيته وان كان حجية خبر أخصها مضمونا الا انه يتعدى عنه فيما اذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية وقد دل على حجية ما كان أعم فافهم .

على النبي « ص » فاخبره الله تعالى بذلك فاحضره النبي « ص » وسأله فحلف له أنه لم يتم عليه فقبل منه النبي (ص) فاخذ الرجل يطعن على النبي (ص) ويقول : إنه يقبل كل ما يسمع ، حكاه في الرسائل فراجع ﴿ قوله : قسامة ﴾ بالفتح الأيمان تقسم على أولياء القتيل إذا ادعوا الدم ﴿ قوله : فى قصة اسماعيل ﴾ المحكية في الرسائل حيث قال له أبوه — عليه السلام — : إذا شهد عندك المسلمون فصدقهم ﴿ قوله : من مراجعة الوسائل ﴾ والرسائل أيضاً حيث قسمها فيها الى طوائف ﴿ قوله : أخصها مضموناً ﴾ أخص الاخبار مضموناً ما دل على حجية خبر العادل ويوجد فيها خبر العادل الدال على حجية خبر الثقة فتستنتج حجية خبر الثقة . بل يمكن دعوى التواتر الاجمالي فى غير ما دل على حجية خبر العادل فيكون مادل على حجية خبر الثقة أخص مضمونا من غيره فتستفاد حجية خبر الثقة بلا واسطة . نعم فيها ما يدل على عدم حجية خبر غير الامامي مثل

فصل

﴿ فى الاجماع على حجية الخبر ﴾

وتقريره من وجوه ﴿ أحدها ﴾ دعوى الاجماع من تتبع فتاوى الأصحاب على الحجية من زماننا الى زمان الشيخ فيكشف رضاه — عليه السلام — بذلك ويقطع به أو من تتبع الاجماعات المنقولة على الحجية ولا يخفى مجازفة هذه الدعوى لاختلاف الفتاوى فيما اخذ في اعتباره من الخصوصيات ومعه لا مجال لتحصيل القطع برضائه — عليه السلام — من تتبعها . وهكذا حال تتبع الاجماعات المنقولة . اللهم إلا أن يُدعى تواطؤها على الحجية فى الجملة وإنما الاختلاف فى الخصوصيات

مكاتبة علي بن سويد : لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا فانك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين . . . الحديث ، ولكنه — مع معارضته بغيره مما دل على جواز العمل بكتب بني فضال والشلمغاني وما ورد فى تفسير قوله تعالى : « ومن يتق الله يجعل له مخرجا » فظاهر التعليل فيه أن المانع من العمل باخبارهم عدم الائتمان فتأمل ، ثم اني لم أجد فيما رأيت من أخبار الثقات ما يدل على حجية ما هو أعم من ذلك فلا بد من التتبع والتأمل ، كما أن الظاهر مما دل على حجية خبر الثقة من تلك النصوص اعتبار كونه ثقة فى خصوص ذلك الخبر ولا يعتبر كونه ثقة فى نفسه ، وكأن الوجه فى ذلك مناسبة الحكم لموضوعه وإلا فاطلاق الثقة يقتضي كونه ثقة مطلقاً ، فقرينة المناسبة المذكورة ولا سيما بملاحظة الارتكاز العقلائي أوجبت كون الظاهر ما ذكرنا ، ولأجل ذلك استقر بناء الأصحاب على العمل باخبار الضعفة مع اقترانها بما يوجب الوثوق بصدورها ولو كان ذلك مثل عمل المشهور أو الاساطين بها كما لا يبعد أن يكون المراد من الوثوق الوثوق النوعي جريا على مقتضى الارتكاز العقلائي ﴿ قوله : من تتبع فتاوى ﴾ فيكون الاجماع حينئذ محصلا ﴿ قوله : أو من تتبع الاجماعات ﴾ فيكون الاجماع محكيا متواتراً لا بنقل الآحاد حتى يلزم الدور ﴿ قوله : إلا أن يدعى تواطؤها ﴾

المعتبرة فيها ولكن دون اثباته خرط القتاد ﴿ ثانيها ﴾ دعوى اتفاق العلماء عملا بل كافة المسلمين على العمل بخبر الواحد فى أمورهم الشرعية كما يظهر من أخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها . وفيه — مضافا إلى ما عرفت مما يرد على الوجه الاول ، أنه لو سلم اتفاقهم على ذلك لم يُحرز أنهم اتفقوا بما هم مسلمون ومتدينون بهذا الدين أو بما هم عقلاء ولو لم يلزموا بدين كما هم لا يزالون يعملون بها في غير الامور الدينية من الامور العادية فيرجع الى ثالث الوجوه وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوي الأديان وغيرهم على العمل بخبر الثقة واستمرت الى زماننا ولم يردع عنه نبي ولا وصي نبي ضرورة أنه لو كان لاشتهر وبان

يعني أن الاختلاف فى خصوصيات الفتاوى أو معاقد الاجماعات المنقولة مانع من حصول الاتفاق على الحجية إلا إذا كان الاختلاف راجعاً الى الاختلاف فيما هو الحجة بحيث لو انكشف لبعض بطلان مذهبه لابد أن يلتزم باحد المذاهب الباقية فلو ادعي ذلك كان اجماعا وحجة ، إلا أن اثبات هذه الدعوى صعب جداً ، لكن الانصاف ان ذلك ليس بذلك البعيد ﴿ قوله : دعوى اتفاق العلماء عملا ﴾ الفرق بين هذا الوجه والوجه الاول هو الفرق بين الطريق والواقع فان الاجماع العملي انما يكون حجة من جهة كشفه عن الاجماع القولي ﴿ قوله : مضافا الى ما عرفت ﴾ من جهة اختلاف العلماء عملا فلا يكشف عن اتفاقهم قولا على الحجية الا اذا كان عن تواطء منهم على الحجية ﴿ قوله : لم يُحرز أنهم اتفقوا... الخ ﴾ يعني أن الاتفاق العملي وان كان كاشفاً عن الاتفاق القولي لكنه مجمل من حيث أن قولهم بذلك بما أنهم مسلمون ومتدينون فيكون الاتفاق القولي المستكشف بالعمل من قبيل الاتفاق على الحكم الشرعي فيعلم أنه مأخوذ من الشارع يداً بيد الى زماننا هذا ، أو بما أنهم عقلاء فلا يرتبط بجهة الشارع أصلا بل يكون ذلك بناء منهم كسائر أبنية العقلاء ويكون حينئذ راجعاً الى الوجه الثالث وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء . . . الخ . وقد يقرر هذا الوجه على وجوه « الاول » أن الشارع

الاقدس كما كان في مقام جعل الاحكام كان في مقام جعل الطرق الواصلة الى المكلفين ايضا وحيث أن العقلاء بناؤهم على طريقية خبر الثقة ولم يكن قد نصب الشارع طريقاً غيره يعلم أنه الطريق المجعول عنده ويكون قد اعتمد فى ايصاله الى المكلفين ببناء العقلاء عليه اذ لو لا ذلك لزم الاخلال بغرضه وهو مستحيل ، وهذا الوجه يتوقف على مقدمات ثلاث « الاولى » كون الشارع في مقام نصب الطرق « الثانية » كونه طريقاً عند العقلاء « الثالثة » عدم ثبوت طريق سواه ، (والاولى) ممنوعة كما اعترف بذلك شيخنا الأعظم (ره) فى التنبيه الاول من تنبيهات الانسداد فليلحظ (والثانية) مسلمة (والثالثة) مبنية على عدم تمامية الادلة المتقدمة على الحجية (الثاني) أن الشارع بعد ما جعل أحكاما واقعية وكان خبر الثقة عند العقلاء طريقاً ارتكازيا يجرون معه حيث ما جرى وينتهون معه حيث ما انتهى لاعتقاد كونه طريقاً الى تلك الأحكام لكون طريقيته مما تقتضيها فطرتهم وجبلت عليها نفوسهم فلو سلكوه فاخطأ كان عقابهم عقابا بلا بيان لفرض الغفلة منهم وعدم تنبيه الشارع لهم ، وهذا الوجه لايتوقف الا على اثبات كونه طريقاً عند العقلاء على النحو المذكور ، إلا أنه لا يجدي الا فى حق العامل بالخبر غفلة منه وجريا على مقتضى ارتكاز طريقيته ، أما المتنبه الملتفت الشاك فى طريقيته فلا يجدي فى حقه لعدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان فى حقه اذ مع الشك يرجع الى ما يحكم به عقله من البراءة أو الاشتغال حسب اختلاف الموارد ، (الثالث) بناء العقلاء على كون خبر الثقة مقتضياً للحجية فهو بنفسه منجز للواقع وعذر فى مخالفته وبذاته معيار للاطاعة والمعصية ومناط للثواب والعقاب اذا لم يردع عنه المولى ومع احتمال الردع يبنى على عدمه تعبداً منهم أو إذا قام على عدمه طريق من ظاهر قول أوفعل أوحال معتبر ، وهذا الوجه من أحسن الوجوه إلا أنه غير ثابت « الرابع » بناؤهم على كونه حجة بينهم يعامل معاملة الحجج الذاتية إلا أن ارتكاز حجيته عندهم أوجب اعتقاد كونه حجة عند الشارع فانه مولاهم وسيدهم ، وحيث أن ذلك البناء منهم لو كان على خلاف الواقع كان الواجب

ومن الواضح أنه يكشف عن رضاء الشارع به فى الشرعيات ايضا (ان قلت) : يكفي في الردع الا يات الناهية والروايات المانعة عن اتباع غير العلم وناهيك قوله تعالى : (ولا تقف ماليس لك به علم) وقوله تعالى : .(إن الظن لايغني من الحق شيئا) (قلت): لايكاد يكفي تلك الآيات في ذلك فانه مضافا إلى أنها وردت إرشاداً الى عدم كفاية الظن فى أصول الدين . ولو سلم فانما المتيقن — لولا أنه المنصرف اليه إطلاقها — هو خصوص الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة،لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر وذلك لان الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبارخبر الثقة وهو يتوقف على الردع عنها بها وإلا لكانت مخصصه أو مقيدة لها كما لايخفى

عليه لقاعدة اللطف ردعهم وتنبيههم على خطئهم فحيث لم يردعهم علم أن اعتقادهم كان موافقاً للواقع واحتمال وجود مفسدة فى الردع أومصلحة في عدم الردع خلاف الظاهر نعم لابد من احراز مقدمات الامضاء من الاطلاع وامكان الردع مما يوجب الظهور فى الامضاء،وهذا الوجه هوالذي ينبغي أن يعول عليه هناوفي سائر موارد بناء العقلاء ﴿ قوله : ومن الواضح انه يكشف ﴾ لم يظهر الوجه في هذا الاستكشاف ولم يتضح أن المصنف (ره) بان على أي التقريرات المذكورة ، وعبارته هنا مجملة ، نعم سيأتي في آخر الفصل قوله : ضرورة ان ماجرت . . . الخ ونبين هناك أنه تقرير آخر غير ما ذكر ﴿ قوله : في اصول الدين ﴾ قد عرفت وجه التامل فيه فى أول مبحث الخبر فراجع ﴿ قوله : اطلاقها ﴾ فاعل لقوله:المنصرف ﴿قوله : هوخصوص﴾ خبر لقوله: المتيقن ، ثم إنفي دعوى الانصراف المذكورة تأملاأومنعا ، بل الظاهر أنه لو دل على حجية بعض الظنون دليل كان مخصصا أو حاكما على الآيات الشريفة كما تقدم بيان ذلك إجمالا ، ولو تمت دعوى الانصراف المذكورة كان الدليل واردا عليها ، فلاحظ ﴿ قوله : لايكاد يكون الردع ﴾ خبر قوله سابقا (فانه) ﴿ قوله:لان الردع بها يتوقف ... الخ ﴾ من الواضح أن

مقتضى الاخذ بظاهر الآيات الشريفة ينافي مقتضى الاخذ بالسيرة ؛ وحينئذ يقع الكلام في أن مقتضى القاعدة تقديم الاول بجعل الآيات رادعة عن السيرة ، او الثاني بجعل السيرة مخصصة لعموم الآيات فنقول : تارة تكون السيرة مانعة عن انعقاد ظهور الآيات في الردع عنها وأخرى لاتكون كذلك بل تكون مانعة من حجية ظهور الآيات في الردع ، فعلى الاول لاينبغي التأمل في وجوب الاخذ بمقتضى السيرة لان اقتضاء الآيات للردع يتوقف على ظهورها فيه وظهورها فيه يتوقف على عدم وجود السيرة ـ حسب الفرض ـ فاذا فرض وجود السيرة كان مانعا عن انعقاد ظهور الآيات في الردع فيمتنع الردع بها عن السيرة ؛ وعلى الثاني لابد من الأخذ بمقتضى الآيات ورفع اليد عن السيرة ، وذلك لان الردع بالآيات يتوقف على ظهورها فيه وكون ذلك الظهور حجة ، أما ظهورها فسلم حسب الفرض ، واما كون ذلك الظهور حجة فلعدم المزاحم له في الحجية الا السيرة والسيرة أيضا لاتصلح للمزاحمة لأن حجيتها مشروطة بعدم وجود الرادع وظهور الآيات يكفي في الردع (فان قلت) : يمكن دعوى العكس بأن نقول : حجية الظهور في الردع موقوفة على عدم حجية السيرة وإلا كانت مخصصة للظهور مانعة عن حجيته (قلت) : وجود مقتضي الحجية في ظهور الآيات في الردع غير موقوف على شيء وإنما الموقوف على عدم مانعية السيرة فعلية الحجية للظهور بخلاف مقتضي الحجية في السيرة فانه موقوف على عدم الرادع عنها فيكون مقتضي الحجية في الظهور تنجيزيا وفي السيرة تعليقيا ، ولا ريب أن المقتضي التنجيزي لايصلح لمعارضته المقتضي التعليقي لأن الثاني ينتفي بثبوت الاول لأنه مقتضي كونه تعليقيا على عدم الآخر كما هو ظاهر بالتأمل ، ومن ذلك يظهر لك الاشكال في قول المصنف (ره) : لان الردع بها يتوقف على عدم التخصيص أو التقييد بالسيرة ، لان فعلية التخصيص متأخرة رتبة عن اقتضاء السيرة للتخصيص وفي رتبة الاقتضاء المذكور لامانع من فعلية الردع فاذا كان الردع فعليا ارتفع اقتضاء السيرة للتخصيص فتمتنع فعليته فعدم التخصيص معلول الردع لا موقوف عليه الردع ، فتأمل في المقام فانه به

« لايقال » : على هذا لايكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة أيضا إلا على وجه دائر فان اعتباره بها فعلا يتوقف على عدم الردع بها عنها وهو يتوقف على تخصيصها بها وهو يتوقف على عدم الردع بها عنها (فانه يقال) : إنما يكفي في حجيته بها عدم ثبوت الردع عنها لعدم نهوض ما يصلح لردعها كما يكفي في تخصيصها لها ذلك كما لايخفى ضرورة أن ماجرت عليه السيرة المستمرة فى مقام الاطاعة والمعصية وفى استحقاق العقوبة بالمخالفة وعدم استحقاقها مع الموافقة ولو في صورة المخالفة عن الواقع يكون عقلا في الشرع متبعاً مالم ينهض دليل على المنع عن اتباعه فى الشرعيات

حقيق ومنه سبحانه نستمد التوفيق ﴿ قوله : على هذا لايكون اعتبار ﴾ يعني أن لازم ماذكر من أن الردع يتوقف على عدم التخصيص ان عدم الردع موقوف على التخصيص لأن مايتوقف على عدمه وجود الشيء يكون مانعا عن وجود الشيء ، واذا كان مانعا عنه كان علة لعدمه وكذا قوله : عدم التخصيص موقوف على الردع ، ملازم لقولنا :التخصيص موقوف على عدم الردع ﴿ قوله : وهو يتوقف ﴾ يعني عدم الردع موقوف على تخصيصها بها وهذه المقدمة من لوازم كون الردع موقوفا على عدم التخصيص ﴿ قوله : وهو يتوقف ﴾ يعني تخصيصها يتوقف على عدم الردع بها وهذه المقدمة من لوازم كون عدم التخصيص موقوفا على الردع ﴿ قوله : يكفي في حجيته بها عدم ﴾ حاصل الاشكال المنع عما ذكر في السؤال من أن اعتبار الخبر بالسيرة يتوقف على عدم الردع بل انما يتوقف على عدم ثبوت الردع فلا دور ﴿ قوله : ضرورة ان ماجرت عليه ﴾ تعليل لجواز الاعتماد على السيرة اذا لم يثبت الردع ، وحاصل التعليل : ان الاطاعة الواجبة بحكم العقل والمعصية المحرمة كذلك ماكان طاعة أومعصية عند العقلاء ومن المعلوم ان خبر الثقة اذا كان حجة عند العقلاء كان سلوكه طاعة عندهم ومخالفته معصية فيجب سلوكه عقلا لانه طاعة عند العقلاء وتحرم مخالفته لانها معصية كذلك ، نعم لو قام دليل شرعي على خلاف ما عند العقلاء كان واجب الاتباع

فافهم وتأمل (١)

عقلا (وفيه) انه لاريب فيما ذكر من كون الاطاعة والمعصية الواجبة والمحرمة ما كان طاعة ومعصية عند العقلاء لكن المراد به انه يجب الرجوع الى العقلاء في تشخيص مفهوم الاطاعة والمعصية مثل قصد الامر والوجه والتميز أو غير ذلك مما يعتبر في مفهوم الاطاعة و العمد و نحوه مما يعتبر في مفهوم المعصية لاغير ذلك مما يرجع الى المصداق و حينئذ فاذا كان سلوك ماهو طريق عند المولى طاعة ومخالفته معصية ولم يثبت كون خبر الثقة طريقا عند الشارع لايكون سلوكه طاعة للشارع عندهم ولا مخالفته معصية له عندهم اصلا ، ومجرد كونه طريقا عندهم بنحو تكون موافقته طاعة ومخالفته معصية عندهم بالاضافة الى مواليهم لايلازم كونه كذلك بالاضافة الى الشارع ، نعم لو كان العقلاء مرجعا في تشخيص مصداقها كان ما ذكر في محله الا انه في غاية المنع ، وهذا الوجه الذي ذكره المصنف (ره) خامس تقريرات حجية السيرة التي اشرنا اليها سابقا ، وقد عرفت أن الوجه المتعين منها هو الرابع المتوقف على احراز رضا الشارع وامضائه ولو بظاهر الحال والله سبحانه اعلم ﴿ قوله : فافهم وتأمل ﴾ قد أشار

(١) قولنا : فافهم وتأمل ، اشارة الى كون خبر الثقة متبعا ولو قيل بسقوط كل من السيرة والاطلاق عن الاعتبار بسبب دوران الامر بين ردعها به وتقييده بها وذلك لاجل استصحاب حجيته الثابتة قبل نزول الآيتين «فان قلت» : لامجال لاحتمال التقييد بها فان دليل اعتبارها مغي بعدم الردع عنها ومعه لاتكون صالحة لتقييد الاطلاق مع صلاحيته للردع عنها كما لايخفى (قلت) : الدليل ليس إلا إمضاء الشارع لها ورضاه بها المستكشف بعدم ردعه عنها في زمان مع إمكانه وهو غير مغي . نعم يمكن ان يكون له واقعا وفي علمه تعالى أمد خاص كحكمه الابتدائي حيث انه ربما يكون له أمد فينسخ فالردع في الحكم الامضائي ليس إلا كالنسخ في الابتدائي وذلك غير كونه بحسب الدليل مغيا كما لايخفى (وبالجملة) ليس حال السيرة مع الآيات الناهية إلا كحال الخاص المقدم والعام المؤخر في ـ

في الحاشية في وجه ذلك الى تقرير آخر في حجية السيرة على حجية خبر الثقة وحاصله : ان سيرة العقلاء على العمل بالخبر قبل نزول الآيات المذكورة كانت بلا رادع فتكون حجة على الحجية وبعد نزول الآيات يدور الامر بين تخصيص الايات بها وكونها رادعة عنها كما هو الحال في الخاص المقدم على العام اذ يدور الامر بين كونه مخصصا للعام ومنسوخا به ، وقد تقدم ان الاولى القول بالتخصيص ولو فرض التوقف فالمرجع اصالة الحجية (ثم) اورد على نفسه بان ذلك يتم لو لم يكن دليل اعتبار السيرة مغيى بعدم الردع عنها اما اذا كان مغيى بذلك ففي زمان نزول الآيات يمتنع ان تكون السيرة مقيدة او مخصصة لاطلاقها أو عمومها لعدم الدليل على اعتبارها حينئذ من جهة تحقق غاية الاعتبار (ثم) اجاب بان الدليل على اعتبارها إمضاء الشارع لها ورضاه المستكشف بعدم الردع عنها في زمان وهو غير مغيى بعدم الرادع نظير دليل الحكم الابتدائي هذا ملخص كلامه (ولكن) الانصاف يقتضي الفرق بين الاحكام الابتدائية والاحكام الامضائية فان ظهور أدلة الثانية في الدوام والاستمرار في غاية الاشكال وان كان مسلما في ادلة الاول لان الوجه في ذلك الظهور ظهور الاحكام الابتدائية في كونها احكاما قانونية ليست مخصصة بزمان دون زمان وليس الامر كذلك في الاحكام الامضائية ، كيف والغالب كون تبليغ الاحكام على التدريج؟ ولذا لا يصح أن يدعى أن جميع الاحكام الابتدائية في الشريعة المقدسة كانت ناسخة لما كان قبلها من الاحكام الامضائية بل النسخ يختص بالاحكام الابتدائية التي تعقبها حكم على خلافها ، نعم لو فرض عدم الردع الى زمان انقطاع

ـ دوران الأمر بين التخصيص بالخاص أو النسخ بالعام فيهما يدور الأمر ايضا بين التخصيص بالسيرة او الردع بالآيات فافهم . منه قدس سره

فصل

في الوجوه العقلية التي أقيمت على حجية الخبر الواحد

« أحدها » أنه يُعلم إجمالا بصدور كثير مما بايدينا من الأخبار من الأئمة الأطهار بمقدار واف بمعظم الفقه بحيث لو علم تفصيلا ذاك المقدار لانحل علمنا الاجمالي بثبوت التكاليف بين الروايات وسائر الامارات الى العلم التفصيلي بالتكاليف فى مضامين الأخبار الصادرة المعلومة تفصيلا والشك البدوي فى ثبوت التكليف في مورد ساير الامارات غير المعتبرة

الوحي وانتهاء التشريع كان ذلك ظاهراً فى الاستمرار والامتداد فلاحظ ﴿ قوله: احدها انه يعلم اجمالا ﴾ يكفي في صدق هذه الدعوى ملاحظة بعض فوائد الوسائل المتضمنة لذكر القرائن على صحة الكتب الاربعة فلاحظ ﴿ قوله : بحيث لو علم تفصيلا ذاك المقدار ﴾ يمكن تصوير العلم الاجمالي فى المقام على وجوه (الاول) انا نعلم بصدور جملة من الاخبار مرددة بين جميع الاخبار المودعة فى كتب اصحابنا (رض) كما نعلم بانشاء احكام الزامية فى جميع ماهو محتمل الطريقية كالخبر والشهرة وغيرهما بحيث يحتمل انطباق جميع ماهو معلوم من الاحكام على مؤديات تلك الاخبار المعلومة بالاجمال ، ولازم ذلك أن لو علم تفصيلا بتلك الاخبار الصادرة لم يبق لنا علم اجمالي بتكليف الزامي غير مؤدياتها وان كان يحتمل ، ولا ريب في هذه الصورة في انحلال العلم الاجمالي بالتكليف بالعلم الاجمالي بالاخبار الصادرة فلا يجب الاحتياط في اطراف الاول ويجب الاحتياط فى اطراف الثاني كما لو شهدت البينة بنجاسة اناء من اواني زيد وشهدت بينة اخرى بنجاسة اناء ابيض من اواني زيد فلا يجب الاحتياط حينئذ الا بالاواني البيض لزيد لاغير (الثاني) انا نعلم بصدور جملة من الاخبار كما ذكر سابقا ونعلم بانشاء جملة من الاحكام الالزامية اكثر عددا من الاخبار الصادرة المعلومة اجمالا بحيث لايحتمل انطباقها بتمامها على مؤديات تلك

ولازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع

الاخبار وان احتمل انطباق مقدار مساو للاخبار وبقاء مقدار آخر مردد بين الاخبار التي هي اطراف العلم الاجمالي بصدور الأخبار وبين غيرها من محتمل الطريقية ، ولازم ذلك أن لو عزلنا مقداراً مساويا للاخبار المعلومة الصدور اجمالا كان العلم الاجمالي بالتكليف فيما عدا ذلك المقدار المعزول باقيا بحاله وان كان نفس المعلوم حينئذ أقل من المعلوم الاصلي قبل العزل ولا ينبغي التأمل في مثل ذلك في وجوب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي بالتكليف ولا يكفي الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي بالاخبار وان احتمل انطباق تمام المعلوم الاول على اطرافه اذ لا يكفي هذا المقدار في الانحلال بل لابد فيه من احتمال انطباق تمام المعلوم باحد العلمين على المعلوم بالعلم الآخر ، وهو غير حاصل لاختلاف المقدار ، ونظيره مالو شهدت البينة بوجود شاة موطوءة في غنم زيد البيض وشهدت بينة اخرى بوجود شاتين موطوءتين في مطلق غنم زيد مرددتين بين البيض والسود فيجب الاحتياط في البيض والسود معا ولا يكفي الاحتياط في البيض فقط (الثالث) انا نعلم بصدور جملة من الاخبار كما سبق ونعلم بانشاء جملة من الاحكام الالزامية مساوية لها في المقدار إلا انها موصوفة بصفة محتملة الثبوت والعدم في مؤديات الاخبار الصادرة، فعلى تقدير وجود الصفة في مؤديات الأخبار أمكن انطباق الاحكام عليها ، وعلى تقدير العدم امتنع الانطباق وهذا كالأول في انحلال العلم الثاني بالأول فلا يجب الاحتياط الا في اطرافه ومثله مالو شهدت البينة بوجود شاة موطوءة في قطعة خاصة من غنم زيد وشهدت بينة اخرى بوجود شاة موطوءة بيضاء في غنم زيد مطلقا بحيث كانت مرددة بين جميع افراد غنمه ، ولا يجب الاحتياط في مثله الا في القطعة الخاصة لاحتمال انطباق المعلوم الثاني على المعلوم المردد في تلك القطعة والمصنف (ره) قرر الاستدلال على النحو الأول والشيخ (ره) في رسائله قرره على الوجه الثاني ، واورد عليه اولا بان اللازم وجوب الاحتياط بالعمل في جميع الامارات ولا يختص بالأخبار كما سيشير اليه المصنف (ره) ﴿ قوله : ولازم ذلك لزوم ﴾

الأخبار المثبتة وجواز العمل على طبق النافي منها فيما اذا لم يكن فى المسألة أصل يثبت له من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب بناء على جريانه فى أطراف علم إجمالا بانتقاض الحالة السابقة في بعضها أو قيام أمارة معتبرة على انتقاضها فيه وإلا لاختص عدم جواز العمل على وفق الثاني بما اذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال « وفيه » أنه لا يكاد ينهض على حجية الخبر بحيث يقدم تخصيصاً أو تقييداً أو ترجيحاً على غيره من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم وان كان

للعلم بوجوب العمل بالخبر الصادر فيجب العمل بكل ماهو محتمل الصدور من الأخبار ﴿ قوله : الاخبار المثبتة ﴾ لأن العلم الموجب للاحتياط هو العلم بصدور الخبر المثبت لأنه علم بالتكليف الالزامي اما العلم بصدور الخبر النافي فلا يترتب عليه اثر لعدم تعلقه بالتكليف نعم يجوز العمل بالخبر النافي لو لم يكن هناك مانع كما لو كان اصل يقتضي الاحتياط كقاعدة الاشتغال او مثبت للتكليف كاستصحاب التكليف ، وكون الاستصحاب لم تثبت حجيته الا بالخبر غير المعلوم الحجية لايقدح في منعه عن العمل بالخبر النافي لأن العمل بالاستصحاب عمل بالخبر المثبت ﴿ قوله : بناء على جريانه في اطراف ﴾ يعني إنما يمنع الاستصحاب المثبت عن العمل بالخبر النافي لو بنينا على حجيته في اطراف الشبهة المحصورة وأن العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة غير قادح في جريانه مطلقا وانما يقدح اذا كان العلم مثبتاً للتكليف والاستصحاب نافياً أما اذا بنينا على قدح العلم الاجمالي مطلقاً من جهة لزوم التناقض بين صدر دليل الاستصحاب وذيله كما أشرنا اليه فى مبحث الموافقة الالتزامية ويجيء بيانه فى محله فمخالفة الاستصحاب للخبر النافي غير مانعة من العمل بالخبر لعدم حجيته فيختص المانع عنه بقاعدة الاشتغال فقط ، ثم إن المناسب لهذا الاستدراك من المصنف (ره) أن الاستصحاب المثبت مطلقاً مبتلى بعلم اجمالي على خلافه وهو غير ظاهر ﴿ قوله : من عموم أو اطلاق ﴾ هذا على طريقة

يسلم عما أورد عليه من أن لازمه الاحتياط فى سائر الامارات لا في خصوص الروايات لما عرفت من انحلال العلم الاجمالي بينها بما علم بين الأخبار بالخصوص ولو بالاجمال فتأمل جيداً « ثانيها » ما ذكره في الوافية مستدلا على حجية الاخبار الموجودة فى الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير رد ظاهر وهو أنا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيامة ولا سيما بالاصول الضرورية كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها مع أن جل أجزائها وشرائطها وموانعها إنما يثبت بالخبر غير القطعي بحيث نقطع بخروج حقايق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن أنكر فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان انتهى ، وأورد عليه أولا بان العلم الاجمالي حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الاخبار لا خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره فاللازم حينئذ إما الاحتياط أو العمل بكل ما دل على جزئية شيء أو شرطيته « قلت » : يمكن أن يقال : إن العلم الاجمالي وان كان حاصلا بين جميع الاخبار إلا أن العلم بوجود الاخبار الصادرة عنهم — عليهم السلام — بقدر الكفاية بين تلك الطائفة أو العلم باعتبار طائفة كذلك بينها يوجب انحلال ذاك العلم الاجمالي وصيرورة غيره خارجا عن طرف العلم كما مرت اليه الاشارة في تقريب الوجه الاول . اللهم إلا أن يمنع عن ذلك وادعي عدم الكفاية فيما علم بصدوره او اعتباره

اللف والنشر المرتب ﴿ قوله : يسلم عما أورد عليه ﴾ قد عرفت الاشارة الى أن هذا الايراد من الشيخ فى رسائله انما صدر من جهة تقريره العلم الاجمالي على الوجه الثاني كما يظهر من ملاحظة كلامه في تقريب الايراد فليلحظ ﴿ قوله : وأورد عليه أولا ﴾ المورد شيخنا العلامة في رسائله ﴿ قوله : المشروطة بما ذكر ﴾ يعني كونه موجوداً فى الكتب المعتمدة وعمل جمع به من غير رد ظاهر ﴿ قوله : إما الاحتياط أو العمل ﴾ عبارة الرسائل هكذا . فاللازم حينئذ اما الاحتياط

أو ادعي العلم بصدور أخبار أخر بين غيرهافتأمل « وثانياً » بان قضيته إنما هو العمل بالاخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية دون الاخبار النافية لها ، والأولى أن يورد عليه بان قضيته إنما هو الاحتياط بالاخبار المثبتة فيما لم تقم حجة معتبرة على نفيها من عموم دليل أو إطلاقه لا الحجية بحيث يخصص أو يقيد بالمثبت منها أو يعمل بالنافي فى قبال حجة على الثبوت ولو كان أصلا كما لا يخفى « ثالثها » ما أفاده بعض المحققين بما ملخصه أنا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع إلى الكتاب والسنة الى يوم القيامة فان تمكنا من الرجوع اليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه فلا بد من الرجوع اليهما كذلك والا فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به فى الخروج عن عهدة

والعمل بكل خبر دل على جزئية شيء أو شرطيته واما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئية أو الشرطية . انتهى ، والمراد منها ظاهراً أن العلم الاجمالي بموافقة جملة من الاخبار الدالة على الجزئية ونحوها يوجب الاحتياط بالعمل بكل خبر دل على ذلك ومع تعذره أو لزوم الحرج ينتقل الى الظن بالصدور كما يأتي بيانه في دليل الانسداد ﴿ قوله : أو ادعي العلم بصدور ﴾ لا يحتاج الى دعوى العلم بصدور اخبار اخر فى غير ماجمع الشرائط المذكورة بل يكفي فى وجوب الاحتياط دعوى العلم الاجمالي بصدور مقدار من الاخبار اكثر من المقدار المعلوم بالاجمال فى خصوص ما جمع الشرائط وان لم يعلم بوجوده فى غير ما جمع الشرائط كما ذكرنا ﴿ قوله : فيما لم تقم حجة معتبرة ﴾ إذ مع قيام الحجة المعتبرة على نفي التكليف لا تجري اصالة الاحتياط فى العمل بالخبر المثبت له كما لو قامت البينة على طهارة أحد اطراف الشبهة المحصورة ، ثم إن هذا التقييد فى كلام المصنف (ره) هو الفارق بينه وبين ايراد شيخه (ره) ﴿ قوله : بعض المحققين ﴾ هو الشيخ محمد تقي في حاشيته على المعالم ﴿ قوله : الى الكتاب والسنة ﴾ إن كان المراد بالسنة قول المعصوم وفعله وتقريره فدعوى الاجماع والضرورة منه على

هذا التكليف فلو لم يتمكن من القطع بالصدور أو الاعتبار فلا بد من التنزل الى

وجوب الرجوع اليها فى محله ، لكن لا يحسن قوله : فان تمكنا من الرجوع .. الخ ، إذ لا يعتبر فى جواز الرجوع الى الكتاب والسنة بذلك المعنى حصول العلم بالحكم إن أمكن والاكفى الظن به ، مع ان هذا لايرتبط باثبات حجية خبر الواحد الابتوسط مثل الوجه الاول بان نقول : يجب الرجوع الى السنة ونعلم بحصولها فى جملة من الاخبار التي بايدينافيجب العمل بالجميع من باب الاحتياط ، وان كان المراد بها الخبر الحاكي عن السنة بالمعنى الأول فدعوى الاجماع والضرورة على وجوب الرجوع اليها بهذا المعنى ايضاً فى محلها إلا أنه يرد عليه الاشكال السابق من عدم لزوم حصول العلم منها وعدم اقتضائه حجية الخبر الا بضميمة الوجه الاول فيكون هذا الوجه هو الوجه الاول بعينه لأن الاخبار الصادرة عن الأئمة — عليهم السلام — هي الاخبار الحاكية عن السنة . وان كان المراد بها مطلق الخبر الحاكي عن السنة ولو لم يعلم ذلك فتكون عين الاخبار المدونة فى الكتب ، فدعوى الاجماع والضرورة على وجوب الرجوع اليها مطلقاً ممنوع ، سوى ما حكي عن الشيخ وغيره من دعوى الاجماع فى الجملة كما استشكله بذلك شيخنا (ره) فى رسائله . مع أنه لو كان هذا هو المراد لم يحتج الى إطالة الكلام بالنقض والابرام ؛ ولا جعل دعوى الاجماع والضرورة من مقدمات الاستدلال بل كان راجعاً الى دعوى الاجماع والضرورة على حجية الخبر . ومن هنا حمل المصنف — رحمه الله — كلامه على ارادة دعوى الضرورة والاجماع على وجوب الرجوع الى السنة بالمعنى الثالث لا مطلقا ، بل فى الجملة بنحو القضية المهملة كما سيصرح به المصنف (ره) فى آخر عبارته واذا ثبت ذلك فان أمكن الرجوع اليها بنحو يحصل القطع بالحكم الواقعي للقطع بالصدور والدلالة او ما بحكم القطع به للقطع بالاعتبار فهو والا فلابد من الرجوع اليها بنحو يحصل الظن بالحكم فاذا لم يقم دليل على اعتبار الخبر لا بد من الرجوع اليه لافادته الظن بالحكم ﴿ قوله : هذا التكليف ﴾ يعني التكليف بالرجوع الى السنة ﴿ قوله : فلو لم يتمكن من القطع ﴾ تفصيل لما بينه في تقرير الدليل

الظن باحدهما« وفيه » أن قضية بقاء التكليف فعلا بالرجوع الى الأخبار الحاكية للسنة كما صرح بانها المراد منها في ذيل كلامه — زيد في علو مقامه — إنما هي الاقتصار فى الرجوع الى الاخبار المتيقن الاعتبار فان وفى وإلا أضيف اليه الرجوع الى ما هو المتيقن اعتباره بالاضافة لو كان والا فالاحتياط بنحو عرفت لا الرجوع الى ما ظن اعتباره وذلك للتمكن من الرجوع علماً تفصيلا أو إجمالا فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع الى ما ظن اعتباره . هذا مع أن مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع الى السنة بذاك المعنى فيما لم يعلم بالصدور ولا بالاعتبار بالخصوص واسع وأما الايراد عليه برجوعه إما الى دليل الانسداد لو كان ملاكه دعوى العلم الاجمالي بتكاليف واقعية وإما الى الدليل الأول لو كان ملاكه دعوى العلم بصدور أخبار كثيرة بين ما بايدينا من الاخبار ففيه أن ملاكه إنما هو دعوى العلم بالتكليف بالرجوع الى الروايات في الجملة الى يوم القيامة فراجع تمام كلامه تعرف حقيقة مرامه .

فان صورة التمكن من القطع بالصدور او الاعتبار هي صورة حصول العلم بالحكم أوما بحكم العلم ﴿ قوله : انما هي الاقتصار فى الرجوع ﴾ الظاهر أن هذا مما اعترف به المستدل بقوله: فان تمكنا.. الخ وقوله (ره): فلو لم يتمكن. الخ إلا أن استدلاله المذكور مبني على عدم الدليل على حجية نوع خاص من السنة وبالجملة : المقدار المتيقن الاعتبار مطلقاً او بالاضافة داخل بقوله — رحمه الله — : فان تمكنا ، وقوله : فلو لم يتمكن .. الخ واستدلاله مبني على عدم ذلك اذ هو مقتضى كونه دليلا في قبال غيره من الادلة ﴿ قوله : بنحو عرفت ﴾ يعني ماذكره في الايراد على الوجه الثاني بقوله : والأولى ان يورد عليه . . . الخ ﴿ قوله : واما الايراد عليه برجوعه ﴾ المورد شيخنا العلامة « ره » في رسائله ﴿ قوله : فراجع تمام كلامه ﴾ لايحضرني الآن كلامه لأراجعه إلا أن الذي فى بالي أن كلامه مضطرب جداً ، والله سبحانه

فصل

﴿ في الوجوه التي أقاموها على حجية الظن ﴾

وهي أربعة (الاول) أن في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون لازم أما الصغرى فلان الظن بوجوب شيء أو حرمته يلازم الظن بالعقوبة على مخالفته أو الظن بالمفسدة فيها بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ،وأما الكبرى فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون ولو لم نقل بالتحسين والتقبيح لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو كذلك ولو لم يستقل بالتحسين والتقبيح

أعلم ﴿ قوله : بناء على تبعية ﴾ قيد لقوله : أو الظن بالمفسدة ، يعني أن الظن بالمفسدة مبني على القول المذكور ﴿ قوله : والمفاسد ﴾ يعني في متعلقات الأحكام ﴿ قوله : ولو لم نقل بالتحسين ﴾ قد عرفت سابقاً أن وجوب دفع الضرر ليس من الأحكام العقلية بل هو من الفطريات التي جبلت عليها النفوس اذ لا ريب في بناء من له أدنى شعور وادراك على الفرار من الاضرار حتى الحيوانات والاطفال في مبدأ نشوئهم وإدراكهم ، والوجدان أقوى شاهد عليه ، والظاهر أنه لا فرق بين دفع الضرر وجلب النفع في ذلك ، والمراد من كونه من الفطريات أنه إذا ادرك الفاعل المختار الضرر في شيء رجح عدمه على وجوده وتعلقت كراهته به فيفر عنه من دون توسط ادراك العقل حسن الفرار عن الضرر ، وكذا إذا أدرك المنفعة في شيء رجح وجوده على عدمه وتعلقت ارادته به من دون توسط حكم العقل بحسنه ، فادراك الضرر أو النفع في شيء موجب للفرار عنه أو السعي اليه من دون توقف على حكم عقله بحسنه أو قبحه فوجوب الفرار أو السعي انما هو بملاك وجوب تحصيل الغرض حيث أن الغرض دفع الضرر أو جلب النفع لا بملاك الحسن أو القبح العقليين ؛ ومن هنا يظهر أنه لا يحسن تعبير المصنف « ره » بقوله :

مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه اذا قيل باستقلاله ولذا أطبق العقلاء عليه مع خلافهم في استقلاله بالتحسين والتقبيح فتدبر جيداً . والصواب فى الجواب هومنع الصغرى أما العقوبة فلضرورة عدم الملازمة بين الظن بالتكليف والظن بالعقوبة على مخالفته لعدم الملازمة بينه والعقوبة على مخالفته وإنما الملازمة بين خصوص معصيته واستحقاق العقوبة عليها لا بين مطلق المخالفة والعقوبة بنفسها ومجرد الظن به بدون دليل على اعتباره لا يتنجز به كي يكون مخالفته عصيانه

فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون ولو لم . . . الخ إذ لو لم نقل بالحسن والقبح العقليين لا يكون ذلك من المستقلات العقلية أصلا بل فطريا محضاً ، وان قلنا بالحسن والقبح العقليين يكون من المستقلات العقلية ايضا كما كان من الفطريات ، لكنه يبتني على القول بالحسن والقبح العقليين ، وبالجملة : وجوب الدفع من الفطريات وكونه من المستقلات العقلية يتوقف على القول بالحسن والقبح العقليين . فتأمل ﴿ قوله : مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه ﴾ يعني كما أن العقل إذا أدرك حسن فعل بناء عليه يكون إدراكه ذلك موجباً لترجحه وتعلق الارادة به من دون توسط حكم عقلي بوجوب فعل الحسن كذلك الحال في المقام — كما عرفت — فتأثير الضرر أوالنفع فى ترجح الوجود أوالعدم نظير تأثير الحسن والقبح العقليين بناء عليهما في ذلك ، وكما أن الثاني من الفطريات والجبليات فكذلك الأول ﴿ قوله : أما العقوبة فلضرورة ﴾ يعني انه اذا كانت الملازمة بين التكليف الواقعي وبين العقوبة كان الظن بالتكليف موجباً للظن بالعقوبة التي هي الضرر لأن الظن باحد المتلازمين مستلزم للظن بالآخر أما اذا لم تكن الملازمة كذلك بل كانت بين المعصية وبين استحقاق العقوبة فالظن بالتكليف لا يستلزم الظن بالعقوبة ولا باستحقاقها على تقدير مخالفة الظن فانه مع الشك في حجية الظن لا تكون مخالفته معصية ، واذا علم بانتفائها علم بانتفاء لازمها وهو العقوبة فمع الظن بالتكليف المشكوك الحجية يقطع بعدم الضرر ﴿ قوله : واستحقاق العقوبة ﴾ يعني لا فعلية العقوبة إذ

إلا أن يقال : إن العقل وان لم يستقل بتنجزه بمجرده بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته الا انه لايستقل ايضا بعدم استحقاقها معه فيحتمل العقوبة حينئذ على المخالفة ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة جداً

المعصية لا توجب فعلية العقوبة كما هو ظاهر ﴿ قوله : إلا أن يقال ان العقل ﴾ هذا استدراك على الجواب وحاصله : أن العقل وان لم يحكم بالملازمة بين التكليف الواقعي واستحقاق العقوبة الا انه لايحكم بانتفائها على تقدير ثبوت التكليف واقعاً وحينئذ فمع الظن بالتكليف يشك في العقاب ، وكما يجب دفع الضرر المظنون يجب دفع المشكوك فلا تجوز مخالفة الظن فراراً عن الضرر المشكوك الواجب الدفع هذا ولكن لا يخفى أنه ان أراد القائل بذلك منع قاعدة قبح العقاب بلا بيان فيدعي جواز العقاب على التكليف الواقعي ولو لم يكن الظن حجة فذلك مما لا ينبغي التأمل في بطلانه فان قبح العقاب بلابيان كاد أن يكون من الواضحات التي لا مجال لتطرق الريب والترددفيها . وان أراد دعوى ان احتمال حجية الظن كاف في حسن العقاب على الواقع لأن احتمال الحجية مساوق لاحتمال وجود البيان على الواقع . ففيه أن البيان المصحح للعقاب هو خصوص البيان الواصل الى المكلف ، ومجرد كون الظن حجة في نفس الأمر والواقع مالم يعلم به المكلف لايصحح العقاب هذا كله مضافاً إلى أن عموم ادلة الترخيص مع الشك فى التكليف موجبة للقطع بعدم العقاب لامتناع العقاب في ظرف الترخيص وتقدم قاعدة وجوب دفع الضرر على أدلة البراءة الشرعية لاتقتضيه القواعد لأن قاعدة وجوب دفع الضرر لايوجب علما بالتكليف أو ماهو بمنزلته فتأمل جيداً ﴿ قوله : ودعوى استقلاله ﴾ يعني أن ماذكر وان لم يوجب تمامية صغرى الدليل لكن يوجب ثبوت صغرى اخرى وهو الشك في الضرر وهي لاتنطبق عليها كبرى الدليل لكن لايبعد ثبوت كبرى اخرى وهو وجوب دفع الضرر المشكوك فتكون مع الصغرى المتقدمة دليلا على المطلوب . ثم إنه يمكن أن يجاب عن الدليل المذكور (اولا) بناء على

لاسيما اذا كان هو العقوبة الأخروية كما لايخفى وأما المفسدة فلانها وان كان الظن

ارادة العقوبة من الضرر بانه لا يثبت المدعى بل ينافيه وذلك لان المقصود منه اثبات حجية الظن بمعنى كونه يصح لأجله العقاب ، وهذا الدليل إنما اقتضى وجوب العمل على وفق الظن من جهة ترتب العقاب على مخالفته وهو عكس المطلوب وبعبارة أخرى المقصود من الحجية في المقام مايكون علة للعقاب والثابت بالدليل ما يكون معلولا له كما هو ظاهر (وثانيا) بأن القاعدة المذكورة إذا كانت من القواعد الفطرية بملاك وجوب تحصيل الغرض فانطباقها واقعا تابع لنظر الفاعل المدرك ، فقد يكون الضرر بلا مزاحم فيفر عنه ، وقد يكون مزاحما بضرر أهم أو نفع كذلك فالأثر — اعني الترجيح — تابع لنظر الفاعل ، فقد يكون العمل على طبق الظن مما يترتب عليه في نظره ضرر أهم أوفوات نفع كذلك ، فلا بد أن يكون الاثر مستندا اليه ، ولا مجال للتحكم على الفاعل بلزوم الفرار عن ضرر مخالفة الظن إذا كان يرى في نظره انه مزاحم بالأهم ، ولذا ترى العصاة مع علمهم بالضرر في مخالفة العلم بالوجوب يقدمون عليه لمزاحمته بالاضرار اوالمنافع الشهوية ، وليس ذلك لبنائهم على عدم وجوب دفع الضرر المقطوع ، بل لبنائهم على وجوب دفع الضرر الأهم وتحصيل النفع الأهم ولولزم الوقوع في الضرر المهم، فالظان بالتكليف وان كان ظانا بالضرر في المخالفة من العقوبة والمفسدة إلا انه إذا أقدم على مخالفة ذلك الظن لمزاحمته بالأهم عنده لا يكون ذلك مخالفا لقاعدة وجوب دفع الضرر المظنون ، بل كان ذلك الاقدام منه اعمالا لها وجريا على مقتضاها . وبالجملة : القاعدة المذكورة مما يمتنع ان تكون من دواعي الترجيح لأن جميع الدواعي موضوعات لها بل ليس الغرض من جعل التكاليف المولوية الا تنقيح موضوع القاعدة المذكورة حيث أنها تكون منشأ للضرر في المخالفة على تقدير العلم بها فيكون ذلك الضرر موضوعا للقاعدة المذكورة ، ولا بد من التأمل التام في المقام ﴿ قوله : لاسيما اذا كان هو العقوبة ﴾ بناء على كون قاعدة وجوب دفع الضرر من القواعد العقلية فلا ريب في استقلال العقل بوجوب دفع

بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه الا انها ليست بضرر على كل حال ضرورة ان كما يوجب قبح الفعل من المفاسد لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله بل ربما يوجب حزازة ومنقصة في الفعل بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه اصلا كما لايخفى ، وأما تفويت المصلحة فلا شبهة في انه ليس فيه مضرة بل ربما يكون فى استيفائها المضرة كما في الاحسان بالمال هذا مع منع كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في المأمور بها والمنهي عنها بل إنما هي تابعة لمصالح فيها

الضرر الموهوم إذا كان اخرويا فضلا عن المشكوك ، كيف وكل واحد من اطراف الشبهة المحصورة وموارد قاعدة الاشتغال والأصول المثبتة للتكليف بل وسائر موارد الحجج الدالة على التكليف من هذا القبيل غالبا كما هو ظاهر بأدنى تامل ﴿ قوله : يوجب الظن بالوقوع ﴾ لأن المفسدة ملزومة للتكليف والظن باللازم يوجب الظن بالملزوم ﴿ قوله : ليست بضرر على ﴾ اذ لاريب ان مفهوم المفسدة ليس عين مفهوم الضرر اذ المفسدة عبارة عن الجهة المقبحة فى العقل التي صارت باعثا على كراهته تشريعا او تكوينا وليس من لوازم العناوين المقبحة ان تكون ضررا فان عنوان العبث جهة مقبحة فى الفعل وليس من سنخ الضرر أصلا ، بل لو سلم انها عين الضرر لكن لايلزم ان يكون راجعا الى الفاعل فان مفسدة العدوان على مال الغير لوكانت راجعة الى الضرر لكنها ليست راجعة الى ضرر الفاعل بل ضرر غيره وقاعدة وجوب دفع الضرر مختصة بضرر الفاعل لاغيره . ثم إن غاية مقتضى الجواب المذكور أنه لاملازمة بين الظن بالتكليف والظن بالضرر ، لكن لامانع من احتمال الضرر فاذا بني على وجوب دفع الضرر المشكوك كما تقدم منه (قدس سره) لم يجز مخالفة الظن لانها اقدام على محتمل الضرر . الا ان يقال: ان ترخيص الشارع في الاقدام يدل على تدارك الضرر المظنون او المحتمل فيتوقف على اثبات البراءة الشرعية كما افاده شيخنا الأعظم (ره) فى رسائله فى المقام وفى بحث الشبهة الموضوعية . لكن اورد عليه المصنف (ره) بان المفسده الواقعية الحاصلة بالفعل

كما حققناه في بعض فوائدنا .وبالجملة ليست المفسدة ولا المنفعة الفائتة اللتان في الأفعال وأنيط بهما الاحكام بمضرة وليس مناط حكم العقل بقبح مافيه المفسدة أو حسن مافيه المصلحة من الأفعال على القول باستقلاله بذلك هو كونه ذا ضرر وارد على فاعله او نفع عائد اليه، ولعمري هذا أوضح من ان يخفى

المنهي عنه على تقدير القول بها لاتتدارك بمصلحة الترخيص لأنها قائمة بنفس الترخيص لا بالفعل فالفعل باق على ماهو عليه قبل الترخيص من حيث كونه ذا مفسدة فاحتمال الضرر غير المتدارك حاصل فيه . نعم هذا الاشكال لايتأتى فيما لو كان الضرر المحتمل هو العقاب لان الترخيص ولو عن مصلحة فيه يمنع من ترتب العقاب كما عرفت فلو فرض احتمال العقاب لعدم حكم العقل بقبحه مع الظن بالتكليف فعموم أدلة البراءة الشرعية موجب للأمن منه والقطع بعدمه إلا أن يدعى عدم مجيء أدلة البراءة لحكومة القاعدة عليها ، لكن عرفت ان قاعدة التحكيم تقتضي العكس لتوقف مجيء القاعدة على احتمال الضرر وادلة البراءة نافية له ولا يصح العكس لان القاعدة لاتوجب علما بالتكليف كما هو ظاهر فلا توجب انتفاء موضوعها الموجب لانتفائها . فتأمل جيداً ﴿ قوله : كما حققناه في بعض فوائدنا ﴾ لايخفى أن الذي حققه في بعض فوائده الذي رأيته هو كونها تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها حيث قال فيها : فهنا دعويان الأولى عدم لزوم الالزام شرعا بما الزم به عقلا . . . الى ان قال : الثانية لزوم أن لايلزم شرعا إلا بما الزم به عقلا وذلك لأن الطلب الحقيقي والبعث الجدي الالزامي لا يكاد يكون الا بملاك يكون في المطلوب والمبعوث اليه . . . الى أن اورد على نفسه بقوله : ان قلت : يكفي حسن التكليف وثبوت المصلحة في نفس الطلب والالزام من دون أن يكون مصلحة أو مفسدة في الواجب أو الحرام كما هو كذلك في غير مورد ، ثم عد الأوامر الامتحانية والواجبات والمستحبات المبادية والاوامر والنواهي الظاهرية واوامر التقية . ثم قال : قلت : الطلب الحقيقي والالزام الجدي والبعث الواقعي لايكاد

فلا مجال لقاعدة دفع الضرر المظنون هاهنا أصلا ولا استقلال للعقل بقبح فعل مافيه احتمال المفسدة او ترك مافيه احتمال المصلحة فافهم (الثاني) أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح (وفيه) أنه لا يكاد يلزم منه ذلك الا فيما اذا كان الاخذ بالظن او بطرفه لازماً مع عدم امكان الجمع بينهما عقلا او عدم وجوبه شرعاً ليدور الامر بين ترجيحه وترجيح طرفه ولا يكاد يدور الامر بينهما الا بمقدمات دليل الانسداد وإلا كان اللازم هو الرجوع إلى العلم أو العلمي أو الاحتياط أو البراءة أو غيرها على حسب اختلاف الاشخاص أو الاحوال في اختلاف المقدمات على ماستطلع على حقيقة الحال « الثالث » ماعن السيد الطباطبائي ـ قدس سره ـ من أنه لاريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالاتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً وترك ما يحتمل

أن يتعلق بشيء مالم يكن فيه بذاته اوبالوجوه والاعتبارات الطارية عليه خصوصية موافقة للغرض داعية الى تعلق الطلب به حقيقة وإلا كان تعلق الطلب به دون غيره ترجيحا بلا مرجح ، وهذا واضح ... الخ ، فهذا كله صريح فى كونها تابعة لما فى متعلقاتها من المصالح والمفاسد فلاحظ ، ولعل مراده غير هذا المقام مما لم اعثر عليه والله سبحانه اعلم ﴿ قوله : فلا مجال لقاعدة دفع ﴾ بل عرفت ان التحقيق انه لامجال للتمسك بها والعمدة هو الجواب الثاني المطرد فى العقوبة وغيرها فلاحظه وتأمل ﴿ قوله : ولا استقلال للعقل ﴾ دفع لما يتوهم من أن الظن بالتكليف وان لم يستلزم الظن بالضرر لكنه مستلزم للظن بالمفسدة أو المصلحة ويكفي ذلك فى وجوب العمل بالظن لاستقلال العقل بقبح ارتكاب مافيه احتمال المفسدة او ترك المصلحة ، وحاصل الدفع : منع استقلال العقل بذلك ﴿ قوله : أو غيرها ﴾ مثل الاستصحاب او فتوى المجتهد ﴿ قوله : على حسب اختلاف الاشخاص ﴾ وذلك لاختلافهم في التمكن من الرجوع الى العلم أو العلمي لاختلافهم في الاستظهار من الأدلة المتقدمة فاذا اتفق ثبوت ذلك لبعض لم يجز له الرجوع الى الظن للتمكن

الحرمة كذلك ولكن مقتضى قاعدة نفي الحرج عدم وجوب ذلك كله لانه عسر أكيد وحرج شديد فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج العمل بالاحتياط فى المظنونات دون المشكوكات والموهومات لان الجمع على غير هذا الوجه باخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعا ، ولا يخفى مافيه من القدح والفساد فانه بعض مقدمات دليل الانسداد ولا يكاد ينتج بدون سائر مقدماته ومعه لا يكون دليل آخر بل ذاك الدليل (الرابع) دليل الانسداد وهو مؤلف من مقدمات يستقل العقل مع تحققها بكفاية الاطاعة الظنية حكومة أو كشفا على ماتعرف ولا يكاد يستقل بها بدونها وهي خمس (اولاها) انه يُعلم اجمالا بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة ﴿ ثانيتها ﴾ أنه قد انسد علينا باب العلم

من العلمي ولو كان الاحتياط ممكنا فى حقه اوكان يرى جواز الرجوع الى الأصل فلا بد في الأخذ بالظن من ثبوت المقدمات الآتية ﴿ قوله :ولا يكاد يستقل بها بدونها وهي خمس ﴾ اما توقف استقلاله بذلك على ثبوت المقدمة الأولى فغير ظاهر إذ لو فرض كون التكاليف الواقعية محتملة ودار الأمر بين اهمالها، والاحتياط فيها،والرجوع الى الأصل فى كل مسألة بالنظر اليها.والتقليد :والاطاعة الوهمية والشكية دون الظنية وعكس ذلك وبطل ماعدا الأخير بالمقدمات الأربع تعين الأخير نعم يمكن أن تنفع فى اثبات المقدمة الثالثة وعدم جواز الرجوع الى الأصل في كل مسألة الذي تتكفله الرابعة لكن على هذا التقدير تكون من مقدمات تينك المقدمتين لافي عرضهما كماهو ظاهر،واما المقدمة الثالثة فيغني عنها المقدمة الرابعة فانه اذا لم يجز الرجوع الى الأصول في كل مسألة كيف يجوز الاهمال وعدم التعرض للاحكام المحتملة بالمرة ؟ ومجرد الاختلاف مفهوما بالقصد أو نحوه لايكفي في جعلها مقدمتين متقابلتين يتوقف الاستنتاج على اثبات كل واحدة منهما مستقلا وان شئت قلت : لو قال في المقدمة الرابعة : يجب الأخذ بالاحتياط في موارد

والعلمي الى كثير منها ﴿ ثالثتها ﴾ أنه لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرض لامتثالها أصلا ﴿ رابعتها ﴾ أنه لا يجب علينا الاحتياط فى أطراف علمنا بل لا يجوز فى الجملة كما لا يجوز الرجوع الى الأصل في المسألة من استصحاب وتخيير وبراءة واحتياط ولا إلى فتوى العالم بحكمها ﴿ خامستها ﴾ أنه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً فيستقل العقل حينئذ بلزوم الاطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومة وإلا لزم بعد

الأصول النافية فى الجملة لأغنى عن المقدمة الثالثة . فلاحظ وتأمل ؛ وأما المقدمة الخامسة فالاحتياج اليها يتوقف على تعيين كون المانع من الرجوع الى الاصل الجاري فى كل مسألة مسألة مستقلا هو الاجماع أو العلم بالاهتمام أو انه العلم الاجمالي ، فعلى الأخيرين يكون محتاجا اليها فانه لا موجب لتعيين الاحتياط فى خصوص المظنونات الا تلك المقدمة أما اذا كان المستند في المنع هو الاجماع فيمكن دعوى عدم الحاجة اليها لقيام الاجماع من أول الأمر على لزوم الاحتياط فى خصوص المظنونات . اللهم إلا أن يدعى عدم قيام الاجماع على ذلك وانما معقد الاجماع لزوم الاحتياط في الجملة فيحتاج فى تعيينه الى المقدمة المذكورة فاذاً لابد من النظر فيه وسيجيء في المقدمة الرابعة بيان بعض ما ذكرنا فى كلام المصنف (ره) ﴿ قوله : والعلمي ﴾ المراد به مطلق الامارات المعتبرة ﴿ قوله : بل لا يجوز في الجملة ﴾ يعني اذا كان موجباً لاختلال النظام . ثم انه لا ينبغي أن يذكر هذا في المقدمات اذ يكفي عدم وجوب الاحتياط وعدم جوازه في الجملة وان كان حقاً الا أنه لا يتوقف عليه الاستنتاج ﴿ قوله : و احتياط ﴾ المراد به اصالة الاحتياط الجارية في المسألة مع قطع النظر عن غيرها ، وبذلك يفترق عن الاحتياط فى قوله : لا يجب علينا الاحتياط، فان المراد به الاحتياط فى كل مسألة وإن كان على خلاف الأصل فيها . ثم انه لا يتوقف الاستنتاج على المنع من العمل باصالة الاحتياط الجاري فى المسألة من حيث هي وانما يتوقف على عدم جواز العمل بغيره من الاصول ومقصود المصنف — رحمه الله — ذلك كما يظهر بأدنى تأمل ﴿ قوله : ولا الى فتوى ﴾ لاينبغي

انسداد باب العلم والعلمي بها إما إهمالها ، وإما لزوم الاحتياط في أطرافها ، وإما الرجوع الى الأصل الجاري فى كل مسألة مع قطع النظر عن العلم بها أو التقليد فيها أو الاكتفاء بالاطاعة الشكية أو الوهمية مع التمكن من الظنية والفرض بطلان كل واحد منها (أما المقدمة الاولى) فهي وإن كانت بديهية إلا أنه قد عرفت انحلال العلم الاجمالي بما في الأخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين — عليهم السلام — التي تكون فيما بايدينا من الروايات في الكتب المعتبرة ومعه لا موجب للاحتياط إلا فى خصوص ما فى الروايات وهو غير مستلزم للعسر فضلا عما يوجب الاختلال ولا إجماع على عدم وجوبه ولو سلم الاجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال (وأما المقدمة الثانية) فاما بالنسبه الى العلم فهي بالنسبة الى أمثال زماننا بينة وجدانية يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط والاجتهاد، وأما بالنسبة الى العلمي فالظاهر أنها

ذكر هذا في هذه المقدمة لأن فتوى المجتهد من قبيل الامارات العلمية والمتعرض لنفي ذلك هو المقدمة الثانية ﴿ قوله : قد عرفت انحلال ﴾ تقدم بيان ذلك في الدليل الأول من الأدلة العقلية ﴿ قوله : ومعه لا موجب للاحتياط ﴾ يعني مع هذا الانحلال يسقط العلم الاجمالي بثبوت التكاليف الكثيرة عن اقتضاء الاحتياط فى كل ما هو محتمل التكليف ويكون الاثر للعلم بالاخبار الصادرة فيجب الاحتياط في أطرافه لا غير . وحينئذ لا مانع عن الاحتياط فى اطرافه لعدم الحرج فى ذلك ولا اجماع على عدم وجوبه فيجب الاحتياط فى أطرافه ولا موجب للرجوع الى الظن بل لا يجوز اذا كان مخالفاً للاحتياط المذكور . ثم إنك عرفت ان المقدمة الأولى لا يتوقف عليها الدليل المذكور ويكفي مجرد احتمال التكاليف فيرجع هذا الاشكال في الحقيقة الى انه لابد أن تتكفل المقدمة الرابعة عدم وجوب التبعيض فى الاحتياط بالنحو المذكور أعني الاحتياط فى موارد النصوص والرجوع الى الأصل فى غيرها كما تكفلت عدم وجوب الاحتياط مطلقاً وعدم جواز الرجوع الى الأصل في كل مسألة مسألة ﴿ قوله : ولو سلم الاجماع ﴾ لو وصلية يعني لو سلمنا الاجماع على

غير ثابتة لما عرفت من نهوض الأدلة على حجية خبر يوثق بصدقه وهو — بحمد الله — واف بمعظم الفقه لا سيما بضميمة ما علم تفصيلا منها كما لا يخفى (وأما الثالثة) فهي قطعية ولو لم نقل بكون العلم الاجمالي منجّزاً مطلقاً أو فيما جاز أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه كما في المقام حسب ما يأتي وذلك لان إهمال معظم الاحكام وعدم الاجتناب كثيراً عن الحرام مما يقطع بانه مرغوب عنه شرعاً ومما يلزم تركه إجماعا (إن قلت) : إذا لم يكن العلم بها منجزاً لها للزوم الاقتحام في بعض الاطراف كما أشير اليه فهل كان العقاب على المخالفة في سائر الاطراف حينئذ على

عدم وجوب الاحتياط لو كان العلم الاجمالي بالتكاليف غير منحل فلا نسلم الاجماع على عدم وجوب الاحتياط لو كان العلم المذكور منحلا ﴿ قوله : غير ثابتة لما عرفت ﴾ وعليه فتختلف هذه المقدمة باختلاف أنظار الباحثين عن حجية الخبر وغيره فان ثبت ما به الكفاية بحيث يحتمل انطباق تمام المعلوم بالاجمال عليه لم تتم هذه المقدمة لانحلال العلم الاجمالي المذكور ، والا كانت تامة ﴿ قوله : أو فيما جاز أو وجب ﴾ هذان معطوفان على قوله : مطلقاً ، ومفسران له : والمراد بما جاز أو وجب العلم الاجمالي الذي جاز الاقتحام في بعض أطرافه أو وجب ذلك ، ﴿ قوله : كما في المقام ﴾ فان العلم فيه مما يجب الاقتحام في بعض أطرافه لكون الاحتياط التام مما يوجب اختلال النظام المحرم شرعاً ﴿ قوله : حسب ما يأتي ﴾ يعني في تنبيهات العلم الاجمالي بالتكليف حيث ذكر هناك : أن العلم الاجمالي اذا قام دليل على جواز الاقدام على مخالفته في بعض أطرافه لم يجب الاحتياط عقلا في الباقي ، وحاصل ما ذكر — كما أشار اليه هنا بقوله : ان قلت . . . الخ — : ان الدليل الدال على جواز الاقدام موجب لانقلاب العلم بالتكليف الى الشك به ومعه يكون العقاب على مخالفة التكليف في الباقي عقابا بلا بيان قبيحا في نظر العقل ويأتي انشاء الله توضيحه وتوضيح ما فيه في ذلك المقام ﴿ قوله : وذلك لأن ﴾ تعليل لقوله : فهي قطعية ﴿ قوله : فهل كان العقاب ﴾ هذا اشارة الى ما

تقدير المصادفة إلا عقاباً بلا بيان والمؤاخذة عليها الا مؤاخذة بلا برهان ؟ (قلت) : هذا انما يلزم لو لم يعلم بايجاب الاحتياط وقد علم به بنحو اللم حيث علم اهتمام الشارع بمراعات تكاليفه بحيث ينافيه عدم ايجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعات ولو كان بالالتزام ببعض المحتملات مع صحة دعوى الاجماع على عدم جواز الاهمال فى هذا الحال وأنه مرغوب عنه شرعاً قطعاً فلا تكون المؤاخذة والعقاب حينئذ بلا بيان وبلا برهان كما حققناه في البحث وغيره (وأما المقدمة الرابعة) فهي بالنسة الى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام فما يوجب عسره اختلال النظام وأما فيما لا يوجب فمحل نظر بل منع لعدم حكومة قاعدة نفي العسر والحرج على قاعدة الاحتياط وذلك لما حققناه فى معنى ما دل على نفي الضرر والعسر من أن التوفيق بين دليلهما ودليل التكليف أو الوضع المتعلقين

ذكرناه من وجه عدم لزوم الاحتياط في الباقي بعد ارتكاب ما يندفع به الحرج ، ﴿ قوله : بنحو اللم ﴾ يعني استدلالا على المعلول بوجود العلة فان الاهتمام علة لجعل وجوب الاحتياط فى ظرف الشك فاذا علم بالاهتمام علم بجعل وجوب الاحتياط فيكون العلم بوجوب الاحتياط حجة فى نظر العقل على وجوبه فيجب عقلا كما لو كان عليه دليل سمعي ﴿ قوله : ولو كان بالالتزام ﴾ ضمير كان راجع الى الاحتياط يعني ولو كان الاحتياط بالعمل ببعض المحتملات ولم يكن تاماً موجباً لحصول اليقين بالواقع ﴿ قوله : مع صحة دعوى ﴾ هذا وجه آخر لاستكشاف وجوب الاحتياط وهو الاجماع ، وعلى كلا الوجهين فالاحتياط مستند الى جعل الشارع للحجة المستكشفة باحد الطريقين . هذا هو القول بالكشف وسيجيء فى كلام المصنف (ره) التعرض له ﴿ قوله : فيما لا يوجب فمحل ﴾ يعني اذا لم يكن الاحتياط موجبا لاختلال النظام بل كان موجباً للحرج فعدم وجوبه محل نظر بل منع ﴿ قوله : لما حققناه في معنى ما دل ﴾ اعلم ان دليل نفي الضرر والحرج ونحوهما يحتمل فيه معان كثيرة إلا أن الأظهر عندشيخنا الاعظم (ره) في

بما يعمها

رسائله كونه من قبيل نفي السبب بلسان نفي مسببه فالمعنى نفي الحكم الذي يأتي من قبله الضرر والحرج ، والأظهر عند المصنف (ره) كونه من قبيل نفي الحكم بلسان نفي موضوعه فالمعنى نفي الحكم الذي يكون للموضوع الحرجي أو الضرري ويختص بما في رفعه امتنان ، وقد فرّع المصنف (ره) على الاختلاف بين المعنيين صحة تطبيق قاعدة نفي الحرج في المقام وعدمه إذ لا ريب في أن الأحكام الواقعية في حال الجهل بها موجبة للحرج كما أن موضوعاتها ليست حرجية . فعلى الاول يصح تطبيق القاعدة لرفع تلك الأحكام بعد ما كانت موجبة للحرج ، وعلى الثاني لا يصح بعد ما لم تكن موضوعاتها حرجية « فان قلت » : الأحكام الواقعية انما تقتضي حفظ وجود موضوعاتها فاذا لم تكن موضوعاتها حرجية كيف تكون موجبة للحرج « قلت » : الامر كما ذكرت إلا أن موضوعاتها اذا كانت مرددة بين اطراف يكون مجموعها حرجياً فقد اقتضت حفظ كل واحد من تلك المحتملات فيكون مقتضاها حرجياً ولو بالعرض من جهة الجهل ، « فان قلت » : فلم لا نقول ان موضوعاتها حرجية « قلت » : مع تردد الموضوع بين الاطراف الكثيرة لا يصح دعوى ثبوت الحكم للمجموع بل موضوع الحكم ليس الا الموضوع الواقعي وهو ليس بحرجي ولا تلازم بين اقتضاء ذلك الحكم لفعل جميع المحتملات في ظرف الشك وعدم كونها موضوعا له كما هو ظاهر هذا ويمكن الخدشة فيه « أولا » بان المعنى الذي ذكره خلاف الظاهر جداً وسيأتي انشاء الله بيانه في قاعدة الضرر « وثانياً » بالفرق بين لسان أدلة الحرج ولسان أدلة الضرر ولا يصح قياس أحدهما على الآخر فان قوله تعالى : (ما جعل عليكم في الدين من حرج) صريح في نفي جعل الحرج على العباد تشريعاً وليس مثل : (لا ضرر ولا ضرار) مما هو ظاهر في نفي الموضوع فان دعوى ظهور الثاني فيما ذكر لا تلازم دعوى ظهور الأول فيه كما هو ظاهر جدا بأدنى تأمل ،

﴿ قوله : بما يعمها ﴾ الضمير في (يعمها) راجع الى الضرر والحرج وفي (نفيها) الى

هو نفيهما عنهما بلسان نفيهما فلا يكون له حكومة على الاحتياط العسر إذا كان بحكم العقل لعدم العسر في متعلق التكليف وإنما هو في الجمع بين محتملاته احتياطاً (نعم) لو كان معناه نفي الحكم الناشىء من قبله العسر كما قيل لكانت قاعدة نفيه محكمة على قاعدة الاحتياط لأن العسر حينئذ يكون من قبل التكاليف المجهولة فتكون منفية بنفيه .

ولا يخفى أنه على هذا لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط فى بعض الاطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط فى تمامها بل لا بد من دعوى وجوبه شرعاً كما أشرنا اليه فى بيان المقدمة الثالثة فافهم وتأمل جيداً، واما الرجوع إلى الاصول فبالنسبة الى الاصول المثبتة من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف

التكليف والوضع وفى (عنهما) الى الضرر والحرج وفي (نفيهما) الثاني الى الضرر والحرج ﴿ قوله: هو نفيهما ﴾ خبر لأن من قوله: من أن التوفيق ، يعني أن التوفيق حمل دليل الوضع والتكليف المتعلقين بالضرر والحرج على نفي التكليف والوضع عن الضرر والحرج بلسان نفي الضرر والحرج ويكون من قبيل نفي الحكم بلسان نفي موضوعه ﴿ قوله : كما قيل ﴾ القائل هو الشيخ كما عرفت ﴿ قوله : منفية بنفيه ﴾ لما عرفت انها من قبيل نفي السبب بنفي المسبب ﴿ قوله : لا وجه لدعوى ﴾ يعني أنه إذا بني على رفع الاحتياط التام بادلة الحرج من جهة انها موجبة لرفع التكليف المؤدي الى الحرج فحينئذ لا يكون علم بالتكليف فلا مقتضي للاحتياط فى الباقي لكون العقاب على التكليف عقاباً على تكليف محتمل وهو عقاب بلا بيان كما عرفت منه الاشارة اليه فيما سبق . ولا بأس بالتعرض لبعض ما أورد عليه { فنقول } : الحكم الثابت لموضوع مردد بين فردين مثلا له اطلاقان « أحدهما » من حيث انطباقه على كل واحد من الطرفين ، فان قوله : اجتنب عن النجس مطلق من حيث كونه هذا الطرف أو ذلك الطرف « ثانيهما » اطلاقه من حيث ارتكاب ما عداه وعدمه فيرجع قوله : اجتنب عن النجس فى البين، الى قوله : اجتنب عن النجس ان كان هذا الطرف سواء ارتكبت الطرف الآخر أم اجتنبته ، أو كان ذلك الطرف سواء ارتكبت هذا أم اجتنبته ، ولا ينبغي التأمل فى

ثبوت هـذين الاطلاقين له مـع قطع النظر عن دليل نفي الحرج او الاضطرار أما بلحاظه فحيث عرفت أنه فى مقام الجمـــع لابد من رفع اليد عن دليل الحـكم الواقعي فرفع اليد (تارة) يكون بتخصيصه واخراج الواقع المردد عنه بالمرة مع كون الاضطرار الى احد محتملاته ، وعليه فيقطع بعدم وجوب الاجتناب عن النجس ، ولا مجال لامكان الاحتياط فضلا عن وجوبه او رجحانه (واخرى) يقيد به الاطلاق الأول لدليله فيرجع بعد التقييد الى قوله : اجتنب عن النجس إن كان غير ما ارتكبته لدفع الحرج مثلا ، وعليه فيكون التكليف محتملا لاحتمال المعلق عليه لأن كونه الباقي بعد الارتـكاب امراً محتمل ، وحينئذ فلا موجب للاحتياط لعدم البيان المصحح للعقاب لـكنه لامانع من امكانه (وثالثة) يقيد به الاطلاق الثاني لدليله فيرجع دليل التكليف الى قوله: اجتنب عن النجس سواء أكان هذا أم كان ذلك لـكن ان كان هذا فوجوب الاجتناب عنه مقيد بارتكاب الآخر وان كان ذلك الآخر فوجوب الاجتناب عنه ايضا مقيد بأرتكاب هذا . وعليه فلو ارتكبهما معاً فقد علم بمخالفة التكليف الواقعي لانه إن كان منطبقا على الاناء الابيض فالتكليف بالاجتناب عنه لما كان مشروطا بارتكاب الآخر فبارتكاب الآخر يكون فعليا لحصول شرطه فيستحق على مخالفته العقاب ، وكذا الحال لو كان منطبقا على الاناء الأصفر فانه بارتكاب الابيض صار التكليف بالاجتناب عنه فعليا فيعاقب على مخالفته . وحينئذ نقول : لاريب فى أنه يجب الاقتصار في رفع اليد عن الدليل الواقعي على المقدار المتيقن، كما انه لاريب فى أن رفع اليد عن الاطلاق الثاني فقط كاف في رفع الحرج فى نظر العقل فيتعين فى مقام الجمع،ولا يجوز التخصيص ولا رفع اليد عن الاطلاق الاول ، وبذلك يظهر الوجه فى عدم جواز ارتكاب الطرف الباقي بعد ارتـكاب مابه يندفع الاضطرار . هكذا قرره بعض مشايخنا المعاصرين (ويمكن) الخدش فيه بان ارتكاب احد الاطراف الذي اخـذ شرطا فى وجوب الاجتناب عن الآخر ليس الا الارتكاب الرافـع للاضطرار لامطلق الارتكاب والا لزم فيما لو اختار احدهما وانـكشف انه النجس حرمة ما اختار لو كان قـــد

فلا مانع عن إجرائها عقلا مع حكم العقل وعموم النقل . هذا ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الاجمالي لاستلزام شمول دليله لها التناقض في مدلوله بداهة تناقض حرمة النقض في كل منها بمقتضى : (لاتنقض) لوجوبه في البعض كما هو قضية : « ولكن تنقضه بيقين آخر »

ارتكب بعد ذلك ماهو حلال واقعا لتحقق الارتكاب بعد ذلك الذي هو شرط التحريم ، وهو مما لايمكن الالتزام به فاذا اختص الارتكاب المأخوذ شرطا لثبوت التكليف في الآخر بالارتكاب الرافع للاضطرار امتنع ان ينطبق على ارتكاب الطرف الآخر بعد ارتكاب الاول لانه ليس رافعا للاضطرار لارتفاعه بارتكاب الاول واذا لم ينطبق عليه لايعلم حصول المخالفة القطعية بارتكاب الثاني لأنه على تقدير كونه هو النجس تكون المخالفة احتمالية ، وعلى تقدير كونه الطاهر لاتكون مخالفة اصلا لا به لكونه طاهرا ، ولا بالاول لارتفاع الاضطرار به الموجب لحليته وسيجيء انشاء الله تحقيق الحال في مباحث العلم الاجمالي فانتظر . قوله : فلا مانع عن اجرائها عقلا ﴾ اذ المنجز للواقعيات إما ان يكون العلم الاجمالي أو لزوم الخروج عن الدين ، أو الاجماع ، أو العلم بالاهتمام ، والجميع لايصلح للمنع عن الاصول المثبتة كما هو ظاهر ﴿ قوله : مع حكم العقل ﴾ يعني إذا لم يكن مانع من إجرائها وجب ان تجري لوجود المقتضي من حكم العقل لو كان الاصل المثبت عقليا كالاحتياط ، أو عموم النقل لو كان نقليا كالاستصحاب ﴿ قوله : ولو قيل ﴾ لو وصلية ﴿ قوله : لاستلزام ﴾ تعليل لعدم جريان الاستصحاب ﴿ قوله : بداهة تناقض ﴾ تقدم تقريب هذا التناقض في الموافقة الالتزامية وسيأتي انشاء الله في أواخر الاستصحاب ﴿ قوله : لوجوبه فى ﴾ متعلق بقوله : (تناقض) يعني بداهة مناقضة حرمة النقض فى كل واحد من الاطراف لوجوب النقض فى واحد منها وهو المعلوم بالاجمال ﴿ قوله : كما هو ﴾ الضمير راجع الى وجوب النقض ، يعني أن وجوب النقض فى المعلوم بالاجمال مستفاد من قوله (ع) : ولكن تنقضه ... الخ

وذلك لانه إنما يلزم فيما اذا كان الشك فى اطرافه فعلياً وأما اذا لم يكن كذلك بل لم يكن الشك فعلا إلا فى بعض أطرافه وكان بعض أطرافه الأخر غير ملتفت اليه فعلا اصلا كما هو حال المجتهد فى مقام استنباط الأحكام كما لايخفى فلا يكاد يلزم ذلك فان قضية : « لاتنقض » ليس حينئذ إلا حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك وليس فيه علم بالانتقاض كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له فافهم

﴿ قوله : وذلك لأنه ﴾ تعليل لعدم المانع من جريان الاستصحاب المثبت حتى بناء على المنع عنه فى اطراف العلم من جهة التناقض ، وحاصل الوجه : أن التناقض يتوقف على شمول دليل الاستصحاب لكل واحد من الاطراف فانه هو الذي يناقض الحكم بوجوب النقض بالنسبة الى نفس المعلوم بالاجمال لكن شموله كذلك ممتنع لانه يتوقف على تحقق موضوعه وهو الشك في البقاء فى كل واحد منها ، وهذا الشك غير حاصل لأنه يتوقف على الالتفات الى كل واحد من الاطراف وهو غير حاصل للمجتهد لأن التفاته الى الفروع تدريجي ، ولازم ذلك عدم العلم الاجمالي بالانتقاض ، فليس الا حرمة النقض بالنسبة الى خصوص المورد الملتفت اليه لاغير فلامانع من اعماله حينئذ فيه ، لكن لايخفى أن هذا لو تم كان خارجا عن محل الكلام في ترتيب مقدمات الانسداد فان لازمه عدم العلم الاجمالي بالتكاليف الذي تكفلته المقدمة الاولى إذ يمتنع فرض العلم الاجمالي مع الغفلة والذهول عن بقية الاطراف مضافا الى انه لامانع حينئذ من جريان الاصول النافية إذ المانع من جريانها إما ان يكون العلم الاجمالي ، أو لزوم الخروج عن الدين ، أو الاجماع والاول غير حاصل ، والاخيران إنما يمنعان من إجرائها في الجميع لامن خصوص واقعة مع الغفلة عن غيرها . وبالجملة : ماذكره المصنف (ره) ليس محل الكلام في المقام اصلا . ولعله اشار بهذا بقوله : فافهم . نعم يمكن دعوى عدم المانع من جريان الاستصحاب المثبت من جهة عدم العلم الاجمالي بانتقاض الحالة في بعض اطرافه لقلة موارده ، ودعوى العلم المذكور ليس عليها بيّنة

ومنه قد انقدح ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبة الى الاصول النافية ايضا وانه لايلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها لو لم يكن هناك مانع عقلا أو شرعاً من إجرائها ولا مانع كذلك لو كانت موارد الاصول المثبتة بضميمة ماعلم تفصيلا أو نهض عليه علمي

﴿ قوله : ومنه قد انقدح ﴾ يعني مماذكره من عدم العلم بالانتقاض من جهة الغفلة والذهول الا عن بعض الوقائع ﴿ قوله: ولا مانع كذلك ﴾ يعني لامانع عقلي أوشرعي، وحاصل المراد : أن المانع من جريان الاصول النافية إما العلم الاجمالي بالتكاليف الكثيرة ، أوالاجماع على وجوب الاحتياط في الجملة ، أوالعلم بالاهتمام المستكشف به وجوب الاحتياط شرعا وجميع هذه الموانع لاتصلح للمنع عنها مطلقاً : أما الأول فانما يمنع لو لم ينحل بثبوت مقدار من التكاليف بتوسط العلم أو العلمي أو الأصول المثبتة التي قد عرفت جريانها ؛ أما اذا ثبت مقدار من التكاليف بواسطة الامور المذكورة يساوي المعلوم بالاجمال فانه ينحل العلم ولا يمنع عقلا من جريان الأصول النافية في اطرافه ، وأما الاخيران فالقدر المتيقن من منعهما صورة عدم ثبوت مقدار مامن التكليف وان لم يكن مساويا للمعلوم بالاجمال أما اذا ثبت مقدار بحيث لا اجماع على وجوب الاحتياط فيماعداه ولا علم بالاحتياط يستكشف به ذلك فلا يمنعان من جريان الأصول النافية ايضا هذا ويمكن المناقشة فيه من جهة أنه إذا بنى المصنف (ره) على الذهول والغفلة الا عن بعض الوقائع فلا علم اجمالي بالتكليف ليتوقف منعه على عدم انحلاله ويهتم باثبات انحلاله بما ذكر ، ولم يثبت اجماع أو علم بالاهتمام بالنسبة الى كل واقعة واقعة ، بل ان ثبتا ففي مجموع الوقائع وليس هو موضوع الاصل حسب الفرض فتأمل ﴿ قوله : اونهض عليه علمي ﴾ (فان قلت) : من جملة مقدمات هذا الدليل ان لا يكون علم او علمي ففرض العلم أو العلمي خلف (قلت) : المراد من العلم والعلمي المذكورين في المقدمة ما كانا وافيين بمعظم التكاليف بحيث ينحل بهما العلم الاجمالي والمراد منهما في المقام مايفي

بمقدار المعلوم اجمالا بل بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط وإن لم يكن بذلك المقدار، ومن الواضح أنه يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال . وقد ظهر بذلك أن العلم الاجمالي بالتكاليف ربما ينحل ببركة جريان الأصول المثبتة وتلك الضميمة فلاموجب حينئذ للاحتياط عقلاولاشرعاً أصلا كما لايخفى، كما ظهر أنه لو لم ينحل بذلك كان خصوص موارد الأصول النافية مطلقا ولو من مظنونات عدم التكليف محلا للاحتياط فعلا ويرفع اليد عنه فيها كلا أو بعضا بمقدار رفع الاختلال أو رفع العسر على ماعرفت

ببعض التكاليف بحيث لايوجب انحلال العلم الاجمالي وانما يوجبه بضميمة مانبت بالاصول المثبتة ﴿ قوله : بمقدار المعلوم اجمالا ﴾ يعني فينحل العلم الاجمالي لو كان هو المانع من جريان الاصول النافية ﴿ قوله : لاستكشاف ايجاب ﴾ يعني بالاجماع أو العلم بالاهتمام ﴿ قوله : وان لم يكن بذلك ﴾ يعني فيما اذا كان المانع عنها الاجماع على الاحتياط أو العلم بالاهتمام إذ لو ثبت مقدار من التكاليف بحيث لا اجماع ولا علم بالاهتمام فيما زاد عليه . والمفروض أن المانع منحصر بهما من جهة سقوط العلم عن التأثير بتوسط ادلة الحرج كما هو مختار المصنف (ره) فلا مانع من جريان الاصول النافية ﴿ قوله : لو لم ينحل بذلك كان خصوص ﴾ هذا إشارة الى اشكال اورده شيخنا الأعظم (ره) في رسائله على المشهور ، وحاصله : ان مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها لاتقتضي العمل بالظن بالتكليف وترك الاحتياط في المشكوكات والموهومات مطلقاً لانه إذا كان مقتضى العلم الاجمالي هو الاحتياط التام في جميع الاطراف فبعد إعمال ادلة نفي الحرج يقتصر في رفع اليد عن الاحتياط في البعض بمقدار يرتفع الحرج فاذا كان ترك الاحتياط في بعض الموهومات يوجب ارتفاع الحرج اقتصر في رفع اليد عن الاحتياط في خصوص ذلك المقدار ووجب الاحتياط في الباقي من الموهومات فضلا عن المشكوكات والمظنونات ، فلا وجه لما التزم به المشهور من ان نتيجة المقدمات وجوب العمل

لاحتملات التكليف مطلقا ، وأما الرجوع الى فتوى العالم فلا يكاد يجوز،ضرورة أنه لايجوز إلا للجاهل لا للفاضل الذي يرى خطأ من يدعي انفتاح باب العلم أوالعلمي فهل يكون رجوعه إليه بنظره إلا من قبيل رجوع الفاضل الى الجاهل ؟ « واما المقدمة الخامسة » فلاستقلال العقل بها وانه لايجوز التنزل بعد عدم التمكن من الاطاعة العلمية أو عدم وجوبها إلا الى الاطاعة الظنية دون الشكية أو الوهمية لبداهة مرجوحيتها بالاضافة اليها وقبح ترجيح المرجوح على الراجح لكنك عرفت عدم وصول النوبة الى الاطاعة الاحتمالية مع دوران الأمر بين الظنية والشكية والوهمية

بالظن وترك الاحتياط فى المشكوكات والموهومات مطلقاً ، ومن اجل هذا قال المصنف (ره) : انه لو لم ينحل العلم الاجمالي فاللازم وجوب الاحتياط فى موارد الاصول النافية ولو كانت موهومات التكليف ﴿ قوله : لاحتملات التكليف ﴾ يعني انه لا يسقط الاحتياط في محتملات التكليف أعني مشكوكاته كما يقول المشهور (وربما) استشكل على شيخنا الأعظم (ره) بان تقسيم الوقائع الى مظنونات ومشكوكات وموهومات إنما هو بملاحظة نفس الواقع لابملاحظة المعلوم بالاجمال إذلا بملاحظته لايعقل وجود المشكوكات مع المظنونات لأن الظن بثبوته في بعض الاطراف يلازمه الظن بعدمه في الباقي فكيف يمكن فرض الشك الذي هو تساوى الاحتمالين (ويندفع) بأن ذلك مسلم إذا كان للمعلوم بالاجمال ميز فى الواقع أما إذا لم يكن له ميز واقعي عن غيره فلا يعقل الظن بثبوته بنحو مفاد كان الناقصة مثلا إذا علمنا بأن احد الاناءين نجس واحتملنا نجاسة كل منهما فلا يمكن ان نظن بأن النجس هذا ، نعم يمكن ان يظن بان احدهما المعين نجس ويشك بان الآخر نجس والمقدار المعلوم بالاجمال في المقام مما لاميزله عما يحتمل من غيره من التكاليف كما هو ظاهر ﴿ قوله : لبداهة مرجوحيتها ﴾ وجهه كونها أبعد عن ادراك الواقع من الاطاعة الظنية واقربيتها الى ادراك الواقع منها ﴿ قوله : وقبح ترجيح المرجوح ﴾ قد يقال : لازم ترجيح الاطاعة الظنية فى المقام على الشكية والوهمية

من جهة ما أوردناه على المقدمة الأولى من انحلال العلم الاجمالي بما في أخبار الكتب المعتبرة وقضيته الاحتياط بالالزام عملا بما فيها من التكاليف ولا بأس به حيث لا يلزم منه عسر

هو الترتب الذي لا يقول به المصنف (ره) ولا شيخه (قدس سره) و (توضيح) ذلك على سبيل الاختصار : ان مبنى الرجوع الى هذه المقدمة أنه لابد من الاحتياط في الجملة في المظنونات اوفي غيرها غاية الأمر أن المقدمة المذكورة توجب ترجيح الاحتياط في المظنونات دون غيرها ، فلو فرض ارتكاب المظنونات وترك الاحتياط فيها لابد من الاحتياط في غيرها ، وذلك هو الترتب في حكم العقل إذ العقل يحكم بالاحتياط في المظنونات مطلقاً وفي المشكوكات على تقدير تركه في المظنونات ،وعدم معقولية الترتب لا يفرق فيها بين الحكم الشرعي والعقلي .وأما ما تكلفه بعض من تقرير الترتب في الحكم الشرعي الواقعي في المقام،فلا يمكن ان يتم حيث أنه لا تكليف في الواقع إلا بواحد من المظنونات أو غيرها لا تكليفان ليمكن تصوير الترتب بينهما . مع أنه لو فرض كونها تكليفين لا يمكن في المقام تقييد أحدهما بعينه دون الآخر من جهة كون احدهما مظنونا دون الآخر ، لأن حيثية الظن إنما تكون دخيلة في مجرد الحكم العقلي لا في الحكم الشرعي كيف وهي كحيثيتي العلم والشك مما يمتنع دخلها في الحكم الشرعي للزوم الدور أو غير ذلك من جهات الامتناع مضافا الى عدم الدليل على ذلك فالعقل إنما يجعل الظن دخيلا في وجوب الاطاعة الظنية بلا ربط له بالحكم الشرعي كما هو ظاهر فتأمل جيداً ﴿ قوله : من جهة ما اوردناه ﴾ متعلق بقوله : عرفت ﴿ قوله : وقضيته الاحتياط ﴾ هذا بيان لما يترتب على الايراد على المقدمة الأولى . يعني أن مقتضى الانحلال المذكور هو الاحتياط في خصوص موارد الأخبار ولو كانت موهومات التكليف والرجوع الى الأصل في غيرها ولو كانت مظنونات التكليف ، ولا مجال للأخذ بقاعدة قبح ترجيح المرجوح لعدم التزاحم ﴿ قوله : ولا بأس به ﴾ يعني بالاحتياط التام في موارد الاخبار ﴿ قوله : حيث لا يلزم ﴾ كما تقدم منه في بيان المقدمة

فضلا عما يوجب اختلال النظام وما أوردنا على المقدمة الرابعة من جواز الرجوع إلى الأصول مطلقاً ولو كانت نافية لوجود المقتضي وفقد المانع عنه لو كان التكليف في موارد الأصول المثبتة وما علم منه تفصيلا أو نهض عليه دليل معتبر بمقدار معلوم بالاجمال وإلا فالى الاصول المثبتة وحدها وحينئذ كان خصوص موارد الاصول النافية محلا لحكومة العقل وترجيح مظنونات التكليف فيها على غيرها ولو بعد استكشاف وجوب الاحتياط في الجملة شرعاً بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعاً أو عقلا على ما عرفت تفصيله . هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق فافهم وتدبر جيداً

الأولى ﴿ قوله : والا فالى ﴾ يعني وان لايكون بمقدار المعلوم بالاجمال فيجوز الرجوع الى الأصول المثبتة وحدها دون النافية إذفي موردها يرجع الى الاحتياط وحيث أنه لا يجوز الاحتياط التام للزوم اختلال النظام أو لايجب للزوم الحرج منه فلا بد من التبعيض ، وحينئذ فلا يحتاج الى المقدمة الرابعة لتعيين الاحتياط فى خصوص المظنونات ﴿ قوله ولو بعد استكشاف ﴾ يعني أن الاحتياج الى هذه المقدمة لا يتوقف على كون الموجب للاحتياط هو العلم الاجمالي بل لو قلنا بسقوط العلم الاجمالي عن التأثير من جهة أدلة نفي الحرج وكان الموجب للاحتياط هو الاجماع أو العلم بالاهتمام احتجنا في تعيين الاحتياط الى المقدمة المذكورة ويتعين الاحتياط فى خصوص المظنونات بها ايضاً ، هذا ولكن عرفت فى وجه الحاجة الى المقدمات أنه لو كان المستند فى وجوب الاحتياط هو الاجماع أمكن عدم الحاجة اليها لو كان معقده الاحتياط في خصوص المظنونات ، كما عرفت منه (قده) في المقدمة الرابعة أن لو كان الاجماع هو المستند أو العلم بالاهتمام كما هو المختار له وثبت بالاصول المثبتة وبغيرها من الادلة المعتبرة مقدار من التكاليف لا إجماع على وجوب الاحتياط فيما زاد عليه ولا علم بالاهتمام كذلك جاز الرجوع الى الاصول النافية فى مواردها وان لم يكن مساويا للمعلوم بالاجمال وكأنه تركه هنا اعتماداً على ما تقدم ﴿ قوله : شرعاً أوعقلا ﴾ يعني بالأول أدلة نفي الحرج وبالثاني لزوم اختلال

النظام . والله سبحانه العالم بحقيقة الحال وهو المرجع والمعول في المبدأ والمآل .

ايقاظ

يتلخص مما تقدم ان في تقرير الدليل المذكور طرقا ثلاثة (الاول) أن المنجز للتكاليف الواقعية هو العلم باهتمام الشارع الاقدس في مراعاتها (الثاني) أن المنجز لها هو الاجماع على عـدم جواز الرجوع الى البراءة (الثالث) أن المنجز هو العلم الاجمالي كما هو المشهور المسطور . والاولان يشتركان في كون الاصل عدم الاحتياط فيقتصر في لزوم الاحتياط على القدر المتيقن ، ويمتاز الثالث عنهما بأن الاصل الاحتياط الا ما تنفيه أدلة الحرج كما تقدم . ثم إن العلم بالاهتمام بالتكليف على تقديره ، إن كان بنفسه منجزاً بلا توسط استكشاف جعل الحجة شرعا كانت الطرق الثلاثة مختلفة في اللوازم التي تأتي اليها الاشارة في التنبيهات ، وان كان بتوسط استكشاف جعل الحجة شرعا — كما هو ظاهر المصنف (ره) — رجع الاول الى الثاني ، وهذه الطرق مترتبة فانه اذا كان العلم بالاهتمام منجزاً عقلا امتنع استناد التنجز الى العلم لانحلاله به ، والى الاجماع لأن منجزية الاجماع بكشفه عن جعل الحجية ، ومع صلاحية العلم بالاهتمام للمنجزية يلغو جعل الحجية واذا لم يصلح للمنجزية عقلا استند التنجز الى الاجماع دون العلم لانحلاله به ايضاً ومع عدم الاجماع تصل النوبة الى منجزية العلم الاجمالي ، وسيأتي انشاء الله في التنبيهات ما له نفع في المقام فانتظر .

فصل

﴿ هل قضية المقدمات على تقدير سلامتها هي حجية الظن بالواقع أو بالطريق أو بهما ؟ ﴾

أقوال والتحقيق أن يقال : إنه لا شبهة في أن هم العقل في كل حال إنما هو تحصيل الأمن من تبعة التكاليف المعلومة

الظن بالطريق والظن بالواقع

﴿ قوله : هل قضية المقدمات ﴾ يعني أن مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها هل تقتضي وجوب العمل بالظن بالواقع فقط دون الظن بالطريق ؟ فلو ظن بطريقية شيء كخبر الثقة وأدى الى وجوب شيء مثلا من دون ان يحصل منه الظن بالوجوب لايجب العمل بذلك الخبر؟ أو تقتضي وجوب العمل بالظن بالطريق دون الظن بالواقع الذي لم يقم مظنون الطريقية على ثبوته ؟ أو تقتضي العمل بهما معا ؟ أقوال ثلاثة ، الذي اختاره شيخنا الأعظم (ره) في رسائله هو الثالث ووافقه عليه المصنف (ره) . وحاصل ما ذكره وجهاً له : ان المقدمات المذكورة اقتضت كون الظن مؤمناً في حال الانسداد كالعلم في حال الانفتاح ، فكما أن العلم المؤمن في حال الانفتاح لا يفرق فيه بين العلم بالواقع والعلم بالطريق فكذلك الظن في حال الانسداد لا يفرق فيه بين الظن بالواقع والظن بالطريق . « هذا » ولكن لا يخفى ان ما هو مظنون الطريقية (تارة) يلزم من العمل به مخالفة الظن بالتكليف كما لو قام على نفي التكليف مع الظن بثبوته أو على ثبوت التكليف مع الظن بثبوت ضده كما لو قام على الوجوب مع الظن بالحرمة (وأخرى) لا يلزم من العمل به مخالفة كما لو قام على ثبوت التكليف مع الظن بعدمه . فان بنينا على كون المنجز هو العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية وكان مظنون الطريقية على النحو الاول أمكن القول بجواز العمل على طبقه فانه وان كان

من العقوبة على مخالفتها كما لا شبهة في استقلاله في تعيين ما هو المؤمن منها وفى أن كل ما كان القطع به مؤمناً فى حال الانفتاح كان الظن به مؤمناحال الانسداد جزماً

مخالفة للظن بالواقع إلا أنه مع الظن بالطريقية يظن بالترخيص فى مخالفة الواقع ومع الظن بالترخيص لا ملزم عقلا بالظن على وفق الواقع للظن بتدارك مصلحة الواقع . أما اذا كان على النحو الثاني فوجوب العمل على طبقه عقلا بلا وجه مع كون التكليف موهوما لأن الظن بالطريقية لايوجب الظن بزيادة المصلحة أو اهتمام الشارع بالمؤدى أو غير ذلك من موجبات العمل عليه ليمتاز عن سائر التكاليف الموهومة لتجب موافقته كما هو ظاهر بالتأمل . نعم بناء على هذا المبنى لما كان الاصل هو الاحتياط ويلزم الاقتصار فى رفع اليد عنه على المقدار الذي يرتفع به الحرج يتعين رفع اليد عن الاحتياط فى خصوص بعض الموهومات فان لم يكف ذلك المقدار جاز رفع اليد عن الاحتياط في أكثر من ذلك . وهكذا حسب ما عرفت فى المقدمة الرابعة ، فقد يتوهم أنه إذا دار الأمر فى رفع الاحتياط بين رفعه في الموهومات التي لم يقم على ثبوتها ما هو مظنون الطريقية أو في الموهومات التي قام على ثبوتها مظنون الطريقية يتعين رفعه فى خصوص الاول ، ولكنه توهم بلا وجه لما عرفت من أن قيام مظنون الطريقية على تكليف لا يوجب مزية فيه على غيره أصلا .

« وبالجملة » : الظن بالطريقية فى الصورة المذكورة لا يوجب أقربية ولا اهتماما أصلا فوجوده كعدمه . وأما لو كان المنجز هو العلم بالاهتمام أو الاجماع فالتخصيص باحد الظنين والتعميم لهما يتوقف على تشخيص موضوع الاهتمام ومعقد الاجماع من حيث كونه عاما أو خاصاً باحدهما ويكون هو المدار في التعميم والتخصيص ، ﴿ قوله : من العقوبة ﴾ بيان لتبعة التكاليف ﴿ قوله : وفي أن ﴾ معطوف على قوله : (فى تعيين . . . الخ) وبيان له ﴿ قوله: كان الظن به مؤمناً ﴾ هذا مضمون ما في رسائل الشيخ (ره) لكنه يختص بالظن بالطريق على النحو الأول فانه المؤمن لا الثاني ، ولعل المقصود من التعميم فى كلام المصنف (ره)

وأن المؤمّن فى حال الانفتاح هوالقطع باتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك لا بما هو معلوم ومؤدى الطريق ومتعلق العلم وهو طريق شرعاً وعقلا أو باتيانه الجعلي وذلك لان العقل قد استقل بان الاتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو هو لا بما هومؤدى الطريق مبرىء للذمة قطعاً كيف وقد عرفت أن القطع بنفسه طريق لا يكاد تناله يد الجعل إحداثاً وامضاءً إثباتاً ونفياً . ولا يخفى أن قضية ذلك هو التنزل الى الظن بكل واحد من الواقع والطريق ولا منشأ لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع إلاّ توهم أن قضيته اختصاص المقدمات بالفروع لعدم انسداد باب العلم فى الاصول وعدم إلجاء فى التنزل الى الظن فيها

وشيخه (قده) التعميم الى هذا القسم لا غير كما ذكرنا فتأمل ﴿ قوله : وان المؤمّن ﴾ معطوف على قوله : (تعيين ما هو ..الخ) ﴿ قوله : بما هو كذلك ﴾ أي بما هومكلف به واقعي ﴿ قوله : ومتعلق ﴾ بالفتح معطوف على قوله: « معلوم ومؤدى » ﴿ قوله : وهو طريق ﴾ الضمير راجع الى العلم ﴿ قوله : شرعا وعقلا ﴾ يعني طريق بنفسه من دون حكم الشارع على خلافه كما سيصرح بذلك ﴿ قوله : أوباتيانه ﴾ معطوف على قوله: « باتيان المكلف به » ﴿ قوله : وذلك لأن العقل ﴾ بيان لما ذكره من أن المؤمن حال الانفتاح هو القطع باتيان الواقعي الحقيقي أو الواقعي الجعلي ﴿ قوله : بما هو هو لا ﴾ دفع لما سيجيء من توهم القائل باختصاص الحجية بالظن بالطريق : ان الاحكام الواقعية بعد جعل الطريق اليها تكون مقيدة بقيام الطريق عليها فلا يجدى الظن بها بلا واسطة الطريق في وجوب موافقتها . وحاصل ما ذكر في دفعه : أن المكلف في حال الانفتاح إذا علم بالواقع كان علمه منجزاً له موجباً لكون موافقته طاعة يستحق عليها الثواب ومخالفته معصية يستحق عليها العقاب وذلك مما يشهد بأن العلم طريق اليها فان موضوع الاطاعة والمعصية هو العلم الطريقي ، ولو كان الواقع مقيداً بالطريق لكان العلم موضوعا لفعلية الحكم لا طريقاً اليها كما هو ظاهر . هذا ولكن عرفت أن

والغفلة عن أن جريانها فى الفروع موجب لكفاية الظن بالطريق في مقام يحصل الأمن من عقوبة التكاليف وان كان باب العلم في غالب الاصول مفتوحا وذلك لعدم التفاوت فى نظر العقل فى ذلك بين الظنين، كما أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان أحدهما ما أفاده بعض الفحول وتبعه في الفصول قال فيها : إنا كما نقطع بانا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً باحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا إلى تلك الاحكام طريقاً مخصوصاً وكلفنا تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة وحيث انه لا سبيل غالباً الى تعيينها بالقطع ولا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره فلا ريب أن الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق الى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته لانه أقرب الى العلم والى إصابة الواقع مما عداه

ما التزمه المصنف — رحمه الله — في الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية قريب مما ذكره القائل المذكور فراجع وتأمل ﴿ قوله : والغفلة عن أن ﴾ معطوف على « توهم » ﴿ قوله : موجب لكفاية ﴾ لاطراد المناط فى المقامين كما أشار اليه بقوله : وذلك لعدم . . . الخ ﴿ قوله : بعض الفحول ﴾ الظاهر أنه المحقق الشيخ محمد تقي في حاشيته على المعالم ﴿ قوله : يقطع من السمع ﴾ يعني ليس لنا طريق معين يقطع من الأدلة السمعية بانه حجة أو يقطع منها بحجية طريق قام على كونه حجة وكونه بمنزلة القطع بالاحكام الفرعية فضمير تعذره راجع الى القطع بالاحكام الفرعية ﴿ قوله : فلا ريب أن الوظيفة ﴾ يمكن أن يكون المراد انه بعد ما علم اجمالا بنصب الطريق ينحل العلم الاجمالي بالأحكام الفرعية بهذا العلم الاجمالي ويجب العمل على مقتضى هذا العلم الاجمالي الثاني ، فاذا لم يمكن الاحتياط ينتقل

(وفيه) أولا بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة باقية فيما بايدينا من الطرق غير العلمية وعدم وجود المتيقن بينها أصلا — أن قضية ذلك هو الاحتياط فى أطراف هذه الطرق المعلومة بالاجمال لا تعيينها بالظن ﴿ لايقال ﴾ : الفرض هو عدم وجوب الاحتياط بل عدم جوازه لا ن الفرض إنما هو عدم وجوب الاحتياط التام فى أطراف الاحكام مما يوجب العسر المخل بالنظام لا الاحتياط فى خصوص ما بايدينا من الطرق فان قضية هذا الاحتياط

الى الظن فيه ، ولا وجه للرجوع الى الظن بالواقع لأن الواقع من حيث هو ليس مورداً للاحتياط حتى يعمل فيه بالظن عند تعذره كما سيأتي بيانه وبيان مافيه في كلام المصنف « ره » ﴿قوله : وفيه أولا بعد تسليم﴾ يشير أولا الى منع العلم الاجمالي بنصب الطريق وأنه مما لايقتضيه شرع أوعقل. أما الأول فيكفي فيه عدم الوجدان والنظر الى الأدلة المتقدمة على حجية الخبر خلاف مبنى الانسداد الذي هو مبنى المقام ، وأما الثاني فلأنه لايمتنع أن لايجعل الشارع الاقدس طريقا الى الأحكام الواقعية ويكون قد اوكلنا الى ماتقتضيه عقولنا من تحصيل العلم ومع تعذره فالاحتياط أو التبعيض فيه أو غير ذلك على اختلاف المشارب . مع أنه لو سلم حصول العلم بنصب الطرق فبقاء تلك الطرق الى زماننا هذا غير معلوم ، وحينئذ فلا موجب لانحلال العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية فى زماننا هذا ﴿ قوله : لاتعيينها بالظن ﴾ فلا وجه للاخذ بالطريق ﴿ قوله: لايقال الفرض هو عدم ﴾ يعني أن ما ذكرت من أن لازم العلم الاجمالي بنصب الطريق هو الاحتياط فى مواردها لا الرجوع الى الظن بالطريق إنما يتم لو كان الاحتياط ممكنا وهو خلاف مفروض كلامه من تعذر الاحتياط فيها كتعذره فى اطراف العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية ﴿ قوله : لأن الفرض ﴾ جواب عن السؤال المذكور وحاصله : المنع من تعذر الاحتياط في موارد الطرق والفرق بين الاحتياط فيها والاحتياط في اطراف العلم بالتكليف لاتساع دائرة الثاني وضيق دائرة الأول لخروج كثير من

هو جواز رفع اليد عنه في غير مواردها والرجوع الى الاصل فيه ولو كان نافياً للتكليف . وكذا فيما اذا نهض الكل على نفيه . وكذا فيما إذا تعارض فردان من بعض الأطراف فيه نفياً واثباتاً مع ثبوت المرجح للنافي بل مع عدم رجحان المثبت في خصوص الخبر منها

موارد احتمال التكليف عن اطرافه بحيث يجوز الرجوع الى الاصل النافي فيها (منها) محتمل التكليف الذي يقطع بعدم كونه مما قام على ثبوته طريق (ومنها) محتمل التكليف الذي قام جميع ماهو محتمل الطريقية على نفيه اذ حينئذ يعلم بقيام الحجة على نفي التكليف ، بل يكفي مجرد عدم قيام محتمل الطريقية على ثبوته فيخرج عن مورد الاحتياط لاختصاصه بما لوقام محتمل الطريقية على ثبوته (ومنها) مالو تعارض فردان من نوع واحد فيه كما لو قام فرد من الخبر على وجوب شيء وفرد آخر منه على نفيه وكان النافي ارجح بحيث يجب الأخذ به لو ثبت كون الخبر حجة فانه لاموجب للاحتياط حينئذ لسقوط المثبت عن الحجية على تقدير حجية الخبر ويكون كما لو قام مظنون الحجية على نفي التكليف ، بل يكفي في عدم وجوب الاحتياط عدم رجحان المثبت وان لم يكن النافي ارجح إذ مع التساوي يكون الحكم في باب تعارض الخبرين هو التخيير ويجوز الأخذ بالنافي. هذا كله فيما لو كان المتعارضان خبرين واما لو كانا غير خبرين وكانا متعارضين في اثبات التكليف ونفيه فلا يجب الاحتياط مطلقاً ولوكان احدهما أرجح بناء على عدم ثبوت الترجيح إلا في الخبرين المتعارضين سواء قلنا بالتخيير أم بالتساقط إذ على الاول يؤخذ بالنافي وعلى الثاني يسقطان معا عن الحجية ويكون كما لولم يقم مظنون الحجية على ثبوت التكليف اصلا (ومنها) مالو قام أحدهما على الوجوب والآخر على التحريم إذ لايمكن الاحتياط حينئذ لاحتمال الموافقة والمخالفة في كل واحد من الفعل والترك ﴿ قوله : هو جواز رفع اليد ﴾ هذا مقتضى الانحلال لامقتضى الاحتياط فالعبارة لاتخلو من مسامحة ﴿ قوله : في خصوص الخبر ﴾ هذا قيد لقوله : مع ثبوت ... الخ ، ولقوله : مع عدم... الخ

ومطلقا فى غيره بناء على عدم ثبوت الترجيح على تقدير الاعتبار فى غير الاخبار وكذا لو تعارض اثنان منها فى الوجوب والتحريم فان المرجع في جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الأصل الجاري فيها ولو كان نافياً لعدم نهوض طريق معتبر ولا ماهو من أطراف العلم به على خلافه فافهم . وكذا كل مورد لم يجر فيه الأصل المثبت للعلم بانتقاض الحالة السابقة فيه إجمالا بسبب العلم به أو بقيام امارة معتبرة عليه في بعض أطرافه بناء على عدم جريانه بذلك (وثانيا) لو سلم أن قضيته لزوم التنزل الى الظن فتوهم ان الوظيفة حينئذ هو خصوص الظن بالطريق فاسد قطعاً وذلك لعدم كونه أقرب الى العلم وإصابة الواقع

﴿ قوله : ومطلقا ﴾ يعني وان لم يثبت المرجح للنافي أو عدم رجحان المثبت ﴿ قوله : وكذا لو تعارض ﴾ عدم لزوم الاحتياط فى هذا المورد لايختص بالاحتياط بمظنون الطريقية إذ لايجب الاحتياط فيه ولو مع لزوم الاحتياط فى جميع أطراف محتمل التكليف لعدم إمكان الاحتياط فيه مطلقاً، ولعله اشار الى ذلك بقوله: فافهم. ويمكن ان يكون اشار الى أن خروج هذه الموارد عن الإحتياط لا يكفي في امكان الاحتياط فى الباقي بنحو لايلزم حرج ، والانصاف إنه غير بعيد ﴿ قوله : وكذا كل مورد ﴾ هذا من الموارد التي لايجب فيها الاحتياط على تقدير اختصاصه بمؤدى مظنون الطريقية فانه اذا فرض كون المثبت للتكليف استصحاب يعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض اطرافه لايكون حجة لو كان فى نفسه حجة بناء على قدح ذلك فى حجيته كما تقدمت الاشارة اليه مراراً (فان قلت): مؤديات الاصول ليست مما نحن فيه إذ الكلام في الطرق ، فخروجها عن موارد الاحتياط لايتوقف على العلم بانتقاض الحالة السابقة (قلت) : الاصول بنفسها مؤديات طرق فاذا وجب الاحتياط فى كل محتمل الطريقية وجب الاحتياط في مؤدياتها ﴿ قوله : لو سلم ان قضيته لزوم ﴾ يعني لو سلمنا عدم إمكان الاحتياط في اطراف محتمل الطريقية بحيث ينتقل الى العمل بالظن، لكن ليس اللازم هو العمل بالظن بالطريق فقط اذ لم يثبت

من الظن بكونه مؤدى طريق معتبر من دون الظن بحجية طريق أصلا ومن الظن بالواقع كما لايخفى « لايقال » : إنما لايكون أقرب من الظن بالواقع إذا لم يصرف التكليف الفعلي عنه الى مؤديات الطرق ولو بنحو التقييد فان الالتزام به بعيد إذ الصرف لو لم يكن تصويباً محالا فلا أقل من كونه مجمعاً على بطلانه ضرورة أن القطع بالواقع يجدي في الاجزاء بما هو واقع لا بما هو مؤدى طريق القطع

كونه اقرب الى اصابة الواقع من الظن بالواقع أو الظن بحكم يظن بكونه مؤدى طريق معتبر وان لم يقم عليه ماهو مظنون الطريقية واذا لم يثبت كونه اقرب منهما فيجوز العمل بكل منها . ولا يخفى أن هذا يتوقف على سقوط العلم بنصب الطرق عن اقتضاء الاحتياط في مؤدياتها كما سيأتي بيانه في كلام المصنف (ره) قريبا ، وإلا فالعمل بالظن بالواقع لا مجال للعمل به بعد سقوط الواقع عن مقام التنجز ﴿ قوله من الظن بكونه ﴾ كالظن بكون حرمة العصير مؤدى طريق معتبر من دون أن يقوم عليها ماهو مظنون الطريقية فالمقابل للظن احتمال عدم كونه مؤدى للطريق المعتبر لاحتمال عدم كونه طريقا الذي يقابل الظن بالطريقية ، فالظن تارة يتعلق بالطريقية مع احراز المؤدى ، واخرى يتعلق بالمؤدى مع احراز الطريقية ، والظن الذي يخص العمل به هذا القائل هو الأول ، ولعل مقصود القائل مايعم النوعين في قبال الظن بالواقع فلاحظ ﴿ قوله : ومن الظن ﴾ معطوف على قوله : من الظن بكونه . . . الخ ﴿ قوله : لايقال إنما لا يكون اقرب ﴾ هذا وجه آخر لعدم الاعتناء بالظن بالواقع غير ماتقدم من الانحلال ، وحاصله كما فهمه شيخنا الاعظم (ره) من الفصول : انه إنما يجدي الظن بالواقع لو كان الواقع فعلياً مطلقاً بعد نصب الطريق اليها أما إذا لم يكن فعليا إلا اذا ادى اليه الطريق فالظن به مع عدم قيام الطريق عليه ليس ظنا بالحكم الفعلي ليجب العمل عليه ﴿ قوله : فان الالتزام به ﴾ هذا جواب لقوله : لايقال ﴿ قوله : لو لم يكن تصويبا محالا ﴾ أما وجه كونه تصويبا فلاختصاص الحكم العقلي بمن قام عنده الطريق وليس مشتركا بينه وبين غيره ، وهذا نوع من

كما عرفت . ومن هنا انقدح أن التقييد أيضا غير سديد مع أن الالتزام بذلك غير مفيد فان الظن بالواقع فيما ابتلي به من التكاليف لا يكاد ينفك عن الظن بانه مؤدى طريق معتبر والظن بالطريق مالم يظن باصابة الواقع غير مجد بناء على التقييد لعدم استلزامه الظن بالواقع المقيد به بدونه . هذا مع عدم مساعدة نصب الطريق على الصرف ولا على التقييد غايته أن العلم الاجمالي بنصب طرق وافية يوجب انحلال العلم بالتكاليف الواقعية إلى العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبة من التكاليف الفعلية ، والانحلال وان كان يوجب عدم تنجز مالم يؤد اليه الطريق من التكاليف الواقعية

التصويب ، واما عدم كونه محالا فلانه لا مانع عقلا من ذلك وإنما المانع مختص بتقييد جميع مراتب الحكم بمن قام عنده الطريق ، بل التحقيق عدم المانع عقلا عنه والدور المعروف مزيف ، ولعله يجيء بيان ذلك في اواخر الكتاب ﴿ قوله : كما عرفت ﴾ يعني في أوائل هذا الفصل وعرفت أيضا أن ما ذكره القائل قريب مما ذكره المصنف (ره) فى الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية ﴿قوله: ان التقييد﴾ الظاهر من التقييد فى كلام الفصول هو تقييد الفعلية لاغير والا امتنع حصول الظن بالواقع من حيث هو وهو خلاف صريح كلامه، وحينئذ فيشكل المراد بالتقييد مقابلا للصرف فى كلام المصنف الا ان يكون مراده بالصرف ثبوت الفعلية فى حال قيام الطريق بنحو القضية الحينية لا بنحو التقييد: ولكنه بعيد فتأمل ﴿قوله: لا يكاد ينفك﴾ هذا أول الكلام بل ممنوع جدا ﴿ قوله : غير مجد بناء على التقييد ﴾ ظاهر محكي الفصول الالتزام بذلك حيث قال فيه : واما لو كان احد التكليفين منوطا بالآخر مقيدا له فمجرد حصول الظن باحدهما دون حصول الظن بالآخر المقيد له لا يقتضي الحكم بالبراءة ... الخ فلاحظ ﴿قوله: والانحلال وان كان يوجب﴾ يعني أن انحلال العلم الاجمالي بالتكاليف بالعلم الاجمالي بنصب الطرق إنما يوجب الرجوع الى الظن في تعيين الطريق لو لم يمكن الاحتياط فى كل محتمل الطريقية بناء على أن العلم الاجمالي يوجب التبعيض في الاحتياط لو لم يمكن الاحتياط التام فيه أو كان حرجيا كما هو مذهب شيخنا

إلا انه إذا كان رعاية العلم بالنصب لازما والفرض عدم اللزوم بل عدم الجواز وعليه يكون التكاليف الواقعية كما اذا لم يكن هناك علم بالنصب في كفاية الظن بها حال انسداد باب العلم كما لايخفى ولا بد (حينئذ) من عناية (١) أخرى في لزوم رعاية الواقعيات

الاعظم (ره) في رسائله أما بناء على سقوطه عن اقتضاء الاحتياط اصلا فلا ينفع العلم بنصب الطرق في وجوب العمل بالظن فى الطريق ، ولا بد حينئذ من النظر فى منجز التكاليف الواقعية حينئذ ومقدار اقتضائه وحيث تقدم في المقدمة الرابعة أن المنجز هو العلم بالاهتمام بها الكاشف عن ايجاب الاحتياط في محتملاتها فى الجملة وحينئذ فالظن بالواقع إذا لم يكن اقرب الى إدراك الواقع من الظن بالطريق فلا اقل من مساواته له فلا يمنع العقل من سلوك كل منهما بعد ما كان سلوك كل منهما موجبا للظن بالفراغ والأمن من العقوبة ، وعلى هذا فالاشكال فى الحقيقة راجع الى الاشكال فى المبنى لافي الابتناء . ثم إنه حيث كان المنجز هو العلم بالاهتمام فكون المرجح هو الظن بالواقع أو بالطريق أو بها أو بكل منهما تابع لتشخيص موضوع الاهتمام ـ كما اشار المصنف (ره) اليه فى حاشية له فى المقام ـ فيختلف ذلك باختلاف الانظار فى المقدار المهتم به ﴿ قوله : إلا أنه إذا كان ﴾ ضمير (انه) راجع الى ايجابه عدم تنجيز مالم ... الخ ، وخبر (ان) قوله : اذا كان ... الخ ﴿ قوله : عدم اللزوم ﴾ يعني لأدلة نفي الحرج ﴿ قوله : عدم الجواز ﴾ يعني للزوم اختلال النظام ﴿ قوله : كما اذا لم يكن ﴾ وذلك لسقوط العلم بالنصب عن التأثير فى

(١) وهي ايجاب الاحتياط في الجملة المستكشف بنحو اللم من عدم الاهمال في حال الانسداد قطعا إجماعا بل ضرورة وهو يقتضي التنزل الى الظن بالواقع حقيقة أو تعبدا اذا كان استكشافه فى التكاليف المعلومة إجمالا لما عرفت من وجوب التنزل عن القطع بكل مايجب تحصيل القطع به في حال الانفتاح الى الظن به في هذا الحال والى الظن بخصوص الواقعيات التى تكون مؤديات الطرق المعتبرة او بمطلق المؤديات لو كان استكشافه في خصوصها او فى مطلقها فلا يكاد أن تصل النوبة الى الظن بالطريق بما هو كذلك وان كان يكفي لكونه مستلزما للظن بكون مؤداه مؤدى طريق معتبر كما يكفي الظن بكونه كذلك ولو لم يكن

بنحو من الاطاعة وعدم إهمالها رأساً كما أشرنا اليها ولا شبهة فى ان الظن بالواقع لو لم يكن أولى حينئذ لكونه أقرب فى التوسل به الى مابه الاهتمام من فعل الواجب وترك الحرام من الظن بالطريق فلا أقل من كونه مساويا فيما يهم العقل من تحصيل الأمن من العقوبة فى كل حال . هذا — مع ماعرفت من أنه عادة يلازم الظن بانه مؤدى طريق وهو بلا شبهة يكفي ولو لم يكن هناك ظن بالطريق فافهم فانه دقيق (ثانيهما) ما اختص به بعض المحققين قال : لاريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية ولم يسقط عنا التكليف بالأحكام الشرعية وأن الواجب علينا أولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بان يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط تكليفنا عنا سواء حصل العلم معه باداء الواقع

المنجزية من جهة عدم امكان الاحتياط فى اطرافه أو كونه حرجيا كما يدعيه القائل المذكور كسقوط العلم بالتكاليف الواقعية عن التاثير في المنجزية لذلك ايضا ﴿ قوله : بنحو من ﴾ متعلق برعاية ﴿ قوله : وعدم اهمالها ﴾ معطوف على نحو من الاطاعة مفسر له ﴿ قوله : كما اشرنا اليها ﴾ يعني فى المقدمة الثالثة ﴿ قوله : مع ماعرفت من انه عادة ﴾ قد عرفت انه مجال تأمل او منع ﴿ قوله : مااختص به ﴾ يعني لم يتبعه في الفصول ﴿ قوله : وان الواجب علينا ﴾ يعني الواجب عقلا ﴿ قوله : يقطع معه ﴾ الضمير في الظرف راجع الى قوله : لاريب ... الخ ، وليس لهذا الظرف موقع حسن . ثم إن مراده بالقطع بحكم الشارع القطع بالعمل على طبق الطريق المنصوب من قبل الشارع فان نصبه ملزوم لحكمه بفراغ المكلف بالعمل عليه عن الواقع المنصوب عليه ﴿ قوله : وسقوط ﴾ معطوف على (تفريغ) ﴿ قوله : سواء حصل العلم ﴾ كما لو كان الطريق موجبا للعلم بالواقع

ظن باعتبار طريق اصلا كما لايخفى وانت خبير بانه لاوجه لاحتمال ذلك وإنما المتيقن هو لزوم رعاية الواقعيات فى كل حال بعد لزوم رعاية الطرق المعلومة بالاجمال بين اطراف كثيرة فافهم . منه قدس سره

أو لاحسبما مر تفصيل القول فيه فحينئذ نقول : إن صح لنا تحصيل العلم بتفريغ ذمتنا فى حكم الشارع فلا إشكال في وجوبه وحصول البراءة به وان انسد علينا سبيل العلم كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه إذ هو الأقرب إلى العلم به فيتعين الأخذ به عند التنزل من العلم فى حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون مايحصل معه الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن. انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد فى علو مقامه ، (وفيه) اولا ان الحاكم على الاستقلال في باب تفريغ الذمة بالاطاعة والامتثال انما هو العقل وليس للشارع في هذا الباب حكم مولوي يتبعه حكم العقل . ولو حكم في هذا الباب كان بتبع حكمه إرشاداً اليه وقد عرفت استقلاله بكون الواقع بما هو مفرّغ وان القطع به حقيقة أو تعبداً مؤمّن جزماً وأن المؤمن فى حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمناً حال الانفتاح فيكون الظن بالواقع أيضا مؤمناً حال الانسداد (وثانياً) سلمنا ذلك لكن حكمه بتفريغ الذمة فيما اذا أتى المكلف بمؤدى الطريق المنصوب ليس الا بدعوى أن النصب يستلزمه مع ان دعوى أن التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ فيما إذا أتى به أولى كما لايخفى فيكون الظن به ظنا بالحكم بالتفريغ أيضا

﴿ قوله : اولا ﴾ كما لو كان غير موجب للعلم بالواقع ﴿ قوله : والقطع ببقاء ﴾ معطوف على (انسداد) ﴿ قوله : بالاطاعة والامتثال ﴾ متعلق بـ (الحاكم) ﴿ قوله : وليس للشارع في هذا ﴾ سيأتي فى الفصل الآتي توضيح ذلك فانتظر ﴿ قوله : ولو حكم ﴾ الضمير المستتر في حكم راجع الى الشارع وفي (حكمه) الى العقل وفى اليه الى حكمه ﴿ قوله : أو تعبداً ﴾ يعني كما فى موارد الطرق ﴿ قوله: لكن حكمه ﴾ الضمير راجع الى (الشارع) وضمير يستلزمه راجع الى (حكمه) يعني أن حكم الشارع بفراغ الذمة انما جاء من جهة ان نصب الطريق يستلزم الحكم بفراغ الذمة بموافقته ﴿ قوله : اولى كما لايخفى ﴾ وجه الاولوية اصالة الواقع فى مقام

(ان قلت) : كيف يستلزم الظن (١) بالواقع مع انه ربما يقطع بعدم حكمه به معه كما اذا كان من القياس وهذا بخلاف الظن بالطريق فانه يستلزمه ولو كان من القياس (قلت) : الظن بالواقع أيضا يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ ولا ينافي القطع بعدم حجيته لدى الشارع وعدم كون المكلف معذوراً اذا عمل به فيما أخطأ بل كان مستحقا للعقاب ولو فيما أصاب لو بني على حجيته والاقتصار عليه لتجريه فافهم « وثالثا » سلمنا أن الظن بالواقع لايستلزم الظن به لكن قضيته ليس الا التنزل

التنزيل فاذا كان نصب الطريق الى الواقع موجبا للحكم بفراغ الذمة عن الواقع بتوسط كون مؤداه بمنزلة الواقع مثلا فترتب الحكم بالفراغ على جعل الواقع أولى ﴿ قوله : ان قلت كيف ﴾ يعني كيف يستلزم الظن بالواقع الظن بحكم الشارع بالفراغ بموافقته مع انه قد يقطع بعدم كونه طريقا عنده كالظن القياسي وحينئذ يقطع بعدم حكم الشارع بالفراغ مع هذا الظن ﴿ قوله : قلت الظن بالواقع ﴾ يعني أن الحكم بالفراغ ليس مختصا بنصب الطريق بل يترتب على اتيان الواقع ايضا فان جعل الطريق إنما يوجب الحكم بالفراغ عن الواقع من جهة كون مفاد الجعل جعل المؤدى بمنزلة الواقع أو جعل الطريق بمنزلة العلم بالواقع فالواقع لما كان ملحوظا لدليل الجعل كان الجعل موجبا للحكم بالفراغ، وحينئذ فايجاب جعل الواقع للحكم بالفراغ عنه بالعمل على طبقه اولى كما تقدم ﴿ قوله : لتجريه ﴾ تعليل لكونه مستحقا للعقاب ، وكان الاولى عطف التشريع على التجري فان البناء على أنه حجة تشريع موجب للعقاب ﴿ قوله : فافهم ﴾ يمكن أن يكون اشارة الى أن العقاب المستحق في هذه الصورة من جهة التجري لاينافي الحكم بالفراغ عن الواقع

---

(١) وذلك لضرورة الملازمة بين الاتيان بما كلف به واقعا وحكمه بالفراغ ويشهد به عدم جواز الحكم بعدمه لو سئل عن ان الاتيان بالمأمور به على وجهه هل هو مفرغ ولزوم حكمه بانه مفرغ والا لزم عدم إجزاء الامر الواقعي وهو واضح البطلان . منه قدس سره

الى الظن بانه مؤدى طريق معتبر لاخصوص الظن بالطريق وقد عرفت أن الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بانه مؤدى الطريق غالبا

فصل

لايخفى عدم مساعدة مقدمات الانسداد على الدلالة على كون الظن طريقاً منصوباً شرعاً ضرورة أنه معها لايجب عقلا على الشارع أن ينصب طريقاً لجواز اجتزائه بما استقل به العقل فى هذا الحال

المانع من استحقاق العقاب عليه لاختلاف الجهات ﴿ قوله : لاخصوص ﴾ قد عرفت قرب دعوى كون المراد من الظن بالطريق الظن بكونه مؤدى طريق ﴿ قوله: لايكاد ينفك ﴾ قد عرفت انه محل تأمل

الكشف والحكومة

﴿ قوله : ضرورة انه معها ﴾ اعلم أن استكشاف كون الظن حجة شرعية يتوقف على اثبات مقدمتين (احداهما) عدم المنجز العقلي للتكاليف الواقعية (ثانيتهما) عدم جواز الرجوع الى الاصول النافية من جهة وجود الطريق الواصل ، فانه اذا ثبت هاتان المقدمتان لابد من استكشاف حجية الظن اذ لامجال لاحتمال وصول حجة شرعية غير الظن ، والمقدمة الاولى وان سلمناها من جهة عدم حجية العلم الاجمالي بالتكاليف لأجل ارتفاع الاحتياط التام بادلة نفي الحرج وعدم صلاحية احتمال التكليف المهتم به بالمنجزية عقلا ، إلا ان المقدمة الثانية لايمكن اثباتها لامكان كون الاجماع على عدم جواز اهمال التكاليف كاشفا عن وجوب الاحتياط شرعا او عن جعل حجة اخرى غير الظن عليها فلا مجال لاستكشاف حجية الظن عند الشارع ، واما المقدمات المذكورة لهذا الدليل — اعني دليل الانسداد — فلم تتكفل لاثبات هاتين المقدمتين ليمكن أن يستكشف بها حجية الظن شرعا ، بل مقتضى المقدمة الخامسة منها أن الاعتماد على الظن إنما كان بتوسط حكم العقل بقبح ترجيح المرجوح

ولا مجال لاستكشاف نصب الشارع من حكم العقل لقاعدة الملازمة ضرورة أنها إنما تكون في مورد قابل للحكم الشرعي والمورد هاهنا غير قابل له فان الاطاعة الظنية التي يستقل العقل بكفايتها فى حال الانسداد إنما هي بمعنى عدم جواز مؤاخذة الشارع بازيد منها وعدم جواز اقتصار المكلف بدونها ومؤاخذة الشارع غير قابلة لحكمه وهو واضح واقتصار المكلف بما دونها لما كان بنفسه موجباً للعقاب

وأين ذلك من مقام اثبات حجيتـــه شرعا كما هو ظاهر ﴿ قوله : ولا مجال لاستكشاف ﴾ هذا وجه لاثبات حجية الظن شرعا بالمقدمات ، وحاصله : انه اذا ثبت بالمقدمات وجوب العمل على طبق الظن عقلا لابد أن يستكشف كونه كذلك شرعا لقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع وانه كلما حكم العقل حكم الشرع ﴿ قوله : ضرورة انها انما ﴾ هذا جواب عن الوجه المذكور ، وحاصله: ان الملازمة على تقدير القول بها انما تكون فى مورد قابل للحكم الشرعي والمقام ليس منه فان حكم العقل بكفاية الاطاعة الظنية ينحل الى أحكام ثلاثة «الاول» حكمه بعدم وجوب الاطاعة العلمية «ثانيها» حكمه بعدم جواز الاقتصار على الاطاعة الشكية أوالوهمية «ثالثها» حكمه بحسن الاطاعة الظنية . ومرجع الاول الى حكمه بقبح مؤاخذة الشارع على ترك الاطاعة العلمية ، ومن المعلوم أن مؤاخذة الشارع من أفعاله التي يمتنع أن تكون موضوعا للاحكام الشرعية لان موضوع الاحكام الشرعية انما يكون خصوص فعل العبد وأما موضوع الحكمين الآخرين فهو وان كان فعل العبد القابل للحكم الشرعي إلا أن تعلق الحكم الشرعي به بلا غرض لان الغرض فى الاحكام الشرعية هو احداث الداعي العقلي الى متعلقه بحيث يحدث بسبب الامر والنهي داع في نفس العبد الى الفعل أو الترك ، ومن المعلوم أن هذا الداعي حاصل بذات الفعلين ولو لم يتعلق بها حكم شرعي فان الاقتصار على الاطاعة الشكية والوهمية بنفسه منشأ لحسن العقاب في نظر العقل وكذا الاطاعة الظنية بنفسها منشأ للثواب في نظر العقل فالنهي عن الاولى تشريعا والامر بالثانية كذلك إن كان بقصد احداث الداعي الى الفعل والترك كان من قبيل تحصيل الحاصل وان كان بلا غرض فهو ممتنع

وان كان بغرض آخر لم يكن الوجوب والتحريم المستفادان منها شرعيين لانحصار غرض الحكم الشرعي بما عرفت ، نعم يجوز أن يكونا ارشاديين بملاك الارشاد الى حكم العقل ولكنه ليس هو محل الكلام « ويمكن » أن يقال عليه : ان الامر بالاطاعة كالامر بنفس الصلاة ليس الغرض منه الا احداث الداعي الى متعلقه بحيث يكون ذلك الداعي منشأ لارادته ويترتب على تلك الارادة وجوده في الخارج ، وهذا المعنى حاصل فيما نحن فيه لان الامر بالاطاعة يكون منشأ لحدوث الداعي في نفس العبد لارادة نفس الاطاعة ، كما أن الأمر بالصلاة يكون منشأ لحدوث الداعي في نفس العبد لارادة نفس الصلاة { وبالجملة } : أمر الصلاة انما اقتضى حدوث الداعي الى نفس الصلاة لا الى الاطاعة وأمر الاطاعة يقتضي حدوث الداعي الى نفس الاطاعة وكيف يكون الامر بالاطاعة بداعي احداث الداعي من قبيل تحصيل الحاصل؟ (وربما يقال) في وجه المنع : انه لو صح تعلق الامر بالاطاعة لزم التسلسل اذ الامر الثاني له اطاعة فيتعلق بها أمر ثالث ويكون له اطاعة فيتعلق بها أمر رابع . . . وهكذا (وفيه) أن التسلسل ممتنع في الأمور الحقيقية لا الاعتبارية لانقطاع الاعتبار بانقطاع ما به الاعتبار (وربما يقال) في وجه المنع : ان الاطاعة إما واجبة أو ممتنعة وكلاهما ليسا موضوعا للتكليف ؛ وذلك لأن الأمر الاول ان كان محركا فلا بد من تحقق الاطاعة وان لم يكن كذلك امتنعت (وفيه) أن عدم كونه محركا لا يوجب الامتناع لأن صلاحيته للمحركية كافية في كونها ممكنة ويصح أن يتعلق بها الأمر ، (وربما يقال) في وجه المنع : ان مفهوم الاطاعة منتزع من الفعل في ظرف وجود الأمر الباعث عليها ، ومن المعلوم امتناع تعلق التكليف بالمعلول في ظرف وجود علته إذ المعلول في ظرف وجود علته واجب لا ممكن فلا تكون موضوعا للتكليف (وفيه) أن انتزاع مفهومها من ذات الفعل في ظرف وجود الامر مسلم لأن وجود الامر قيد لمفهوم الاطاعة الا أن ذات الأمر ليس علة تامة للفعل حتى يكون الامر به امراً بالفعل في ظرف وجود علته التامة بل الامر انما يكون علة لاحداث الداعي العقلي لا لاحداث الداعي الخارجي ليكون علة للفعل بل هو

بالاضافة الى الفعل من قبيل المقتضي ، فلا مجال حينئذ للاشكال « والتحقيق » في وجه المنع : انك قد عرفت في مبحث التجري أن منشأ انتزاع عنوان الاطاعة مما يمتنع أن يكون منشأ انتزاع عنوان موضوع الأمر المطاع لاختلافهما في الرتبة ، « فاذا قلت » : أمر زيد بالصلاة فصلى ، فالصلاة التي هي موخول الباء التي هي عنوان المأمور به غير الصلاة الواقعة بعد الفاء مرتبة وإن اتحدت معها ذاتاً ، وعنوان الاطاعة انما ينتزع من الفعل في رتبة لاحقة للامر وعنوان المأمور به انما ينتزع من الفعل في رتبة سابقة على الامر ، وحينئذ إذا أمر زيد بالصلاة ثم أمر باطاعة الأمر المذكور فالاطاعة التي تنشأ من الأمر الثاني غير إطاعة الأمر الأول التي صارت موضوعا للامر الثاني ، فاذا انقاد زيد للأمر الثاني كان ذلك منه طاعة للأمر الثاني لا غير وليس طاعة للأمر الاول ، وحينئذ فيستحق ثوابا واحداً على إطاعة الامر الثاني ولا يستحق ثوابا على إطاعة الأمر الاول . كما أنه لو انقاد للامر الاول غافلا عن الامر الثاني استحق ثوابا على إطاعة الامر الاول لا غير ، فاذا امتنع انطباق عنواني اطاعتي الأمرين على فعل خارجي واحد جاء الاشكال في الامر بالاطاعة « أولا » من جهة انه نقض الغرض من الامر الاول اذ الغرض منه أن يترتب عليه الفعل الخارجي وهذا ينافيه الغرض من الامر الثاني لامتناع ترتب الفعل على الامرين معاً « وثانياً » من جهة أنه إيقاع المكلف بما لا يقدر عليه اذ يمتنع على المكلف اطاعة كل من الامرين اذ الامر الثاني لما كان متعلقاً باطاعة الامر الاول فهو منوط بوجوده ، ومن المعلوم أن الامر الاول في ظرف وجوده يبعث نحو إطاعته والامر الثاني في ذلك الظرف يبعث نحو اطاعة نفسه ، فاذا امتنع تحقق الاطاعة لكل منهما كان الامران موجبين لوقوع المكلف بغير المقدور ، وليس هذا من الترتب الذي نقول بامكانه . فتأمل « وثالثا » من جهة ان انبعاث المكلف بالامر الثاني نحو اطاعة الاول اذا كان محالا لما عرفت من أن انبعاثه عن الامر الثاني ينافي اطاعته للامر الاول كيف يمكن أن يكون غرضاً للامر الثاني فيكون الامر الثاني بلا غرض وهو ممتنع (فان قلت) : قد ثبت في الشريعة

مطلقاً إلا فيما أصاب الظن كما أنها بنفسها موجبة للثواب أخطأ أو أصاب من دون حاجة الى أمر بها أو نهي عن مخالفتها كان حكم الشارع فيه مولويا بلا ملاك يوجبه كما لا يخفى ولا بأس به ارشاديا كما هو شأنه فى حكمه بوجوب الاطاعة وحرمة المعصية

الامر بالاطاعة فى كثير من الموارد مثل اطاعة الولد لوالده والعبد لسيده والزوجة لزوجها وعامة المكلفين للنبي (ص) والائمة — عليهم السلام — وغير ذلك من الموارد « قلت » : هذه الأوامر ليست في الحقيقة أمراً بالاطاعة حقيقة ، بل هو أمر بنفس المأمور به ، فمعنى وجوب اطاعة الوالد أنه يجب على الولد إذا أمره أبوه بالقيام أن يقوم أو بالقعود أن يقعد . ويشهد لما ذكرنا حكم العقلاء بعدم استحقاق المأمور للجزاء من المطاع بل انما يستحق الجزاء من الآمر بالاطاعة ، كما أنه لو انقاد المأمور لأمر المطاع لا من جهة الامر بالاطاعة استحق الجزاء على المطاع لا على الآمر بالاطاعة ، ولذلك نقول : لو أمر زيد عمرا باطاعة بكر كان زيد ضامناً لعمل عمرو ولا ضمان على بكر . ومن ذلك كله يظهر أن الامر المولوي بنفس الاطاعة التي هي موضوع حكم العقل بالحسن أو باستحقاق الثواب لا معنى له أصلا . فافهم وتأمل فان المقام بذلك حقيق ومنه سبحانه نستمد التوفيق ﴿ قوله: مطلقاً ﴾ يعني سواء أخطأ الظن أم أصاب ، واستحقاقه للعقاب فى صورة اصابة الظن من جهة التفويت وفي صورة الخطأ من جهة التجري ، ولو قال بدله : مطلقاً أو فيما أخطأ الظن والشك ، لكان أولى إذ لو قلنا بعدم استحقاق المتجري للعقاب ففي صورة اصابة الاطاعة الشكية والوهمية للواقع اللتين اقتصر عليهما المكلف لا مجال لاستحقاق العقاب ولو أصاب الظن ﴿ قوله : كما انها بنفسها ﴾ الضمير فيهما راجع الى الاطاعة الظنية ﴿ قوله : اخطأ أو أصاب ﴾ الثواب في الاول لمجرد الانقياد وفى الثاني للاطاعة الحقيقية ﴿ قوله : حكم الشارع ﴾ هذا جواب (لما) فى قوله : لما كان بنفسه . . الخ ﴿ قوله : بلا ملاك ﴾ خبر كان وضمير به فى « ولا بأس به » راجع الى حكم الشارع وضمير « شأنه » راجع الى الشارع ،

وصحة نصبه الطريق وجعله في كل حال بملاك يوجب نصبه وحكمة داعية اليه لا تنافي استقلال العقل بلزوم الاطاعة بنحو حال الانسداد كما يحكم بلزومها بنحو آخر حال الانفتاح من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها مولويا لما عرفت فانقدح بذلك عدم صحة تقرير المقدمات إلا على نحو الحكومة دون الكشف وعليها فلا إهمال فى النتيجة أصلا سبباً ومورداً ومرتبة لعدم تطرق الاهمال والاجمال فى حكم العقل كما لا يخفى . أما بحسب الاسباب فلا تفاوت بنظره فيها وأما بحسب الموارد فيمكن أن يقال بعدم استقلاله بكفاية الاطاعة الظنية الا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب وترك الحرام واستقلاله بوجوب الاحتياط فيما فيه مزيد الاهتمام كما في الفروج والدماء بل وسائر حقوق الناس مما لا يلزم من الاحتياط فيها العسر وأما بحسب المرتبة فكذلك لا يستقل إلا بلزوم التنزل الى مرتبة الاطمئنان من الظن بعدم التكليف الا على تقدير عدم كفايتها في دفع محذور العسر وأما على تقرير الكشف

﴿ قوله : وصحة نصبه ﴾ هذا مبتدأ خبره : لا تنافي استقلال العقل . . . الخ ، ومراده بهذا الكلام دفع توهم يقع في المقام ، وحاصل التوهم : انه لو كان للعقل حكم فى باب الاطاعة والمعصية بحيث يصح تعويل الشارع عليه امتنع حينئذ على الشارع نصب الطريق لانه لغو ، وحاصل الدفع : انه لا تنافي بين صحة نصب الطريق وامكان التعويل على العقل في كيفية الاطاعة لجواز أن تكون هنا جهة داعية الى نصب الشارع للطريق مثل التسهيل على المكلف وغير ذلك فان نصب طريقاً كان هو المعول عليه عند العقل والا فلا بد للعقل من الحكم بلزوم نحو خاص من الاطاعة كالاطاعة الظنية حال الانسداد والاطاعة العلمية حال الانفتاح ﴿ قوله : لما عرفت ﴾ يعني هنا ﴿ قوله : وعليها ﴾ يعني على الحكومة ﴿ قوله : فلا اهمال فى النتيجة ﴾ قد ذكر المصنف — رحمه الله — هنا أمرين ﴿ أحدهما ﴾ انه على الحكومة ليست نتيجة المقدمات مهملة مرددة ، وعلله بانه لا مجال للاهمال فى حكم العقل ، وما ذكره في محله لأن العقل إذا كان هو المرجع فى كيفية الاطاعة فلا مجال للتردد

فى حكمه لأنه إذا أحرز مناط حكمه حكم واذا شك فيه لم يحكم جزما ولا تنتهي النوبة الى الشك في حكم العقل ، ولا ينافي هذا ما ذكره في الاستصحاب من امكان تطرق الاهمال الى ماهو موضوع حكم العقل لكونه اجنبيا عنه إذ هو في الحقيقة اهمال في موضوع حكمه شأنا كما سيأتي انشاء الله لافي نفس حكمه كما هو محل الكلام (الثاني) انه على تقدير عدم الاهمال فلا تفاوت في نظره بحسب الأسباب لأن المناط فى حكمه بلزوم العمل بالظن هو كونه اقرب من الشك والوهم ، وهذا المناط لايختلف باختلاف اسباب الظن ، نعم تتفاوت بنظره الموارد لاختلافها من حيث مزيد الاهتمام وعدمه فيمكن التفكيك بينها في وجوب الاحتياط وعدمه وكذا تتفاوت مراتب الظن من حيث القوة والضعف فيمكن التفكيك بينها في وجوب الاحتياط وعدمه أيضا . وحينئذ نقول : على طريقة التبعيض بجعل المنجز هو العلم الاجمالي كما هو مذهب الشيخ (ره) فاللازم الاحتياط فى كل مالا يلزم من الاحتياط فيه الحرج ورفع اليد عنه فيما يلزم منه الحرج ، فاذا كان ترك الاحتياط في تمام موهومات التكليف هو الكافي في رفع الحرج وجب الاحتياط في مظنوناته ومشكوكاته ، وإذا كان ترك الاحتياط في بعض الموهومات كافيا في رفع الحرج وجب الاقتصار فى ترك الاحتياط على بعضها ، وحينئذ لاترجيح من حيث السبب ويكون الترجيح من حيث المورد أو من حيث المرتبة ، فاذا اختلفت الموارد من حيث مزيد الاهتمام وعدمه تعين ترك الاحتياط في خصوص مالا مزيد للاهتمام فيه ، كما انه لو اختلفت من حيث المرتبة فكان الظن بعدم التكليف في بعضها أقوى من بعض تعين ترك الاحتياط في الأول ومع التساوي يتخير ، وعلى تقدير كون المنجز هو العلم بالاهتمام أو الاجماع فالتعميم والتخصيص من حيث السبب والمورد والمرتبة تابع للعلم بالاهتمام والاجماع ، فكل مورد ثبت وجوب الاحتياط فيه شرعا للاجماع أو العلم بالاهتمام وجب فيه الاحتياط عقلا . وكل مورد لم يثبت فيه وجوب الاحتياط لعدم ثبوت الاجماع أو العلم بالاهتمام لم يجب فيه الاحتياط عقلا ، ولا مجال للترجيح بالمرتبة أو بمزيد الاهتمام على هذا

فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه فلا اهمال فيها أيضا بحسب الاسباب بل يستكشف حينئذ أن الكل حجة لو لم يكن بينها ماهو المتيقن والا فلا مجال لاستكشاف حجية غيره ولا بحسب الموارد بل يحكم بحجيته فى جميعها والا لزم عدم وصول الحجة ولولاجل التردد في مواردها كما لا يخفى

المبنى . نعم لو قام الاجماع أو علم بالاهتمام فى مقدار لم يمكن الاحتياط فيه او كان الاحتياط بتمامه حرجا يرجع حينئذ الى الترجيح بالمرتبة او بمزيد الاهتمام . فلاحظ وتأمل ﴿ قوله : فلو قيل بكون النتيجة ﴾ محتملات الكشف ثلاثة (الاول) أن يكون المستكشف نصب الطريق الواصل بنفسه بمعنى كون المقدمات موجبة للعلم بطريقية شيء بعينه (الثاني) أن يكون المستكشف منها نصب الطريق الواصل ولو بطريقه بمعنى كونها موجبة للعلم بطريقية شيء بعينه ولو بواسطة العلم بطريقيته من طريق يؤدي اليه فتعلم طريقيته بتوسط قيام طريق عليه (الثالث) أن يكون المستكشف نصب طريق وان لم يعلم هو بنفسه ولا بقيام طريق يؤدي اليه ، والكلام فى لازم الاحتمال الاول من حيث السبب ، أومن حيث الموارد ، أومن حيث المرتبة هو أنه إن كان بين الاسباب أو الموارد أو المراتب قدر متيقن واف بحيث لايمكن اجراء مقدمات الانسداد فيما عداه وجب الاقتصار عليه والحكم بحجيته وعدم حجية ماسواه ، أما الحكم بحجيته فلفرض كونها متيقنة ، وأما عدم حجية ماسواه فلعدم الموجب لاستكشاف ذلك بعد صدق الطريق الواصل المستكشف نصبه على الاول ، ولا فرق بين ان يكون لبعض الظنون مزية اولا فان المزية لما لاتوجب كون ذيها متيقن الاعتبار لاتصلح لان تكون منشأ لانطباق الطريق الواصل على ذيها كما لايخفى ، ومن ذلك يظهر لك التأمل فى كلمات المصنف (ره) كما سنبه عليه ﴿ قوله : ولا بحسب الموارد ﴾ يعني ولا اهمال بحسب الموارد ﴿ قوله : والالزم عدم ﴾ هذا إذا لم يكن قدر متيقن واف بين الموارد والا انطبق على الظن فيه عنوان الطريق الواصل ولم يكن مجال لاستكشاف الحجة

ودعوى الاجماع على التعميم بحسبها فى مثل هذه المسألة المستحدثة مجازفة جداً وأما بحسب المرتبة ففيها إهمال لاجل احتمال حجية خصوص الاطمينانى منه اذا كان وافياً فلا بد من الاقتصارعليه ولو قيل بان النتيجة هو نصب الطريق الواصل ولو بطريقه فلا إهمال فيها بحسب الاسباب

فى غيره كماعرفت ومنافاة التردد للوصول اذالم يكن قدر متيقن كما هوظاهر بالتأمل ﴿ قوله : ودعوى الاجماع ﴾ هذه الدعوى صدرت من شيخنا الاعظم (ره) فى رسائله ﴿ قوله : مجازفة جدا ﴾ يمكن أن لاتكون مجازفة وان كانت المسألة مستحدثة اذا عرف الحكم من مذاق العلماء وهو كثير في نظائره فلاحظ ﴿قوله: ففيها اهمال لاجل ﴾ لايخفى أن خصوصية الظن الاطمئناني إن كانت موجبة لكونه متيقن الاعتبار بالاضافة الى غيره تعين كونه هو الطريق المنصوب بعين ما ذكره في السبب ولا اهمال ،وان لم تكن كذلك بحيث يحتمل ان يكون المنصوب غيره فحيث ان التردد في المنصوب ينافي الوصول المفروض لابد من الحكم بحجية الجميع ولا اهمال ، فلا يظهر للحكم بالاهمال وجه واضح ﴿ قوله : ولو قيل بأن النتيجة هو ﴾ هذا تعرض للازم الاحتمال الثاني من محتملات الكشف ؛ وحاصل ماذكره ان الكلام فيه (تارة) من حيث السبب (واخرى) من حيث المورد (وثالثة) من حيث المرتبة (أما) من حيث السبب فهو ان الظن بالاحكام تارة يكون سببه واحدا كالخبر مثلا ، وأخرى يكون متعددا ؛ والمتعدد تارة يكون متفاوتا من حيث اليقين بالاعتبار أو الظن به ، وتارة لايكون متفاوتا ، فان كان واحدا أو غير متفاوت فلا اهمال حينئذ بل يحكم بحجية الواحد في الاول والجميع فى الثاني اما الاول فلأن الوحدة موجبة للتعين بالذات فلامجال للاهمال والتردد ، واماالثاني فلان التساوي وعدم التفاوت مانع من تعين البعض ولو بواسطة ظن آخر لكون المفروض تساويها من جميع الجهات ، فلو كان البعض حجة دون غيره كان بلا معين فلا يكون واصلا وهو خلف ، فلا بد أن يكون الجميع حجة ، وان كانت

لو لم يكن فيها تفاوت اصلا أو لم يكن بينها إلا واحد، وإلا فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها أو مظنونه باجراء مقدمات دليل الانسداد حينئذ مرة أو مرات في تعيين الطريق المنصوب حتى ينتهي الى ظن واحد أو الى ظنون متعددة لا تفاوت

متفاوتة في اليقين بالاعتبار بأن كان بعضها متيقن الاعتبار دون بعض كان المتيقن هو الحجة لكونه واصلا الى المكلف ، وان كانت متفاوتة بالظن بالاعتبار بأن كان بعضها مظنون الاعتبار دون ماسواه جرى دليل الانسداد في تعين الحجة على الاعتبار ، فيقال : الظن بالواقع منه مظنون الاعتبار ، ومنه مشكوك الاعتبار ومنه موهوم الاعتبار . ثم يقال : الظن باعتبار بعض الظنون المتعلقة بالواقع إما ان يكون واحدا فهو الحجة على الاعتبار أو متعدداً وكلها متساوية في تيقن الاعتبار أو بالظن به كما تقدم فكلها حجة أيضا أو بعضها متيقن الاعتبار دون غيره فهو الحجة دون غيره ، وان كان متعدداً متفاوتاً في الظن بالاعتبار فلا بد من اجراء الدليل ثالثا لتعيين الحجة على اعتبار الظن بالاعتبار فيقال كما ذكر ، وهكذا حتى ينتهي الأمر الى ظن واحد أو ظنون متساوية أو بعضها متيقن الاعتبار فيكون ذلك هو الحجة . ثم منه ينتقل الى اثبات غيره حتى يتعين الظن الذي هو حجة على الواقع ويكون واصلا الى المكلف بطريقه لا بنفسه (واما) من حيث المورد والمرتبة فسيأتي ﴿ قوله : لو لم يكن فيها تفاوت ﴾ بأن كانت كلها متيقنة الاعتبار أو مظنونة الاعتبار بظن واحد أو بظنون متعددة متيقنة الاعتبار أو مظنونة الاعتبار بظن واحد وهكذا بحيث ينتهي الحال الى تساوي الظنون من جميع الحيثيات ﴿ قوله : وإلا فلا بد ﴾ يعني إذا كانت متعددة متفاوتة من حيث اليقين بالاعتبار أو الظن به ﴿ قوله : على متيقن ﴾ يعني ان كانت متفاوتة في اليقين بالاعتبار ﴿ قوله : أو مظنونه ﴾ يعني ان كانت متفاوتة بالظن بالاعتبار ﴿ قوله : باجراء مقدمات دليل الانسداد ﴾ قد عرفت صورة الدليل في الحاشية السابقة ولا يتوقف استكشاف الطريق على عدم وجوب الاحتياط في محتملات

بينها فيحكم بحجية كلها ، أومتفاوتة يكون بعضها الوافي متيقن الاعتبار فيقتصر عليه وأما بحسب الموارد والمرتبة فكما اذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه فتدبر جيداً،ولو قيل بان النتيجة هو الطريق ولو لم يصل أصلافالاهمال فيها يكون من الجهات ولا محيص حينئذ إلا من الاحتياط في الطريق بمراعات أطراف الاحتمال لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار لو لم يلزم منه محذور وإلا لزم التنزل الى حكومة العقل بالاستقلال فتأمل فان المقام من مزال الأقدام (وهم ودفع)

الطريق التي هي احدى المقدمات لدليل الانسداد ، فان مقدمات الانسداد في نفس الاحكام لما كانت موجبة للعلم بنصب الطريق الواصل ولو بطريقه لم يتوقف استكشاف الطريقية على ذلك بل يكفي التفاوت في الظن بالاعتبار وعدمه حتى ينتهي الأمر الى ظن واحد أومتعدد متيقن الاعتبار ، كما انك عرفت الاشارة الى كفاية التفاوت بين الظن بالاعتبار في الظن باعتباره وعدمه بل يكفي التفاوت في ذلك ولو في بعض المراتب البعيدة فتأمل جيداً ﴿ قوله : فكما اذا كانت النتيجة ﴾ يعني من التعميم فى الأول والاهمال فى الثاني ، وقد عرفت أن اللازم التفصيل بين مالو كان قدر متيقن واف فهو الحجة وغيره فاللازم التعميم ﴿ قوله : ولو قيل بان النتيجة ﴾ هذا اشارة الى لازم الاحتمال الثالث ﴿ قوله : ولامحيص حينئذ الا من ﴾ لعدم الطريق الى التعيين ﴿ قوله : لو لم يكن بينهامتيقن ﴾ وإلا فالمتيقن الاعتبار هو الحجة ﴿ قوله : لو لم يلزم ﴾ قيد لقوله : فلا محيص ... الخ ، والمراد بالمحذور اختلال النظام أو الحرج ﴿ قوله : والالزم التنزل ﴾ يعني وان لزم المحذور لزم التنزل من الكشف الى الحكومة ، وكأن الوجه في تعين الحكومة حينئذ لزوم التسلسل لتساوي المراتب والا فلو أمكن الاحتياط في اطراف محتمل الطريق على الطريق فلا كشف ولا حكومة ، أو كان هناك متيقن الطريقية على الطريق امكن القول بالكشف بعين الوجه في الكشف في

لعلك تقول : ان القدر المتيقن الوافي لو كان في البين لما كان مجال لدليل الانسداد ضرورة أنه من مقدماته انسداد باب العلمي ايضاً، لكنك غفلت عن أن المراد ما إذا كان اليقين بالاعتبار من قبله لأجل اليقين بانه لو كان شيء حجة شرعاً كان هذا الشيء حجة قطعاً بداهة أن الدليل على أحد المتلازمين إنما هو الدليل على الآخر لا الدليل على الملازمة . ثم لا يخفى أن الظن باعتبار الظن بالخصوص يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الانسداد على تقرير الكشف بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه فانه حينئذ

دليل الانسداد في الاحكام فتأمل جيداً ﴿ قوله : لعلك تقول ﴾ هذا هو الوهم وحاصله : أنه لا مجال للتفصيل بين صورة وجود المتيقن الوافي وعدمها في محتملات الكشف لأن وجود القدر المتيقن مانع من تتميم مقدمات الانسداد ، إذ من المقدمات انسداد باب العلمي ﴿ قوله : لكنك غفلت عن ﴾ هذا دفع للوهم وحاصله : أن وجود القدر المتيقن انما يكون منافياً لتتميم مقدمات الانسداد لو كان اليقين بوجود القدر المتيقن حاصلا بلا توسط دليل الانسداد، أما إذا كان حاصلا بواسطته فلا يعقل أن يكون منافياً له لأن المعلول يمتنع أن يكون منافياً لعلته واليقين بالقدر المتيقن حاصل من دليل الانسداد ، وذلك لأن اليقين بأن خبر الثقة مثلا حجة ناشيء من يقينين : أحدهما اليقين بنصب الطريق ، ثانيهما اليقين بالملازمة بين نصب الطريق وكون القدر المتيقن طريقا ، واليقين الأول كان حاصلا بدليل الانسداد، واليقين الثاني وان لم يكن حاصلا به إلا أن حصول الاول به كاف في استناد اليقين باعتبار القدر المتيقن الى دليل الانسداد كما هو ظاهر ، ومن هنا يظهر أن قوله : لأجل اليقين . . . الخ بمعنى بضميمة اليقين بانه . . . الخ ، وهو اليقين بالملازمة ، وأن قوله : انما هو الدليل على الآخر، بمعنى أن للدليل على الآخر دخلا في وجوده لا أنه مستقل في التأثير كما أن المراد من قوله (ره) : لا الدليل على الملازمة . بمعنى أنه لا يستند الى الدليل على الملازمة فقط بل يستند اليه والى الدليل

يقطع بكونه حجة كان غيره حجة أولا واحتمال عدم حجيته بالخصوص لا ينافي القطع بحجيته بملاحظة الانسداد ضرورة أنه على الفرض لا يحتمل أن يكون غيره حجة بلا نصب قرينة ولكنه من المحتمل أن يكون هو الحجة دون غيره لما فيه من خصوصية الظن بالاعتبار وبالجملة : الأمر يدور بين حجية الكل وحجيته فيكون مقطوع الاعتبار ومن هنا ظهر حال القوة ولعل نظر من رجح بها إلى هذا الفرض وكان منع شيخنا العلامة — أعلى الله مقامه — عن الترجيح بها بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل ولو بطريقه أو الطريق ولو لم يصل أصلا وبذلك ربما يوفق بين كلمات الاعلام في المقام وعليك بالتأمل التام . ثم لا يذهب عليك أن الترجيح بها إنما هو

على الملزوم معاً ، وليس المراد أنه لا دخل للدليل على الملازمة في اليقين باللازم كما هو واضح ﴿ قوله : يقطع بكونه ﴾ محل تأمل كما سيأتي ﴿ قوله : على الفرض ﴾ يعني فرض الكشف عن الطريق الواصل بنفسه ﴿ قوله : لما فيه من خصوصية ﴾ انما يتم لو كانت مما يصح الاتكال عليها في تعيين الحجة وهو غير ظاهر ﴿ قوله : ومن هنا ظهر حال القوة ﴾ يعني إذا كان بعض الظنون أقوى من بعض يمكن الترجيح بالقوة بحيث يكون الأقوى هو الحجة لأن القوة مما يصح الاتكال عليها في تعيين الطريق ﴿ قوله : ولعل نظر من رجح ﴾ إشارة الى ما وقع بين شيخنا المرتضى (ره) وبين المحقق التقي « ره » والفاضل النراقي — رحمه الله — من الخلاف في جواز الترجيح بالظن بالاعتبار بناء على الكشف فمنعه شيخنا (ره) لأنه بعد ما لم يكن الظن حجة لا دليل على جواز الترجيح به ، ورجح به المحققان المذكوران ، وأراد المصنف (ره) جعل النزاع المذكور لفظياً وان نظر المرجح الى الكشف عن نصب الطريق الواصل بنفسه والمانع الى الكشف عن نصب الطريق الواصل ولو بطريقه أو غير الواصل . وهذا وان كان وجها حسناً في الجمع الا انه لا يساعده كلام شيخنا (ره) ، فان نظره الى إثبات التعميم بابطال الترجيح بالظن وهو لا يتم الا على الكشف عن الطريق الواصل بنفسه

على تقدير كفاية الراجح وإلا فلا بد من التعدي الى غيره بمقدار الكفاية فيختلف الحال باختلاف الأنظار بل الاحوال ، وأما تعميم النتيجة بان قضية العلم الاجمالي بالطريق هو الاحتياط فى أطرافه فهولا يكاد يتم إلا على تقدير كون النتيجة هو نصب الطريق ولو لم يصل أصلا مع أن التعميم بذلك لا يوجب العمل الا على وفق المثبتات من الأطراف دون النافيات الا فيما اذا كان هناك ناف من جميع الأصناف، ضرورة ان

ولا كلام الراقي فانه ظاهر في كون المراد من الترجيح بالظن اجراء مقدمات الانسداد فى تعيين الطريق وهو لا يتم على الكشف عن الطريق الواصل بنفسه ، مع أنه أجنبي عن الترجيح بالظن . فلاحظ صدر عبارته المحكية في الرسائل . نعم تساعده كلمات المحقق التقي (ره) . هذا مضافا الى ما أشرنا اليه من أن مجرد الظن بالاعتبار لايصح الاتكال عليه فى تعيين الحجة ما لم يكن فى نفسه حجة متأمل جيداً ﴿ قوله : على تقدير كفاية ﴾ بحيث يجوز الرجوع فى غير مورده الى الاصول ولا يلزم محذور ﴿ قوله : بمقدار الكفاية ﴾ يعني لا الاكثر اذا لم يكن مرجح لذلك المقدار فيلزم التعميم كما لو لم يكن مرجح أصلا ﴿ قوله : باختلاف الانظار ﴾ يعني من حيث حصول الظن بالاعتبار الموجب للترجيح وعدمه وكونه بمقدار كاف بالمعنى المتقدم وعدمه ﴿ قوله : وأما تعميم النتيجة ﴾ هذا هو الطريق الثالث من طرق التعميم التي ذكرها شيخنا الاعظم — رحمه الله — ، ﴿ قوله : الا على تقدير كون ﴾ اذ على تقدير الكشف عن الطريق الواصل بنفسه يكون الجميع حجة وعلى تقدير الكشف عن الواصل ولو بطريقه يمكن تعيينه بالظن كما تقدم فلا موجب للاحتياط فى الجميع ﴿ قوله : دون النافيات ﴾ إذ هي لا اقتضاء لها فى الترك ولا تصلح للمؤمنية مع الشك فى حجيتها ﴿ قوله : الا فيما اذا ﴾ فانه يعلم حينئذ بقيام الحجة على النفي فيحصل الأمن من تبعة التكليف لو

الاحتياط فيها لا يقتضي رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية اذ لازم حيث لا ينافيه ، كيف ويجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجة النافية كما لا يخفى فما ظنك بما لا يجب الأخذ بموجبه الا من باب الاحتياط فافهم .

فصل

قد اشتهر الاشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة وتقريره — على ما في الرسائل — أنه كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطاً للاطاعة والمعصية ويقبح على الآمر والمأمور التعدي عنه ومع

كان ﴿ قوله : الاحتياط فيها ﴾ ضمير فيها راجع الى النافيات ﴿ قوله : لا يقتضي رفع ﴾ لما عرفت من عدم الاقتضاء للنافي فلا معنى للاحتياط فيه حتى يزاحم الاحتياط في المسألة الفرعية الناشىء عن العلم الاجمالي بالتكليف ﴿ قوله: فيها مع ﴾ الضمير راجع الى المسألة الفرعية .

اشكال خروج القياس

﴿ قوله : قد اشتهر الاشكال بالقطع ﴾ إعلم أنه لا ينبغي الاشكال في عدم حجية الظن القياسي شرعا بمعنى عدم كونه طريقاً منصوبا من قبل الشارع مثبتاً كان أو نافياً ، وفي جواز الاعتماد عليه في الجملة ولو عند انسداد باب العلم والعلمي اشكال ، وعلى تقدير عدم الجواز اخذاً باطلاق نصوص المنع عنه واطلاق معاقد الاجماعات على عدم العمل به فيشكل ذلك بناء على حجية الظن عقلا بدليل الانسداد لأن حكم العقل بحجية الظن كسائر أحكامه لا يقبل التخصيص فالنهي الشرعي عن القياس ان كان ممضى عند العقل كان ذلك تخصيصاً لحكمه بحجية الظن وهو ممتنع ، وان كان مردوداً عنده كان المنع الشرعي لغواً قبيحاً ، مع انك قد عرفت أنه ثابت فضلا عن كونه صحيحاً ﴿ قوله : بتقرير الحكومة ﴾ أما على الكشف

ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس ولا يجوز الشارع العمل به ؟ فان المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكناً جرى فى غير القياس فلا يكون العقل مستقلا إذ لعله نهى عن امارة مثل ما نهى عن القياس واختفى علينا ولا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع إذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع الا بقبحه وهذا من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص انتهى موضع الحاجة من كلامه — زيد فى علو

بانحائه الثلاثة فلا مجال للاشكال لعدم حكم العقل حينئذ حتى يستشكل فى الجمع بينه وبين النهي الشرعي ، بل يكون النهى حينئذ كاشفاً عن كون الطريق المستكشف غيره ولا تجب موافقته ، بل لا مجال للاشكال على بعض انحاء الحكومة ايضاً إذ لو كان المنجز هو العلم بالاهتمام أو الاجماع فالنهي موجب لخروج مورد القياس عن مواردها فلا موجب للعمل به ، كما أنه بناء على العلم الاجمالي بنصب الطرق الموجب للاحتياط فى كل محتمل الطريقية كما هو مذهب القائل بالظن بالطريق فلا اشكال إذ النهي موجب لخروج القياس عن كونه محتمل الطريقية ليجب العمل عليه . نعم يتسجل الاشكال على هذا المذهب لو كان الظن بالطريق حاصلا من القياس ، كما لا مجال للاشكال على طريقة التبعيض فان العمل بالاحتياط فى المظنونات ليس عملا بالظن وانما هو احتياط من جهة العلم الاجمالي غاية الأمر يترجح اسقاط الاحتياط فى مظنون عدم التكليف من جهة انه أبعد عن الواقع من غيره فاذا كان الظن بعدم التكليف ناشئاً من القياس فاسقاط الاحتياط في مورده ليس عملا بالقياس ، اللهم إلا أن يدعى عموم أدلة النهي عن القياس لذلك ايضاً فيتسجل الاشكال عليه ايضاً . نعم يتضح ورود الاشكال على ما هو ظاهر المشهور من أن المقدمات موجبة لحكم العقل بحجية الظن فى حال الانسداد كغيره من الحجج بنحو يكون عليه المعول فى اثبات التكليف ونفيه فلاحظ ﴿ قوله : الا بقبحه ﴾ الموجب لكونه ممتنعاً بالعرض ﴿ قوله : وهذا من أفراد ﴾ يعني

مقامه — وأنت خبير بانه لا وقع لهذا الاشكال بعد وضوح كون حكم العقل بذلك معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً واصلا وعدم حكمه به فيما كان هناك منصوب ولو كان أصلا، بداهة أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم ولا علمي فلا موضع لحكمه مع أحدهما، والنهي عن ظن حاصل من سبب ليس الا كنصب شيء بل هو يستلزمه فيما كان في مورده أصل شرعي فلا يكون

حكم العقل فى المقام ﴿ قوله : بعد وضوح كون ﴾ لا ريب فيما ذكر فانه اذا كان من مقدمات حكم العقل انسداد باب العلم والعلمي كان مورده خصوص الوقائع التي لم يكن فيها طريق علمي على ثبوت التكليف أو نفيه والوقائع التي قام فيها الطريق على ثبوت التكليف فيها أو انتفائه خارج عن موضوع الدليل وعن حكم العقل بحجية الظن ﴿ قوله : بذلك ﴾ أي بحجية الظن ﴿ قوله : وعدم حكمه ﴾ معطوف على (كون حكم العقل) وضمير (به) راجع الى المراد باسم الاشارة ﴿ قوله : ولو كان أصلا ﴾ لا يخلو من تسامح فان الاصل ليس من الطرق ولذا تكفلت المقدمة الرابعة لنفيه والمقدمة الثانية لنفي الطريق والأمر سهل ﴿ قوله : ليس الا كنصب شيء ﴾ هذا غير ظاهر ولا يقتضيه كون انسداد باب العلم والعلمي من مقدمات الدليل، إذ النهي ليس نصباً للطريق ولا كالنصب — كما هو ظاهر — ولعل المقصود أنه كما أن حكم العقل معلق على عدم النصب معلق على عدم النهي ايضا وإن كان الوجه الذي ذكره فى الأول لا يرتبط باثبات الثاني، بل الوجه فى الثاني صحة النهي في نظر العقلاء الكاشف عن كون حكمه بوجوب العمل بالظن تعليقياً لا تنجيزيا منافياً للنهي، ولكن العبارة لا تساعد عليه فلاحظ ﴿ قوله : بل هو يستلزمه ﴾ هذا الاستلزام لا يخلو من تأمل ايضاً غاية الأمر أن يكون مورد الظن القياسي كسائر الموارد التي لا علم فيها ولا علمي حاكم على الأصل يكون الأصل فيها مرجعاً ولم يكن عنه مانع من علم اجمالي أو معارضة أو لزوم الخروج عن الدين أو غير ذلك بلا فرق بينه وبين سائر الموارد التي ليس فيها علم

نهيه عنه رفعاً لحكمه عن موضوعه بل به يرتفع موضوعه وليس حال النهي عن سبب مفيد للظن إلا كالأمر بما لا يفيده وكما لا حكومة معه للعقل لا حكومة له معه وكما لا يصح بلحاظ حكمه الاشكال فيه لا يصح الاشكال فيه بلحاظه « نعم » لا باس بالاشكال فيه فى نفسه كما أشكل فيه برأسه بملاحظة توهم استلزام النصب لمحاذير تقدم الكلام فى تقريرها وما هو التحقيق في جوابها في جعل الطرق غاية الامر تلك المحاذير التي تكون فيما إذا أخطأ الطريق المنصوب كانت في الطريق المنهي عنه فى مورد الاصابة ولكن من الواضح أنه لا دخل لذلك فى الاشكال على دليل الانسداد بخروج القياس

ولاعلمي وتكون من موارد دليل الانسداد، فلو لم يكن حكم العقل تعليقياً على عدم النهي وكان تعليقياً على عدم النصب فقط لم يكن نفس النهي موجباً للنصب ، فالعمدة اثبات كونه تعليقياً على عدم النهي . فلاحظ ﴿ قوله: نهيه عنه ﴾ أي نهي الشارع عن الظن الحاصل من سبب ، وضمير (لحكمه) راجع الى العقل ، (وعن موضوعه) راجع الى حكم العقل ، وضمير (به) الى النهي ، وضمير (موضوعه) الى حكم العقل ، وضمير (لايفيده) راجع الى الظن ، وضمير (معه) الاولى راجع الى الامر ، (ومعه) الثانية راجع الى النهي ، وضمير (حكمه) راجع الى العقل وضمير (فيه) الاولى راجع الى الامر والثانية راجع الى النهي ، وضمير (بلحاظه) راجع الى حكم العقل ﴿ قوله : نعم لا بأس بالاشكال فيه ﴾ ضمير (فيه) الأولى وضمير (نفسه) راجع الى النهي و(فيه) الثانية و (براسه) راجع الى الأمر ، يعني أن هاهنا إشكالا آخر في صحة النهي عن الظن مع قطع النظر عن حكم العقل بوجوب اتباع الظن بل بالنظر الى النهي نفسه فيقال : كيف يصح النهي عن الظن مع أنه ربما يصيب الواقع فيكون النهي عنه موجبا لتفويت المصلحة او الالقاء في المفسدة ؟ وهذا نظير الاشكال فى الامر بالظن الذي توهمه ابن قبة ، غاية الأمر أن الاشكال في النهي يختص بصورة الاصابة وفى الأمر بصورة الخطأ ﴿ قوله : لادخل لذلك في الاشكال على ﴾ فانه إشكال فى صحة النهي من حيث حكم العقل ومنافاته له لامن حيث صحته

ضرورة أنه بعد الفراغ عن صحة النهي عنه فى الجملة قد أشكل في عموم النهي لحال الانسداد بملاحظة حكم العقل وقد عرفت أنه بمكان من الفساد واستلزام إمكان المنع عنه لاحتمال المنع عن امارة أخرى وقد اختفى علينا وإن كان موجباً لعدم استقلال العقل إلا أنه إنما يكون بالاضافة الى تلك الامارة لو كان غيرها مما لايحتمل فيه المنع

فى نفسه ﴿ قوله : ضرورة أنه ﴾ ضمير (انه) راجع الى الشأن ﴿ قوله : بملاحظة حكم ﴾ متعلق بأشكل ﴿ قوله : واستلزام ﴾ شروع في دفع ما ذكر في عبارة الرسائل بقوله : فان المنع ... الخ ، وحاصل الدفع : أن إمكان المنع وان كان موجبا لاحتمال المنع بالنسبة الى كل ظن ولو كان غير الظن القياسي إلا أنه إذا لم يمنع من الاحتمال مانع آخر من لزوم الخروج عن الدين وغيره مما دل على عدم جواز اهمال التكاليف فان ذلك مانع عن احتمال الترخيص في مخالفة الظن. نعم لو فرض حصول مقدار من الظنون لا يحتمل فيها المنع الشرعي بحيث يجب العمل عقلا عليها بلا مانع امكن تأتي احتمال المنع الشرعي فى غيرها إذ لا مانع حينئذ من احتمال المنع الشرعي (ويمكن) أن يقال : ان عدم وجود ما به الكفاية من الظنون لايمنع من المنع الشرعي لأن مرجع المنع الشرعي الى عدم جواز التعويل على الظن بحيث تكون المظنونات كالمشكوكات ، وحينئذ فلو كان مانع عن المخالفة من لزوم الخروج عن الدين ونحوه وجب ترتيب اثره . نعم لو كان مفاد النهي الشرعي الترخيص في مخالفة الظن من جميع الجهات كان ماذكره في محله ، إلا انه لا يمكن التزامه فى الظن القياسي فضلا عن غيره إذ لاريب أنه لو فرض كون جميع الظنون من الظن القياسي لم يكن المنع عن القياس ممتنعا . فلا حظ وتأمل . فالعمدة إذاً فى دفع الاشكال المذكور كون حكم العقل تعليقيا على عدم وصول المنع لا على عدم المنع واقعا فاحتمال المنع الشرعي لايوجب توقف العقل عن الحكم بوجوب العمل بالظن ﴿ قوله : لاحتمال ﴾ متعلق باستلزام ﴿ قوله : وان كان ﴾ اسم كان ضمير راجع الى الاستلزام ﴿ قوله : تلك الامارة ﴾ يعني المحتمل فيها المنع

بمقدار الكفاية وإلا فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض استقلال العقل ضرورة عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه على ما يأتي تحقيقه في الظن المانع والممنوع وقياس حكم العقل بكون الظن مناطا للاطاعة في هذا الحال على حكمه بكون العلم مناطا لها فى حال الانفتاح لا يكاد يخفى على أحد فساده لوضوح أنه مع الفارق ضرورة أن حكمه فى العلم على نحو التنجز وفيه على نحو التعليق . ثم لا يكاد ينقضي تعجبي لم خصصوا الاشكال بالنهي عن القياس مع جريانه في الأمر بطريق غير مفيد للظن بداهة انتفاء حكمه فى مورد الطريق قطعاً مع أنه لا يظن باحد أن يستشكل بذلك وليس الا لأجل ان حكمه به معلق على عدم النصب ومعه لاحكم له كما هو كذلك مع النهي عن بعض أفراد الظن فتدبر جيداً وقد انقدح بذلك أنه لاوقع للجواب عن الاشكال (تارة) بأن المنع عن القياس لأجل كونه غالب المخالفة (وأخرى) بأن العمل به يكون ذا مفسدة غالبة على مصلحة الواقع الثابتة عند الاصابة وذلك لبداهة أنه إنما يشكل بخروجه بعد الفراغ عن صحة المنع عنه في نفسه بملاحظة حكم العقل بحجية الظن ولا يكاد يجدي صحته كذلك فى الذب عن الاشكال فى صحته بهذا اللحاظ فافهم فانه لايخلو عن دقة ، وأما ماقيل في جوابه من منع عموم المنع عنه بحال

﴿ قوله : مع فرض استقلال العقل ﴾ يعني لما تقدم من لزوم الخروج عن الدين لكن عرفت مافيه ﴿ قوله : وقياس حكم العقل ﴾ كما ذكر فى الرسائل فى تقرير الاشكال ﴿ قوله : لم خصصوا الاشكال ﴾ الوجه فيهذا التخصيص ماعرفت من الفرق بين نصب الطريق والنهي عن ظن ﴿ قوله : وذلك لبداهة ﴾ يعني أنك عرفت أن الاشكال فى صحة النهي عن الظن من جهتين من حيث نفسه ومن حيث منافاته لحكم العقل بحجية الظن بعد الانسداد ، وهذان الجوابان إنما يدفعان الاشكال من الجهة الاولى لا الثانية فلا وقع لهما فى المقام ﴿ قوله : بملاحظة حكم ﴾ متعلق بقوله : (يشكل) ﴿ قوله : صحته كذلك ﴾ يعني في نفسه ﴿ قوله : بهذا اللحاظ يعني لحاظ حكم العقل ﴿ قوله : من منع عموم المنع ﴾ هذان

الانسداد أو منع حصول الظن منه بعد انكشاف حاله وأن ما يفسده أكثر مما يصلحه ففي غاية الفساد فانه مضافا الى كون كل واحد من المنعين غير سديد لدعوى الاجماع على عموم المنع مع اطلاق أدلته وعموم علته وشهادة الوجدان بحصول الظن منه فى بعض الأحيان لا يكاد يكون فى دفع الاشكال بالقطع بخروج الظن الناشىء منه بمفيد غاية الأمر انه لا اشكال مع فرض أحد المنعين لكنه غير فرض الاشكال فتدبر جيداً.

جوابان آخران ذكرهما الشيخ (ره) فى الرسائل (الاول) أنه ليس عن الظن القياسي منع شرعي حال الانسداد ليتوجه اشكال المنافاة بينه وبين حكم العقل (والثاني) أن القياس لا يفيد الظن بعد ما ورد فى نصوص المنع عن القياس ما دل على غلبة مخالفته للواقع وان مايفسده اكثر مما يصلحه واذا لم يفد الظن لم يختلف حكم الشارع والعقل فيه اذ موضوع حكم العقل هو الظن لا نفس القياس وان لم يفد الظن ﴿ قوله : لدعوى الاجماع ﴾ شروع فى الجواب عن الاول ﴿ قوله : عموم المنع ﴾ يعني لحال الانسداد ﴿ قوله : وعموم علته ﴾ مثل : إن السنة إذا قيست محق الدين ، وان مايفسده اكثر مما يصلحه ﴿ قوله : وشهادة الوجدان ﴾ شروع فى الجواب عن الثاني ﴿ قوله : لا يكاد يكون في ﴾ خبر (ان) في (فانه) وحاصله ايراد على الجوابين معاً يعني لو سلمنا المنع في كل واحد من الجوابين ، لكن ذلك المنع لا يصلح لرفع الاشكال بل يكون فراراً عنه إذ ظاهر الجوابين تسليم المنافاة بين الحكم الشرعي والعقلي وهو عين الاشكال ﴿ قوله : بالقطع ﴾ متعلق بالاشكال ﴿ قوله : بمفيد ﴾ خبر يكون

فصل

﴿ اذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص ﴾

فالتحقيق ان يقال بعد تصور المنع عن بعض الظنون فى حال الانسداد إنه لا استقلال للعقل بحجية ظن احتمل المنع عنه فضلا عما اذا ظن كما أشرنا اليه في الفصل السابق فلا بد من الاقتصار على ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص فان كفى والا فبضميمة ما لم يظن المنع عنه وان احتمل مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد وان انسد باب هذا الاحتمال معها كما لا يخفى وذلك ضرورة انه لا احتمال مع الاستقلال حسب الفرض ومنه انقدح انه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجية الظن في الأصول أو في الفروع أو فيهما فافهم

الظن المانع والممنوع

﴿ قوله : بعد تصور المنع ﴾ حسبما تقدم ، ولو بنينا على امتناع المنع كان غرض الظن بالمنع ممتنعا ﴿ قوله : لا استقلال للعقل ﴾ قد عرفت أنه يمكن دعوى كون حكم العقل بحجية الظن معلقا على عدم ثبوت الردع لا على عدم الردع فاحتماله لايمنع من حكم العقل بوجوب العمل ﴿ قوله : انه لاتتفاوت الحال ﴾ على ما ذكرنا تتفاوت الحال بينهما إذبناء على حجية الظن بالاصول فالظن الممنوع مما يظن بعدم حجيته فلا يجوز العمل عليه ، وبناء على حجية الظن فى الفروع يكون العمل على الممنوع لانه منه دون المانع ؛ وبناء على حجية كل منهما يجوز العمل بكل واحد منهما في نفسه لكن لتمانعهما يتعين العمل بالمانع لأن المقتضي فيه تنجيزي وفي الممنوع تعليقي وذو المقتضي التنجيزي مقدم على ذي المقتضي التعليقي ، كما لو قام فرد من الخبر حجة على عدم حجية فرد آخر بحيث لولا قيامه على عدم حجيته لكان حجة فان الاول لما كان صالحا لتخصيص دليل الحجية والثاني

فصل

لا فرق في نتيجة دليل الانسداد بين الظن بالحكم من امارة عليه وبين الظن به من امارة متعلقة بالفاظ الآية أو الرواية كقول اللغوي فيما يورث الظن بمراد الشارع من لفظه وهو واضح . ولا يخفى أن اعتبار ما يورثه يختص بما اذا كان مما ينسد فيه باب العلم فقول أهل اللغة حجة فيما يورث الظن بالحكم مع الانسداد

لايصلح لتخصيصه فان شمول دليل الحجية له مانع من شموله للاول لا بنحو التخصيص ، كان المتعين تقديم الأول على الثاني لئلا يلزم التخصيص بلا مخصص ، وكذا نقول فى المقام بالنسبة الى مناط حكم العقل بالحجية ، وسيأتي له نظائر كثيرة انشاء الله ومنه يظهر الحال على طريقة التبعيض وعلى تقرير الاهتمام ، فالظن المانع لايجامع الاهتمام في مورد الممنوع ، وعلى الكشف عن الطريق الواصل بنفسه فالعمل على المانع بناء على الترجيح بالظن لان الظن بالمنع يوجب الظن بكون الطريق المنصوب غيره ، ومثله القول بالكشف عن الطريق الواصل بطريقه ، وأما القول بالكشف عن الطريق في الجملة فعلى تقدير إمكان الاحتياط ووجوبه يجب العمل بالممنوع لانه من اطراف الشبهة والظن بالمنع لايخرجه عنها ، وعلى تقدير العدم فالحكم هو الحكم في النحوين الاولين سواء قلنا بالكشف حينئذ كما احتملناه ام بالحكومة كما جزم به المصنف (ره) لما عرفت من ملازمة الظن المذكور لظن آخر يكون العمل عليه . فلاحظ وتأمل فان المقام به حقيق ﴿ قوله : لافرق في نتيجة دليل ﴾ من الواضح أنه إذا أنتجت المقدمات حجية الظن بالحكم بمناط كونه أقرب وقبح ترجيح المرجوح فلا فرق بين الظن به من امارة قائمة عليه بلا واسطة وبين الظن به الحاصل من أمارة قائمة على غيره من جهة التلازم بينه وبين مؤدى الامارة الموجب لحصول الظن بأحدهما من الظن بالآخر لاطراد المناط المذكور

ولو انفتح باب العلم باللغة فى غير المورد (نعم) لا يكاد يترتب عليه أثر آخر من تعيين المراد في وصية أو إقرار أو غيرهما من الموضوعات الخارجية الا فيما يثبت فيه حجية مطلق الظن بالخصوص أو ذاك المخصوص ومثله الظن الحاصل بحكم شرعي كلي من الظن بموضوع خارجي كالظن بأن راوي الخبر هو (زرارة بن أعين) مثلا لا آخر . فانقدح أن الظنون الرجالية مجدية فى حال الانسداد ولو لم يقم دليل على اعتبار قول الرجالي لا من باب الشهادة ولا من باب الرواية (تنبيه) لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرقة الى مثل السند

فى الجميع ، كما لا فرق بين كون الامارة مما توجب الظن غالبا ولا توجبه ، وما كان من الاسباب العادية وغيره لاتحاد الجميع في حصول المناط المذكور ﴿ قوله : ولو انفتح باب العلم ﴾ كما أنه لو انفتح باب العلم بالاحكام فالظن به من قول اللغوي ليس بحجة وإن انسد باب العلم فى اللغات كما تقدم فى حجية قول اللغويين ﴿ قوله : نعم لا يكاد يترتب ﴾ إذ لا ملازمة بين حجية الظن بالاحكام وحجيته فى سائر الموضوعات ذوات الآثار مثل الوصية والاقرار وغيرهما فاثبات حجيته فيها يتوقف على قيام دليل على حجية الظن مطلقا فيها أو خصوص الظن المعين ، فالظن بمراد الشارع الحاصل من قول اللغوي حجة دون الظن بمراد الموصي أو المقر الحاصل من قوله ، إلا أن يقوم عليه دليل بالخصوص ، يعني غير دليل الانسداد ﴿ قوله : او ذاك المخصوص ﴾ لا مطلق الظن ﴿ قوله : ومثله الظن ﴾ اي مثل الظن الحاصل من قول اللغوي ﴿ قوله : على اعتبار قول الرجالي ﴾ أما دعوى كونه من باب الشهادة فليست الا من جهة كون موضوع الشهادة هو الاخبار عن الموضوع وإخبار الرجاليين عن مثل عدالة الراوي ووثاقته وكون أبي بصير الذي يروي عنه ابن مسكان ليث المرادي ، والذي يروي عنه شعيب بن يعقوب يحيى ابن القاسم ، ونحو ذلك من قبيل الاخبار عن الموضوع ، وقد عرفت هناك سقوط هذه الدعوى من جهة أنه وإن سلم كون موضوع الخبر هو الموضوع لا الحكم إلا أن المدلول الالتزامي له لما كان هو الحكم الكلي كان من قبيل الرواية من هذه الجهة . فلاحظ ذلك المقام وتأمل ﴿ قوله : لا يبعد استقلال ﴾

أو الدلالة أو جهة الصدور مهما أمكن في الرواية وعدم الاقتصار على الظن الحاصل منها بلا سد بابه فيه بالحجة من علم أو علمي وذلك لعـــدم جواز التنزل فى صورة الانسداد الى الضعيف مع التمكن من القوي أو ما بحكمه عقلا فتأمل جيداً

فصل

إنما الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام هو حجية الظن فيها لا حجيته

يعني إذا حصل الظن بالحكم من امارة قامت عليه وكان احتمال الخلاف ناشئا من احتمال امور كثيرة وامكن المكلف سد بعض ابواب تلك الاحتمالات بالفحص عن وجود حجة رافعة لها علما كانت او علميا وجب تحصيل تلك الحجة ورفع الاحتمال مهما أمكن وان لم ينته الى العلم بالحكم لان ارتفاع الاحتمال ولو من بعض الجهات موجب لقوة الظن ، وكما يجب الاخذ بالظن ولا يجوز التنزل عنه بمناط الاقربية الى الواقع يجب الاقتصار على القوي منه ، ولا يجوز التنزل الى الضعيف لعين المناط المذكور ﴿ قوله : أو جهة الصدور ﴾ وهي الجهة الباعثة على البيان مثل كونه بداعي بيان الواقع أو بداعي بيان غيره تقية أو غـــير ذلك ﴿ قوله : بابه ﴾ أي باب الاحتمال ﴿ قوله : وذلك لعدم ﴾ تعليل لوجوب تقليل الاحتمالات . ثم ان هذا التعليل إنما يوجب ماذكر من الفحص اذا كان موجباً لتقليل الاحتمالات حقيقة فان ذلك موجب لقوة الظن أما إذا كان موجبا لتقليلها حكما كما لو كانت الحجة علميا لاعلما فاقتضاؤه للفحص محل اشكال اذ بعد ما كان الظن بحاله ومرتبته ولا يقوى حقيقة بالفحص لايحكم العقل بوجوبه ، ومجرد تقليله حكما لايصلح مناطا فى نظر العقل . فلاحظ وتأمل ﴿ قوله : من القوي ﴾ حقيقة كما لو كانت الحجة علما ﴿ قوله : او مايحكمه ﴾ لو كانت علميا

نظمه بالفراغ

﴿ قوله : انما الثابت بمقدمات دليل الانسداد ﴾ من الواضح ان للعمل بالظن

فى تطبيق المأتي به في الخارج معها فيتبع مثلا في وجوب صلاة الجمعة يومها لا في إتيانها بل لابد من علم أو علمي باتيانها كما لايخفى . نعم ربما يجري نظير مقدمات الانسداد فى الأحكام في بعض الموضوعات الخارجية من انسداد باب العلم به غالباً واهتمام الشارع به بحيث علم بعدم الرضا بمخالفته الواقع باجراء الأصول فيه مهما أمكن وعدم وجوب الاحتياط شرعا أو عدم امكانه عقلا

أو غيره من الحجج مقامين (احدهما) مقام الاثبات والاشتغال (وثانيهما) مقام الفراغ والامتثال ، ولا تلازم بين المقامين في الحجج فكم من حجة في الاول لا تكون حجة فى الثاني وبالعكس ، ومقدمات الانسداد إذا اقتضت حجية الظن فى الاول فلا يلزم ان يكون حجة فى الثاني ، وحينئذ فالمرجع فى مقام الفراغ قواعد اخر مثل قاعدة الفراغ والصحة والتجاوز وغيرها ولا يكفي مجرد الظن في الفراغ ﴿ قوله : في الخارج معها ﴾ الضمير راجع الى الاحكام ومعها متعلق بتطبيق ﴿ قوله : نعم ربما يجري نظير مقدمات ﴾ بعد ما كانت مقدمات الانسداد في الاحكام لاتوجب حجية الظن في الفراغ ، فنقول : ليس لنا دليل آخر على حجيته فيه بل لايظن القول به من احد . نعم قد يحكى عن الشيخ (ره) فى جواهره القول بحجية الاطمئنان فيه وفى الأحكام ، بل ربما يحكى عن شيخنا المرتضى وكأن الوجه فيه بناء العقلاء لكن لو تم فاشكال الردع عنه بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم قد تقدم ماله وما عليه . فراجع ، ولو فرض عدم تمامية البناء المذكور ولو من جهة الآيات الرادعة فقد يقرر فى بعض الموضوعات نظير دليل الانسداد في الأحكام ليثبت بذلك حجية الظن به مثل الضرر الذي صار موضوعا شرعا لأحكام كثيرة مثل جواز التيمم والافطار والصلاة بالنجس أو من جلوس أو غير ذلك من انحاء صلاة المضطر فانه وان لم يمكن اجراء مقدمات الانسداد فيه اذ لايلزم من الرجوع الى الاصول فيه مخالفة لعلم اجمالي فضلا عن المخالفة الكثيرة لقلة ابتلاء المكلف بمحتملاته ، وحصول الطريق الشرعي الى اثباته أو نفيه فى كثير

كما في موارد الضرر المردد أمره بين الوجوب والحرمة مثلا فلا محيص عن اتباع الظن حينئذ ايضاً فافهم .

خاتمة يذكر فيها أمور له استطراداً

(الأول) هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلا في الفروع العملية المطلوب فيها أولا العمل بالجوارح يتبع في الأصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح

منها إلا أنه يمكن اجراء شبه الدليل المذكور فيقال ـ بعد انسداد باب العلم فيه ـ انا نعلم باهتمام الشارع في مراعاة الواقع بنحو لا يرضى باجراء الأصول في كل مورد مورد ونعلم بعدم وجوب الاحتياط فيه شرعا أو انه لا يمكن لكون الدوران في موارد احتماله من قبيل الدوران بين محذورين، إذ على تقدير ثبوت الضرر واقعا بالوضوء مثلا يحرم وعلى تقدير عدمه يجب ، فبضميمة قبح ترجيح المرجوح يحكم بوجوب الأخذ بالظن لأنه اقـــرب الى ادراك مصلحة الواقع فيكون الظن فيه حجة كما يكون حجة في الأحكام على تقدير الانسداد . هذا ولكن يتوقف ما ذكر على احراز الاهتمام المذكور كما يتوقف أيضا على عدم اخذ الخوف موضوعا لأدلة التشريع كما ورد في الافطار وغيره ، إذ لو اخذ نفس الخوف كان بنفسه موضوعا للحكم الواقعي والظاهري ويحصل بالاحتمال العقلائي فضلا عن الشك والظن بل يمكن دعوى كون الخوف نفسه موضوعا للحكم الواقعي بادلة نفي الحرج لأن التكليف بالوقوع في المخوف حرج مرفوع بها ، وحينئذ لا يحتاج الى الظن بالضرر بل يكفي خوفه في ترتيب آثار الضرر . فلاحظ وتأمل ﴿ قوله : كما في موارد الضرر ﴾ مثال لعدم امكان الاحتياط ومثله موارد خوف فوت الوقت الموجب لسقوط اعتبار بعض ما يعتبر في الصلاة جزءاً أو شرطا ﴿ قوله : ايضا فافهم ﴾ لعله إشارة الى بعض ما ذكرناه في الحاشية السابقة

من الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والانقياد له أولا ؟ الظاهر (لا) فان الأمر الاعتقادي وان انسد باب القطع به إلا أن باب الاعتقاد إجمالا بما هو واقعه والانقياد له وتحمله غير منسد بخلاف العمل بالجوارح فانه لا يكاد يعلم مطابقته مع ما هو واقعه إلا بالاحتياط والمفروض عدم وجوبه شرعاً أو عدم جوازه عقلا ولا أقرب من العمل على وفق الظن، وبالجملة لاموجب مع انسداد باب العلم فى الاعتقاديات لترتيب الاعمال الجوانحية على الظن فيها مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها فلا يتحمل إلا لما هو الواقع ولا ينقاد إلا له لا لماهو مظنونه، وهذا بخلاف العمليات فانه لامحيص عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الانسداد . نعم يجب تحصيل العلم في بعض

الظن فى اصول الديانة

﴿ قوله : من الاعتقاد به ﴾ بيان لعمل الجوانح ﴿ قوله : وعقد ﴾ بيان للاعتقاد ومنه يظهر ان الاعتقاد ليس هو العلم ولا ملازما له لامكان حصول العلم بالواقع مع عدم الاعتقاد به بل مع الاعتقاد بخلافه كما يشهد له قوله تعالى : (جحدوا بها واستيقنتها انفسهم) فكل منهما ينفك عن الآخر ﴿ قوله : فان الأمر الاعتقادي ﴾ يعني أن العمل على الظن فى الاصول الاعتقادية يتوقف على تتميم مقدمات الانسداد فيها وهو غير ممكن إذ منها عدم امكان الاحتياط الموجب للدوران بين الأخذ بالطرف المظنون والموهوم وبقاعدة قبح ترجيح المرجوح يتعين الاول ، وفي المقام لا مجال للدوران المذكور لامكان الاعتقاد بها اجمالا على ماهي عليه واقعاً، إلا أن يدعى وجوب الاعتقاد بها تفصيلا حتى فى حال الجهل فانه حيث لا يمكن العلم بها لابد من سلوك الظن لانه أقرب الى الواقع ، لكن لا بد من الالتزام بالكشف إذلو لم تكشف المقدمات عن كون الظن حجة شرعا كان الاعتقاد المطابق له تشريعاً محرما عقلا . فتأمل جيداً . إلا أن دعوى وجوب الاعتقاد تفصيلا مطلقاً لا دليل عليها من عقل أو شرع فلاحظ ﴿ قوله : لترتيب ﴾ متعلق

الاعتقادات لو أمكن من باب وجوب المعرفة لنفسها كمعرفة الواجب تعالى وصفاته أداءً لشكر بعض نعمائه ومعرفة أنبيائه فانهم وسائط نعمه وآلائه بل

بموجب ﴿ قوله : كمعرفة الواجب تعالى ﴾ لا ريب ظاهراً في وجوب هذه المعارف وانما الخلاف في وجوبها عقلا أو شرعا ، فالمحكي عن العدلية الاول ، وعن الاشاعرة الثاني ، والخلاف في ذلك منهم مبني على الخلاف في ثبوت قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ؛ فعلى القول بها — كما هو مذهب الاولين — تكون واجبة عقلا لان شكر المنعم ودفع الخوف عن النفس واجبان وهما يتوقفان على المعرفة وما يتوقف عليه الواجب واجب ، وظاهر تقرير هذا الدليل كون وجوب المعرفة غيري ، والمصنف (ره) جعل وجوبها نفسياً بناء منه على كون المعرفة بنفسها شكراً ، فاذا كان الشكر واجباً عقلا لكونه حسنا بنفسه كانت المعرفة بنفسها واجبة لا أنها مقدمة لواجب ، ولذا قال في تعليل وجوبها : أداء لشكر بعض . . . الخ . نعم لو كان الشكر واجباً من باب وجوب دفع الضرر كان وجوبه غيريا فيكون وجوب المعرفة حينئذ غيريا ، بل لو قلنا حينئذ بان وجوب دفع الضرر ليس عقلياً بل فطريا كان وجوبها فطرياغيريا لا عقلياً لانفسياًولا غيريا . والانصاف يقتضي التأمل في وجوب الشكر لنفسه وان كان حسنا لان حسنه لايلازم وجوبه ، نعم هو واجب من باب وجوب دفع الضرر المحتمل فيكون وجوب المعرفة غيريا لا نفسياً . وأما كونه عقلياً أو فطريا فقد عرفت فيما سبق تحقيقه . فلاحظ . ثم إنه قد يتوهم كون وجوب المعرفة غيريا من جهة توقف الاعتقاد عليها ، لكنه انما يتم لو كان الاعتقاد واجباً تفصيلا مطلقاً غير مشروط بالمعرفة مع توقفه على المعرفة وقد عرفت الاشكال في الاول كما يمكن منع الثاني لامكان تحقق الاعتقاد بلامعرفة غاية الامر أنه تشريع محرم عقلا لكن تحريمه كذلك لا يقتضي وجوب المعرفة . نعم لو كان الواجب عقلا هو الاعتقاد عن معرفة كانت واجبة لغيرها لكنه أول الكلام ﴿ قوله : فانهم وسائط ﴾ يعني فتكون معرفتهم أداء للشكر الواجب

وكذا معرفة الامام — عليه السلام — على وجه صحيح (١) فالعقل يستقل بوجوب معرفة النبي ووصيه لذلك ولاحتمال الضرر في تركه ولا يجب عقلا معرفة غير ما ذكر الا ما وجب شرعاً معرفته كمعرفة الامام — عليه السلام — على وجه آخر غير صحيح أو أمر آخر مما دل الشرع على وجوب معرفته وما لا دلالة على وجوب معرفته بالخصوص لا من العقل ولا من النقل كان أصالة البراءة من وجوب معرفته محكمة ولا دلالة لمثل قوله تعالى : (وما خلقت الجن والانس) الآية ولا لقوله — صلى الله عليه وآله وسلم — : وما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس ، ولا لما دل على وجوب التفقه وطلب العلم من الآيات والروايات على وجوب معرفته بالعموم ضرورة أن المراد من : (ليعبدون) هو خصوص عبادة الله ومعرفته والنبوي إنما هو بصدد بيان فضيلة الصلوات لا بيان حكم المعرفة

فتجب ﴿ قوله : وكذا معرفة الامام — عليه السلام — ﴾ يعني واجبة لنفسها لان الامامة كالنبوة من المناصب الالهية فيكون الامام — عليه السلام — من وسائط النعم فتجب معرفته كمعرفة النبي « ص » ، وهذا هو الوجه الصحيح ﴿ قوله : لذلك ﴾ يعني أداء للشكر ﴿ قوله : ولاحتمال الضرر ﴾ قد عرفت أن وجوبها لذلك يكون غيريا ﴿ قوله : على وجه آخر غير صحيح ﴾ وهو كون الامامة من المناصب غير الالهية ﴿ قوله : ولا دلالة لمثل قوله تعالى ﴾ الاستدلال بالآية الشريفة مبني على تفسير قوله تعالى : « ليعبدون » بـ (يعرفون) كما في النص وكان الاولى التعرض لذلك ﴿ قوله : على وجوب معرفته ﴾ متعلق بقوله : دلالة ﴿ قوله : ضرورة أن المراد ﴾ بيان لوجه عدم الدلالة ﴿ قوله : خصوص عبادة ﴾ كأن مراده أن المعرفة المفسر بها العبادة خصوص معرفة الله

---

(١) وهو كون الامامة كالنبوة منصباً الهياً يحتاج الى تعيينه تعالى ونصبه لا أنها من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين وهو الوجه الآخر منه قدس سره

فلا إطلاق فيه أصلا ومثل آية النفر إنما هو بصدد بيان الطريق المتوسل به الى التفقه الواجب لا بيان ما يجب فقهه ومعرفته كما لا يخفى ، وكذا ما دل على وجوب طلب العلم إنما هو بصدد الحث على طلبه لا بصدد بيان ما يجب العلم به . ثم إنه لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا أو شرعاً حيث انه ليس بمعرفة قطعاً فلا بد من تحصيل العلم لو أمكن ومع العجز عنه كان معذوراً ان كان عن قصور لغفلة أو لغموضة المطلب مع قلة الاستعداد كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال بخلاف ما اذا كان عن تقصير فى الاجتهاد ولو لأجل حب طريقة الآباء والاجداد واتباع سيرة السلف فانه كالجبلي للمخلف وقلما عنه تخلف والمراد من المجاهدة في قوله تعالى : (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) هو المجاهدة مع النفس بتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل وهي التي كانت أكبر من الجهاد لا النظر والاجتهاد

لا غير ﴿ قوله : فلا اطلاق ﴾ يعني يعرف به موضوع المعرفة ﴿ قوله : لا بيان ما يجب ﴾ فلا اطلاق لها ايضاً ونحوه ما يأتي ﴿ قوله : كما هو المشاهد ﴾ اشارة الى الخلاف في وجود القاصر الذي ربما نسب الى المشهور القول بنفيه لما دل على حصر المكلف بالمؤمن والكافر وان الكافر مخلد في النار بضميمة ما دل على قبح تعذيب القاصر ، ولقوله تعالى : « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » ولقوله تعالى : (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) وقد استدل المصنف — رحمه الله — على وجوده بالوجدان والمشاهدة . والانصاف يقتضي الاذعان بما ذكر إذ لا يمكن التشكيك في وجود كثير من الرجال والنساء بمرتبة من الغفلة وقلة الاستعداد ﴿ قوله : هو المجاهدة مع ﴾ هذا جواب عن الاستدلال بالآية على عدم وجود القاصر ، ويمكن الجواب عنها ايضاً بانه لو سلم عمومها للاجتهاد والنظر إلا أنها لا تنافي عدم الاهتداء لعدم الاجتهاد من جهة الغفلة وقلة الاستعداد ، كما يمكن الجواب عن الآية الاولى بأن المراد من الحجة

وإلا لأدى الى الهداية مع انه يؤدي الى الجهالة والضلالة الا اذا كانت هناك منه تعالى عناية فانه غالباً بصدد إثبات أن ما وجد آباءه عليه هو الحق لا بصدد الحق فيكون مقصراً مع اجتهاده ومؤاخذاً إذا أخطأ على قطعه واعتقاده . ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم فيما يجب تحصيله عقلا لو أمكن لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه بل بعدم جوازه لما أشرنا اليه من ان الأمور الاعتقادية مع عدم القطع بها أمكن الاعتقاد بما هو واقعها والا نقياد لها فلا إلجاء فيها اصلا الى التنزل الى الظن فيما انسدفيه باب العلم بخلاف الفروع العملية كما لا يخفى . وكذلك لا دلالة من النقل على وجوبه فيما يجب معرفته مع الامكان شرعاً بل الأدلة الدالة على النهي عن اتباع الظن دليل على عدم جوازه ايضاً . وقد انقدح من مطاوي ما ذكرنا

على الله المنفية ، الاحتجاج بعدم الارسال كما يشهد به قوله تعالى : (هلا أرسلت الينا رسولا فنتبع آياتك) لا مطلق الحجـــة ، ولو كانت هي القصور والغفلة . والجواب عن الاول مذكور في الرسائل ، وأشار المصنف — رحمه الله — في حاشيته على المتن الى شيء منه فليلحظ وليتأمل ﴿ قوله : والا لأدى الى ﴾ هذا إنما يتوجه لو أريد مطلق النظر والاجتهاد ، وهو خلاف ظاهر الظرف فان المجاهدة في الله انما تكون بقصد الوصول اليه والفوز بمعرفته ﴿ قوله : لا استقلال للعقل ﴾ لا يخلو من تأمل إذ الظن أولى من الشك ، ولا يبعد أن يكون من مراتب العـــلم فوجوبه مع العجز عن تحصيل العلم بعين مناط وجوب تحصيل العلم من كونه شكراً أو غيره ﴿ قوله : لو أمكن ﴾ قيد ليجب والضمير فيه وفي تحصيله راجع الى العلم ﴿ قوله : بل بعدم جوازه ﴾ هذا في غاية الغرابة وما ذكره دليلا عليه لا يقتضيه وانما يقتضي عدم وجوب تحصيل الظن ، لكن عرفت أن الظن من مراتب المعرفة فلا يبعد وجوبه عقلا كالعلم . نعم لا يجوز الاعتقاد على طبق الظن لو حصل لانه تشريع ﴿ قوله : دليل على عدم جوازه ﴾ هذا غير ظاهر

أن القاصر يكون في الاعتقاديات للغفلة أو عدم الاستعداد للاجتهاد فيها لعدم وضوح الامر فيها بمثابة لايكون الجهل بها الا عن تقصير كما لايخفى فيكون معذوراً (١) عقلا ولا يصغى الى ما ربما قيل بعدم وجود القاصر فيها لكنه إنما يكون معذوراً غير معاقب على عدم معرفة الحق اذا لم يكن يعانده بل كان ينقاد له على اجماله لو احتمله. هذا بعض الكلام مما يناسب المقام، وأما بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والاسلام فهو مع عدم مناسبته خارج عن وضع الرسالة (الثاني) الظن الذي لم يقم على حجيته دليل هل يجبر به ضعف السند أو الدلالة بحيث صار حجة مالولاه لما كان بحجة أو يوهن به مالولاه على خلافه لكان حجة أو يرجح به أحد المتعارضين بحيث

لان مفاد تلك الادلة النهي عن اتباعه بالاعتقاد بمؤداه ونحوه لا النهي عن تحصيله كما لايخفى ﴿ قوله: القاصر يكون ﴾ يكون هنا تامة وفاعلها ضمير القاصر ﴿ قوله : بل كان ينقاد ﴾ لما عرفت من وجوب الاعتقاد بالأمور الواقعية اجمالا ﴿ قوله : عدم مناسبته ﴾ من أجل عدم كونه بيانا لمسألة اصولية بل هي كلامية او فرعية حسب اختلاف الآثار المقصودة ﴿ قوله : لم يقم على حجيته دليل ﴾ يعني حتى دليل الانسداد ، اما لو كان حجة بدليل الانسداد كان متبعاً بنفسه كما هو مقتضى حجيته ولو بدليل الانسداد كما سيأتي التنبيه عليه من المصنف (ره) ﴿ قوله : مالولاه لما ﴾ كلمة (ما) اسم (صار) والضمير راجع الى الظن ، يعني الأمر الذي لولا الظن لما كان حجة هل يصلح الخبر لجبره ﴿ قوله : مالولاه ﴾ كلمة

---

(١) ولا ينافي ذلك عدم استحقاقه درجة بل استحقاقه دركة لنقصانه بسبب فقدانه للايمان به تعالى او برسوله او لعدم معرفة اوليائه ضرورة أن نقصان الانسان لذلك يوجب بعده عن ساحة جلاله تعالى وهو يستتبع لا محالة دركة من الدركات وعليه فلا اشكال فيما هو ظاهر بعض الروايات والآيات من خلود الكافر مطلقاً ولو كان قاصراً فقصوره إنما ينفعه فى دفع المؤاخذة عنه بما يتبعها من الدركات لا فيما يستتبعه نقصان ذاته ودنو نفسه وخساسته فاذا انتهى الى اقتضاء الذات لذلك فلا مجال للسؤال عنه بلم ذلك فافهم منه قدس سره

لولاه على وفقه لما كان ترجيح لاحدهما أو كان للآخر منهما أم لا ؟ ومجمل القول في ذلك ان العبرة في حصول الجبران او الرجحان بموافقته هو الدخول بذلك تحت دليل الحجية او المرجحية الراجعة الى دليل الحجية كما ان العبرة فى الوهن انما هو الخروج بالمخالفة عن تحت دليل الحجية فلا يبعد جبر ضعف السند فى الخبر بالظن بصدوره أو بصحة مضمونه ودخوله بذلك تحت مادل على حجية مايوثق به فراجع أدلة اعتبارها

(ما) نائب الفاعل ليوهن والضمير راجع الى الظن،و (على خلافه) ظرف مستقر حال من الضمير ﴿ قوله : لما كان ترجيح ﴾ لتساويهما لولا الظن ﴿ قوله : او كان للآخر ﴾ لاشتمال الآخر على المرجح الذي هو اضعف من الظن ﴿ قوله: هو الدخول ﴾ مثلا إذا كان خبر الفاسق ليس بحجة في نفسه ولكن الحجة الخبر المظنون صدوره فاذا ظن بصدور خبر الفاسق صار خبر الفاسق بواسطة الظن المذكور من افراد الحجة ،أما لو كان الحجة خصوص خبر العادل فالظن بصدور خبر الفاسق لايوجب كونه من خبر العادل فلا يكون حجة ولا يكون الظن جابرا له والحكم فى التوهين على العكس من ذلك ، مثلا اذا كان خبر العادل حجة مطلقا فالظن على خلافه لايوجب وهنه اذ لايخرج بالظن عن موضوع الحجة ، واذا كان خبر العادل حجة بشرط ان لايكون ظن على خلافه فقيام الظن على خلافه يوجب وهنه لانه يخرج عن موضوع الحجة ﴿ قوله : الراجعة الى دليل الحجية ﴾ يعني دليل المرجحية راجع الى دليل الحجية لأن دليل الترجيح يجعل المشتمل على المرجح حجة ولولاه لما كان حجة ﴿ قوله : بصدوره او بصحة ﴾ المحتمل بدواً في ادلة الحجية احد امور ثلاثة (الاول) حجية الخبر المظنون بصدوره بالنظر الى نفس السند مثل كون الراوي ممن يظن بصدقه (الثاني) حجية مظنون الصدور ولو بالنظر الى ماهو خارج عن السند مثل عمل الأصحاب به

وعدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد لاختصاص دليل الحجية بحجية الظهور في تعيين المراد والظن من امارة خارجية به لا يوجب ظهور اللفظ فيه كما هو ظاهر إلا فيما أوجب القطع ولو إجمالا باحتفافه بما كان موجبا لظهوره فيه لولا عروض انتفائه وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره وكذا عدم وهن دلالته مع ظهوره إلا فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل في سنده أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهر لولا تلك القرينة لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة ولا دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظن بعدم صدوره أوظن بعدم ارادة ظهوره ، وأما الترجيح

واعتمادهم عليه (الثالث) حجية ماهو اعم من ذلك وما هو مظنون الصحة ومطابقة مؤداه للواقع ولو بالنظر الى الخارج كما لو كان الخبر موافقا لفتوى المشهور وان لم يعتمدوا عليه كخبر الدعائم والرضوي ونحوهما ، وظاهر المصنف (ره) استظهار الثالث من أدلة الحجية ولا يخلو من تأمل بل المتيقن هو الاول وان كان الثاني اظهر ﴿ قوله : وعدم جبر ﴾ معطوف على جبر ضعف السند ﴿ قوله : الا فيما اوجب ﴾ الاستثناء منقطع لان ذلك من القطع بالظهور الذي هو الحجة وهو غير محل الكلام ﴿ قوله : لولا عروض ﴾ قيد لقوله موجبا ﴿ قوله : وعدم وهن ﴾ معطوف على جبر ضعف يعني لايبعد عدم وهن السند بالظن بعدم الصدور . هذا ولكن لا يخفى أنه إذا كان الظن بالصدور أو بصحة المظنون كافيا في الجبر كان عدمه كافيا في الوهن فضلا عن الظن بعدم الصدور فيمتنع الجمع بين الدعوى الاولى مع هذه الدعوى ، إلا ان يريد الظن الشخصي في الثانية ، والنوعي في الاولى ، لكنه تفكيك خلاف الظاهر فتأمل جيداً ﴿ قوله : وكذا عدم ﴾ هذا يناسب ماسبق منه ﴿ قوله : الا فيما كشف ﴾ هذا الاستثناء منقطع لان الكلام في التوهين بالظن غير المعتبر لا بالطريق المعتبر عداه ﴿ قوله : لولا تلك قيد ﴾ لانعقاد ظهوره ﴿ قوله : لعدم اختصاص ﴾ تعليل لعدم وهن

بالظن فهو فرع دليل على الترجيح به بعد سقوط الامارتين بالتعارض من البين وعدم حجية واحد منهما بخصوصه وعنوانه وإن بقي أحدهما بلا عنوان على حجيته ولم يقم دليل بالخصوص على الترجيح به وان ادعى شيخنا العلامة — اعلى الله مقامه — استفادته من الأخبار الدالة على الترجيح بالمرجحات الخاصة على ما يأتي تفصيله في التعادل والتراجيح، ومقدمات الانسداد في الأحكام انما توجب حجية الظن بالحكم أو بالحجة لا الترجيح به مالم يوجب الظن باحدهما، ومقدماته في خصوص الترجيح لو جرت انما توجب حجية الظن في تعيين المرجح لا انه مرجح إلا إذا ظن أنه أيضا مرجح فتأمل جيداً. هذا فيما لم يقم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل، وأما ما قام الدليل على المنع عنه كذلك كالقياس فلا يكاد يكون به جبر أووهن أو ترجيح فيما لا يكون لغيره ايضا وكذا فيما يكون به أحدهما لوضوح أن الظن القياسي إذا كان على خلاف مالولاه لكان حجة بعد المنع عنه لا يوجب خروجه عن تحت دليل الحجية واذا كان على وفق مالولاه لما كان حجة لا يوجب دخوله تحت دليل الحجية وهكذا لا يوجب ترجيح احد المتعارضين

السند والدلالة بالظن، وقد عرفت انه ينافي ماسبق إلا ان يكون المستفاد من ادلة الحجية ان موضوعها احد الأمرين خبر العادل مثلا والخبر المظنون بصدوره فالظن بالخلاف لا يوجب خروج الاول عن موضوع الحجية وان كان يوجب خروج الثاني ﴿ قوله: وان بقي احدهما ﴾ سيجيء إنشاء الله الاشكال فيما ذكر ﴿ قوله: مالم يوجب الظن ﴾ بل ولو اوجبه اذ الظن بالحكم حينئذ هو الحجة لا انه مرجح لأحد المتعارضين ﴿ قوله: ومقدماته في ﴾ يعني لو جرت مقدمات الانسداد في باب الترجيح كانت نتيجتها حجية الظن في تعيين المرجح ولا يثبت انه مرجح إلا إذا ظن بانه مرجح فيكون الظن المذكور حجة بالمقدمات ﴿ قوله: فيما لا يكون لغيره ﴾ يعني المورد

وذلك لدلالة دليل المنع على الغائه الشارع رأساً وعدم جواز استعماله فى الشرعيات قطعاً ودخله في واحد منها نحو استعمال له فيها كما لايخفى فتأمل جيداً

الذي لايكون الظن غير القياسي فيه جابراً أوموهنا او مرجحا ، فالظن القياسي ايضا لايكون جابراً ولا موهنا ولا مرجحا لاتحاد المناط لو لم يكن اولى وكذا لايكون جابراً ولا موهنا ولا مرجحا فى المورد الذي يكون غيره فيه جابراً أوموهنا أو مرجحا ﴿ قوله: وذلك لدلالة... الخ ﴾ تعليل لما افاده بقوله: لوضوح ... الخ ﴿ قوله : على إلغائه الشارع رأسا ﴾ (فان قلت) : ما الفرق بين دليل المنع عن الظن القياسي ودليل المنع عن مطلق الظن من الآيات ؟ وهل فرق بين قوله تعالى : (ان الظن لا يغني من الحق شيئاً) وقوله (ع) : إن دين الله لايصاب بالعقول ؟ (قلت) : وإن لم يكن بينهما فرق من حيث الدلالة إلا ان بينهما فرقا من حيث العموم والخصوص فان نسبة مادل على أن الخبر المظنون الصدور مثلا حجة الى مادل على المنع عن الظن بقول مطلق نسبة الخاص الى العام فيقدم عليه ونسبته الى مادل على المنع عن القياس نسبة العامين من وجه الموجب للرجوع الى الأصل فى مورد التعارض وهو اصالة عدم الحجية فلاحظ ﴿ قوله : في واحد منها ﴾ اي من الجبر والوهن والترجيح . والله سبحانه اعلم بحقائق الأحكام ومنه نستمد الاعتصام فى البدء والختام . تم على يد مؤلفه الحقير ﴿ محسن الطباطبائي الحكيم ﴾ في الثالث والعشرين من شهر شعبان من السنة الخامسة والاربعين بعد الألف والثلثمائة حامداً لله سبحانه مصليا على رسوله وآله الطاهرين.

المقصد السابع فى الاصول العملية

وهي التي ينتهي اليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل مما دل عليه حكم العقل أو عموم النقل والمهم منها أربعة فان مثل قاعدة الطهارة فيما اشتبه طهارته بالشبهة الحكمية وان كان مما ينتهي اليها فيما لاحجة على طهارته ولا على نجاسته إلا أن البحث عنها ليس بمهم حيث انها ثابتة بلا كلام من دون حاجة الى نقض وابرام

فى الاصول العملية

﴿ قوله : فى الاصول ﴾ الأصل فى الاصطلاح حكم مجعول في ظرف الشك ويقابله الدليل الذي هو حكم يوجب الغاء الشك ، ولهذه الجهة كان الدليل مقدما على الأصل موافقا كان او مخالفا ، والأصل العملي فى الاصطلاح هو الجاري في الشبهة فى الحكم الكلي الناشئة من عدم الدليل أو اجماله أو تعارضه بناء على كونه مرجعا عند تعارض الأدلة ، وتوصيف المصنف (ره) له بما ينتهي اليه المجتهد...الخ ، ليس بما يقومه اصطلاحا بل بما هو لازم له من باب الاتفاق لما سيأتي في بيان اعتبار الفحص في الرجوع الى الاصول فلو فرض عدم الدليل على وجوب الفحص في الرجوع الى الاصول وجواز الرجوع اليها قبله لم تخرج عن كونها اصولا عملية ﴿ قوله : مما دل عليه حكم ﴾ هذا بيان للموصول وتقسيم للاصول على قسمين عقلي وهو الحاكم به العقل وشرعي وهو الحاكم به الشرع ﴿ قوله : منها اربعة ﴾ وهي البراءة والاشتغال والتخيير والاستصحاب ، واما اصالة العدم ؛ واصالة عدم الدليل دليل العدم ؛ واصالة الحلية ؛ واصالة الحظر ؛ فاعتذر عن عدم التعرض لها برجوع الأول الى الاستصحاب والثالث الى البراءة والآخران من الامارات لا الأصول ﴿ قوله : الا ان البحث عنها ليس ﴾ حكي عن شيخنا الأعظم (ره) الاعتذار عن عدم التعرض لاصالة الطهارة بانها راجعة الى اصالة البراءة ، ولا يخلو من

بخلاف الأربعة وهي البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب فانها محل الخلاف (١) بين الاصحاب ويحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ماهوحكم العقل او مقتضى عموم النقل فيها الى مزيد بحث وبيان ومؤونة حجة وبرهان . هذا مع جريانها فى كل الأبواب واختصاص تلك القاعدة ببعضها فافهم

اشكال فانها تجري لاحراز الشرط وموضوع التكليف مثل طهارة ماء الوضوء وطهارة لباس المصلي ، وليس شأن اصل البراءة ذلك . وهذا الاشكال على تقدير تماميته يختص بأصل الطهارة الجاري فى الشبهة فى الحكم الكلي واما الجاري في الشبهة الموضوعية فلا مجال فيها للاشكال كسائر الاصول الجارية فيها مثل اصل الصحة واصالة الفراش واصالة الحرية ونحوها من الأصول الموضوعية ، لانها ليست من الاصول العملية ، ولا من شأن الاصولي البحث عنها بل هي من المسائل الفرعية التي يكون البحث عنها من شأن الفقيه ﴿ قوله : ببعضها ﴾ وهو خصوص باب النجاسات من الفقه ﴿قوله: فافهم﴾ يمكن أن يكون اشارة الى التأمل فى صحة الاعتذار الاخير اذ الاختصاص بباب لا يصحح الاهمال

---

(١) لا يقال : ان قاعدة الطهارة مطلقا تكون قاعدة في الشبهة الموضوعية فان الطهارة والنجاسة من الموضوعات الخارجية التى يكشف عنها الشرع ، فانه يقال أولا نمنع ذلك بل انهما من الاحكام الوضعية الشرعية ولذا اختلفتا فى الشرع بحسب المصالح الموجبة لشرعها كما لايخفى وثانيا انها لو كانا كذلك فالشبهة فيهما فيما كان الاشتباه لعدم الدليل على احدهما كانت حكمية فانه لامرجع لرفعها الا الشارع وما كانت كذلك ليست الا حكمية. منه قدس سره

فصل

لو شك في وجوب شيء (١) أو حرمته ولم تنهض عليه حجة جاز شرعاً وعقلا ترك الاول وفعل الثاني وكان مأموناً من عقوبة مخالفته كان عدم نهوض الحجة لاجل فقدان النص أو إجماله واحتماله الكراهة أو الاستحباب أو تعارضه

اصل البراءة

﴿ قوله : في وجوب شيء او حرمته ﴾ يعني لو شك في وجوب شيء وعدم وجوبه مع العلم بعدم حرمته اوشك فى حرمته وعدمها مع العلم بعدم وجوبه، وقد جمع المصنف (ره) فى هذا الفصل مباحث عقدها الشيخ (قدس سره) فى رسائله ست مسائل فان الشك في الوجوب وعدمه عقد له ثلاث مسائل : الاولى فيما لو كان الشك لعدم النص ، والثانية فيما لو كان لاجماله ، والثالثة فيما لو كان لتعارض النصين ومثلها المسائل التى عقدها للشك في الحرمة وعدمها ، وما ذكره المصنف (ره) أولى لان اختلاف منشأ الشك اوموضوعه مع الاتحاد فى مناط البحث لايصحح عقد مسائل ﴿ قوله : ترك الاول ﴾ يعني ماشك فى وجوبه ﴿ قوله : وفعل الثاني ﴾ يعني ماشك في حرمته ﴿ قوله : واحتماله الكراهة ﴾ بيان لاجمال النص واحتمال

(١) لايخفى أن جمع الوجوب والحرمة فى فصل وعدم عقد فصل لكل منهما على حدة وكذا جمع فقد النص واجماله في عنوان عدم الحجة إنما هو لأجل عدم الحاجة الى ذلك بعد الاتحاد فيما هو الملاك وما هو العمدة من الدليل على المهم واختصاص بعض شقوق المسألة بدليل او بقول لايوجب تخصيصه بعنوان على حدة واما ما تعارض فيه النصان فهو خارج عن موارد الاصول العملية المقررة للشاك على التحقيق فيه من الترجيح او التخيير كما انه داخل فيما لاحجة فيه بناء على سقوط النصين عن الحجية واما الشبهة الموضوعية فلامساس لها بالمسائل الاصولية بل فقهية فلا وجه لبيان حكمها في الاصول الا استطرادا فلا تغفل .منه قدس سره

فيما لم يثبت بينهما ترجيح بناء على التوقف فى مسألة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين وأما بناء على التخيير كما هو المشهور فلا مجال لأصالة البراءة وغيرها لامكان وجود الحجة المعتبرة وهو أحد النصين فيها كما لا يخفى وقد استدل على ذلك بالادلة الاربعة « أما الكتاب » فبآيات أظهرها قوله تعالى : (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وفيه أن نفي التعذيب قبل إتمام الحجة ببعث الرسل لعله كان منة منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك ولو سلم اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية لما صح الاستدلال بها

الكراهة راجع الى صورة الشك فى الحرمة واحتمال الاستحباب راجع الى صورة الشك في الوجوب ﴿ قوله : فيما لم يثبت بينهما ﴾ أما لو ثبت بينهما ترجيح فالعمل على الراجح اجماعا ﴿ قوله : بناء على التوقف ﴾ إذ على هذا المبنى يمكن الرجوع الى الاصل لعدم الحجة ويختار حينئذ كون الاصل اصل البراءة ـ الاحتياط ﴿ قوله : وهو احد النصين ﴾ يعني احدهما تخييراً ويحتمل ان يكون ما يختاره تعيينا ، وسيأتي انشاء الله في محله تحقيق ذلك ﴿ قوله : اظهرها قوله تعالى ﴾ الظاهر ان الآية مسوقة للاخبار عن فعل الله سبحانه بالامم السابقة ، وانه ما كان يعذبهم حتى يبعث اليهم رسولا ، فالمراد من العذاب العذاب الدنيوي ومن الرسول الرسول الظاهري وأين هي مما نحن فيه . ثم إن الاظهر في تقريب الاستدلال بها على المقام جعل الرسول كناية عن البيان وقيام الحجة على التكليف ، ويكون المراد من قوله تعالى : (ما كنا معذبين) ما كان يحسن منا العذاب وقول المصنف (ره): وفيه ان نفي التعذيب...الخ راجع الى منع كون المراد ذلك بل ليس الظاهر منها الا نفي العذاب الفعلي وهو اعم من ان يكون لعدم حسنه فتكون دالة على نفي الاستحقاق او يكون منة على العباد فلا تدل على نفي الاستحقاق فلا تصلح لاثبات نفي الاستحقاق الذي هو المدعى ﴿ قوله : ولو سلم اعتراف الخصم ﴾ هذا إشارة الى دفع ما ذكره شيخنا العلامة (ره) فى رسائله من ان الآية الشريفة وان كانت

إلا جدلا مع وضوح منعه ضرورة أن ماشك فى وجوبه أو حرمته ليس عنده بأعظم مما علم بحكمه وليس حال الوعيد بالعذاب فيه إلا كالوعيد به فيه فافهم (وأما السنة) فروايات منها حديث الرفع حيث عدّ مالا يعلمون من التسعة المرفوعة فيه فالالزام المجهول مما لا يعلمون فهو مرفوع فعلا وان كان ثابتا واقعاً فلا مؤاخذة عليه قطعاً

ظاهرة فى نفي فعلية العذاب لا نفي الاستحقاق يصح الاستدلال بها لنفي الاستحقاق لأن الخصم يعترف بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية في المقام فنفي احدهما يستلزم نفي الاخر . والوجه فى اعترافه بالملازمة : أن الادلة التي اقامها على الاستحقاق تدل على فعلية العقاب مثل اخبار التثليث الدالة على أن الأخذ بالشبهة موجب للوقوع في الهلكة ، والظاهر من الهلكة الهلكة الفعلية لا مجرد الاستحقاق ، ووجه الدفع (اولا) ان الاستدلال حينئذ يكون جدليا لا ينفع في اثبات المدعى الا باعتقاد الخصم (وثانيا) منع هذا الاعتراف من الخصم اذ لا تزيد الشبهة عنده على المعصية الحقيقية ولا ملازمة عنده بين الاستحقاق والفعلية فيها فكيف يعترف بالملازمة بينها في الشبهة ؟ ومجرد استدلاله باخبار التثليث لا يقتضي ذلك فان الوعيد بالهلكة في اخبار التثليث ليس الا كالوعيد بالعذاب على المعصية لابد ان يكون محمولا على الاستحقاق ﴿ قوله : إلا جدلا ﴾ القياس الجدلي ما يتالف من المشهورات او المسلمات ﴿ قوله : بالعذاب فيه ﴾ ضمير (فيه) راجع الى ما شك في حكمه وضمير (به) راجع الى ماعلم بحكمه ﴿ قوله : منها حديث الرفع ﴾ وهو المروي عن النبي (ص) : رفع عن امتي تسعة الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون ومالا يطيقون وما اضطروا اليه والطيرة والحسد والتفكر فى الوسوسة في الخلق مالم ينطق الانسان بشفته ﴿ قوله : فالالزام المجهول مما لا يعلمون ﴾ هذا بناء منه على جعل (ما) بمعنى الحكم لا الموضوع كما سيصرح به ؛ وسيأتي توضيح المراد ﴿ قوله: مرفوع فعلا ﴾ يعني ظاهراً فى رتبة الجهل به كما سيصرح به لا واقعا وإلا لزم كون الجهل بالحكم علة للعلم بعدمه ﴿ قوله : فلا مؤاخذه ﴾

﴿ لا يقال ﴾ : ليست المؤاخذة من الآثار الشرعية كي ترتفع بارتفاع التكليف المجهول ظاهراً فلا دلالة له على ارتفاعها (١) فانه يقال: إنها وإن لم تكن بنفسها أثراً شرعياً إلا أنها مما يترتب عليه بتوسيط ماهو أثره وباقتضائه من ايجاب الاحتياط شرعاً فالدليل على رفعه دليل على

يعني لا استحقاق للمؤاخـــذة كما هو ظاهـــر ﴿ قوله : لا يقال ليست ﴾ يعني الآثار التي تترتب و تنتفي على جريان الأصل هي الآثار الشرعية لمجراه والمؤاخـذة ليست منها بل من الآثار العقلية فـكيف تنتفي بنفي الحكم ظاهراً ﴿ قوله : فانه يقال إنها ﴾ يعني ان المؤاخذة وان كانت اثراً عقليا لكنها لما كانت مترتبة حقيقة وواقعا على ايجاب الاحتياط وكان نفي التـكليف ظاهراً دليلا على عدم ايجاب الاحتياط الذي هو موضوعها حقيقة ، فالدليل الدال على نفي التـكليف لابد ان يكون موجباً لنفيها حقيقة ، وما اشتهر من أن الآثار غـير الشرعية لاتترتب وجوداً وعدما على جريان الأصل مختص بما اذا لم يكن جريان الأصل موجبا لأنتفاء موضوع الأثر حقيقة . وان شئت قلت : الآثار العقلية التى لاتترتب على جريان الأصل هي خصوص الآثار الثابتة لمجرى الأصل واقعا ، اما ما كانت ثابتة لما هو اعم من مجراه واقعا وظاهراً فلا ريب فى ترتبها على جريان الاصل إذ بجريان الاصل يثبت وجود ظاهري لمجرى الاصل وهو موضوع حقيقة لها فتترتب عليه وقبح العقاب من هذا القبيل إذ كما يترتب على عدم الحـكم واقعا يترتب على عدمه ظاهراً ، وكذلك حسن العقاب فانه يترتب على ثبوت التـكليف ظاهراً كما يترتب على ثبوته واقعا ، وهذا هو الذي اشار اليه فى حاشيته على المقام ، لكنه جعله

---

(١) مع أن ارتفاعها وعدم استحقاقها بمخالفة التكليف المجهول هو المهم في المقام والتحقيق في الجواب ان يقال — مضافا الى ماقلنا — : إن الاستحقاق وان كان أثراً عقلياً الا ان عدم الاستحقاق عقلا مترتب على عدم التكليف شرعاً ولو ظاهراً تأمل تعرف منه قدس سره

عدم ايجابه المستتبع لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته (لا يقال) لا يكاد يكون ايجابه مستتبعاً لاستحقاقها على مخالفة التكليف المجهول بل على مخالفته نفسه كما هو قضية ايجاب غيره (فانه يقال) : هذا إذا لم يكن إيجابه طريقيا وإلا فهو موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول كما هو الحال فى غيره من الايجاب والتحريم الطريقيين ضرورة أنه كما يصح أن يحتج بهما صح ان يحتج به ويقال : لم أقدمت مع ايجابه ؟ ويخرج به عن العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان كما يخرج بهما ،وقد انقدح بذلك أن رفع التكليف المجهول كان منة على الأمة حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيته من ايجاب الاحتياط فرفعه فافهم . ثم لايخفى عدم الحاجة الى تقدير المؤاخذة ولا غيرها من الآثار الشرعية

وجها ثانيا مضافا الى مافي المتن . ولا يخفى أنه ليس على ماينبغي من جهة أن نفي التكليف ظاهراً عين عدم وجوب الاحتياط ، كما أن ثبوت التكليف ظاهراً عين وجوب الاحتياط . نعم ثبوت التكليف ظاهراً ووجوب الاحتياط من تبعات ثبوته واقعا كما ذكره قدس سره هنا وفي آخر المبحث ﴿ قوله : عدم ايجابه ﴾ يعني ايجاب الاحتياط حقيقة ﴿ قوله : لايكاد يكون ﴾ يعني ان ايجاب الاحتياط لا يوجب المؤاخذة على مخالفة التكليف حتى يكون عدمه موجبا لعدمها ، بل إنما يوجب المؤاخذة على مخالفة نفسه كسائر التكاليف المولوية فعدمه إنما ينفي المؤاخذة على مخالفته فتبقى المؤاخذة على مخالفة التكليف لا دليل على نفيها ﴿ قوله : هذا اذا لم يكن ايجابه ﴾ يعني أن ماذكر إنما يتم لو كان إيجاب الاحتياط حقيقيا واقعيا ، أما لو كان طريقيا ظاهريا فلا يترتب على مخالفته مؤاخذة بل فائدته المؤاخذة على مخالفة الواقع كما هو شأن جميع الاوامر الطريقية ﴿ قوله : بما هو قضيته ﴾ قد عرفت أن وضع التكليف فى ظرف الجهل به عين ايجاب الاحتياط فتأمل ﴿ قوله: ثم لايخفى عدم الحاجة ﴾ اعلم أن الموصول فى (ما لايعلمون) يحتمل بدوا

امورا : (الاول) أن يكون المراد به نفس الحكم الشرعي ، ولا ريب فى صحة الاستدلال به على البراءة في الشبهة الحكمية والموضوعية معا بأن يراد من الحكم الاعم من الكلي والجزئي (الثاني) أن يراد به نفس الموضوع للحكم الشرعي ، وحينئذ فان أريد من عدم العلم به عدم العلم بأنه حرام او حلال صح الاستدلال بالحديث فى المقامين ايضا على البراءة ، وان اريد عدم العلم بعنوانه غير المنتزع من الحكم مثل عدم العلم بكون المائع خلا او خمرا اختص الاستدلال به على البراءة في الشبهة الموضوعية اذ الموضوع فى الشبهة الحكمية مما لايجهل عنوانه (الثالث) ان يراد به الجامع بين الموضوع والحكم ، وحينئذ يصح الاستدلال به على البراءة فى الموضعين ايضا ، وظاهر المصنف (ره) اختيار الوجه الاول ، وكأن الوجه فيه أن حمله على الموضوع يلزم منه المجاز فى النسبة اوفى الحذف لان الموضوع مما يمتنع رفعه حقيقة فرفعه لا بد أن يحمل إما على التجوز في النسبة وادعاء انه مما يصلح للرفع ، او فى الحذف بتقدير الأثر الظاهر أو جميع الاثار او خصوص المؤاخذة ، وحيث انه لاداعي الى هذا التجوز يتعين حمله على الحكم ويكون رفعه حينئذ على الحقيقة (ولكن لايخفى) أن الرفع منسوب الى التسعة نسبة واحدة شخصية ، ومن المعلوم امتناع التفكيك عرفا بين اجزاء هذه النسبة فاذا كان المرفوع فيمالايطيقون وما اضطروا اليه وما اكرهوا عليه والطيرة والحسد وغيرها هو الموضوع ادعاء لابد ان يحمل فى الجميع عليه إذ لا جامع بين الرفع الحقيقي والادعائي بحسب متفاهم العرف . مضافا الى وحدة سياق الجميع المانع من التفكيك بينها عرفا ، ومنه يظهر امتناع حمله على الجامع بين الموضوع والحكم اذ عليه يلزم التفكيك بين أفراد الموضوع الواحد فى كيفية النسبة مضافا الى لزوم التفكيك في كيفية نسبة العلم الى الموصول فانه بلحاظ الموضوع يكون متعلق العلم عنوان الموضوع وبالنسبة الى الموضوع نفسه ، والفرق بينهما هو الفرق بين مفاد كان الناقصة والتامة إذ العلم المتعلق بالحكم بمعنى التصديق بوجوده وبالموضوع بمعنى التصديق بانه حرام أو حلال ، والفرق بينهما ظاهر . وايضا يلزم على هذا تطبيق

فيما لا يعلمون فان ما لا يعلم من التكليف مطلقاً كان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية بنفسه قابل للرفع والوضع شرعا وان كان فى غيره لابد من تقدير الآثار أو المجاز فى اسناد الرفع اليه فانه ليس ما اضطروا وما استكرهوا . . . الى آخر التسعة بمرفوع حقيقة (نعم) لو كان المراد من الموصول في (ما لا يعلمون) ما اشتبه حاله ولم يعلم عنوانه لكان احد الأمرين مما لا بد منه أيضاً . ثم لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة بعد وضوح أن المقدر

الحديث في كل شبهة مرتين احداهما بلحاظ الجهل بنفس الحكم والأخرى بلحاظ الجهل بنفس الموضوع { وبالجملة } : هذا المعنى ساقط جداً ، وقد عرفت سقوط المعنى الأول ، فالمتعين هو الثاني ، ولا بد أن يحمل متعلق العلم فيه على العنوان المنتزع من الحكم كما تقتضيه المناسبات العرفية مضافا الى أن حمله على العنوان غير المنتزع من الحكم موجب لحمله على ما لا يمكن أن يلتزم به لأن الجهل بعنوان الموضوع مما لا يوجب ارتفاع حكمه ضرورة كيف وكل موضوع معلوم الحكم لا بد أن يكون مجهول العنوان فى الجملة فان الاناء المعين من الخمر مما لا يعلم كونه عتيقاً أو حديثاً معمولا، فى صفر أو حديد من عنب العراق أو غيره الأسود منه أو الأخضر . . . وهكذا ، إذ مقتضى الحمل على المعنى المذكور ارتفاع حكم الاناء المزبور ، فيتعين حمله على العنوان المنتزع من الحكم مثل كونه حلالا أو حراما ، كما هو ظاهر بأدنى تأمل . فتأمل ﴿ قوله : فيما لا يعلمون ﴾ متعلق بتقدير ﴿ قوله : في غيره ﴾ يعني غير ما لا يعلمون ﴿ قوله : بمرفوع ﴾ هو خبر ليس ﴿ قوله : ما اشتبه حاله ﴾ يعني الموضوع الذي اشتبه حكمه لاشتباه عنوانه فتختص بالشبهة الموضوعية ﴿ قوله : أحد الأمرين ﴾ يعني تقدير الآثار والمجاز فى اسناد الرفع ﴿ قوله : مما لا بد منه ﴾ لما عرفت من امتناع رفع الموضوع حقيقة ، والمراد بهذا الكلام التعريض بشيخنا الأعظم (ره) فى رسائله حيث قرب الاستدلال بالحديث بحمل الموصول على الحكم ثم قال : ومعنى

في غير واحد غيرها فلا محيص عن أن يكون المقدر هو الأثر الظاهر في كل منها أو تمام آثارها التي تقتضي المنة رفعها كما أن ما يكون بلحاظه الأسناد اليها مجازاً هو هذا كما لا يخفى فالخبر دل على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه منة على الأمة كما استشهد الامام — عليه السلام — بمثل هذا الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق والصدقة والعتاق . ثم لا يذهب عليك أن المرفوع فيما اضطر اليه وغيره مما أخذ بعنوانه الثانوي إنما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الأولي ضرورة أن الظاهر أن هذه العناوين صارت موجبة للرفع والموضوع للأثر مستدع لوضعه فكيف يكون موجباً لرفعه ؟ (لا يقال) : كيف وايجاب الاحتياط فيما لا يعلم وايجاب التحفظ في الخطأ والنسيان

الرفع رفع الآثار أو خصوص المؤاخذة ﴿ قوله : في غير واحد ﴾ يعني من العناوين المذكورة في الحديث ﴿ قوله : غيرها ﴾ يعني غير المؤاخذة فان المقدر فيما أكرهوا وما لا يطيقون والخطأ غير المؤاخذة كما يظهر من الرواية التي يشير اليها المصنف « ره » ﴿ قوله : ان المرفوع فيما اضطروا ﴾ يعني أن العناوين المذكورة في الحديث مختلفة بعضها اولية كالطيرة والحسد والتفكر وبعضها ثانوية كما عداه والمرفوع في القسم الأول أثر العنوان الأولي المذكور في الحديث، وأما المرفوع في الثاني فليس أثر العنوان الثانوي المذكور بل المرفوع أثر العنوان الأولي لأن الظاهر من الحديث أن العلة في الرفع هو العنوان الثانوي ، ومن المعلوم أن آثار العنوان الثانوي يكون العنوان الثانوي علة لثبوتها لا لرفعها فيلزم أن يكون العنوان الثانوي علة لثبوتها ورفعها وهو ممتنع « فان قلت » : فكيف جاز ذلك في الحسد واخواته ؟ « قلت » : المنفي فيها فعليـة الأثر الاقتضائي يعني الاثر النبي يكون الحسد مثلا مقتضياً لثبوته منفي فعلا فاختلفت مرتبة النفي والمنفي ، (فان قلت) : فليلتزم في العناوين الثانوية بذلك ايضاً « قلت » : الظاهر من الحديث كون العناوين الثـانوية هي المقتضية للرفع فلا تكون مقتضية للثبوت كما

يكون أثراً لهذه العناوين بعينها وباقتضاء نفسها (فانه يقال) : بل إنما تكون باقتضاء الواقع فى موردها ضرورة أن الاهتمام به يوجب ايجابها لئلا يفوت على المكلف كما لا يخفى (ومنها) حديث الحجب وقد انقدح تقريب الاستدلال به مما ذكرنا في حديث الرفع الا انه ربما يشكل بمنع ظهوره فى وضع ما لا يعلم من التكليف بدعوى ظهوره فى خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع إطلاع العباد عليه لعدم أمر رسله بتبليغه حيث انه بدونه لما صح إسناد الحجب اليه تعالى (ومنها) قوله — عليه السلام — : (كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه . . . الحديث) حيث دل على حلية ما لم يعلم حرمته مطلقاً

عرفت وليس كذلك الحال فى الحسد واخواته فانه لا يظهر من الحديث كونها مقتضية للنفي وبذلك افترقت العناوين فى هذه الجهة ﴿ قوله : يكون أثراً لهذه العناوين ﴾ فان مفهوم الاحتياط انما ينتزع متأخراً عن مقام الجهل كما أن عنوان التحفظ يكون منتزعاً متأخراً عن مقام الخطأ والنسيان ﴿ قوله : فانه يقال بل انما ﴾ حاصل الجواب أن وجوب الاحتياط والتحفظ انما ينشأ عن المصالح الواقعية الموجبة للاحكام الواقعية فهي فى الحقيقة من آثار العناوين الاولية، غاية الأمر أن مفهوم الاحتياط والتحفظ متأخر رتبة عن الجهل والخطأ وهو مما لا أثر له فى كون نفس الوجوب من مقتضيات العناوين الأولية كما لا يخفى ﴿ قوله : ومنها حديث الحجب ﴾ وهو قوله — عليه السلام — : ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ﴿ قوله : انقدح تقريب ﴾ يعني نقول: الالزام المجهول مما حجب علمه فهو موضوع ﴿ قوله : بدعوى ظهوره فى خصوص ﴾ قال فى الرسائل: فالرواية مساوقة لما ورد عن مولانا أمير المؤمنين — عليه السلام — : ان الله تعالى حدّ حدوداً فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تعصوها وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلفوها رحمة من الله تعالى بكم ﴿ قوله : حيث انه بدونه ﴾ يعني أن الوجه فى دعوى ظهورها في ذلك هي نسبة الحجب اليه تعالى فان الحكم المجهول

ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمته وبعدم الفصل قطعاً بين إباحته وعدم وجوب الاحتياط فيه وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية يتم المطلوب مع إمكان أن يقال : ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمته فهو حلال ، تأمل (ومنها) قوله — عليه السلام — : (الناس في سعة ما لا يعلمون) فهم في سعة ما لم يعلم أو ما دام لم يعلم وجوبه أو حرمته ومن الواضح أنه لو كان الاحتياط واجباً لما كانوا في سعة أصلا فيعارض به ما دل على وجوبه كما لا يخفى (لا يقال) : قد علم به وجوب الاحتياط (فانه يقال) : لم يعلم الوجوب أو الحرمة بعد فكيف يقع في ضيق الاحتياط من أجله ؟ نعم لو كان الاحتياط واجباً نفسياً كان وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوبه لكنه عرفت أن وجوبه كان طريقياً لأجل أن لا يقعوا في مخالفة الواجب أو الحرام أحياناً فافهم « ومنها » قوله — عليه السلام — : كل شيء

الذي بيّنه الرسول انما حجب بمعصية من عصى الله تعالى اذ اخفاه ولا يصدق عليه انه مما حجبه الله بخلاف الحكم الذي لم يأمر الله رسوله في تبليغه فانه يصدق عليه انه مما حجبه الله ضرورة ﴿ قوله : ولو كان من جهة ﴾ بيان لوجه الاطلاق يعني سواء كان الجهل بحرمته ناشئاً من الجهل بعنوانه — كما في الشبهة الموضوعية كالمايع المردد بين الخمر والخل — أم عدم الدليل على حكمه كما في الشبهة الحكمية مثل حرمة شرب التتن ﴿ قوله : وبعدم الفصل ﴾ متعلق بقوله : يتم المطلوب ، يعني أن الرواية موردها التردد بين الحرمة وغير الوجوب ولا تعم صورة التردد بين الوجوب وغير الحرمة فاثبات البراءة في هذه الصورة يكون بواسطة عدم الفصل بين الصورتين في الحكم ، مع امكان تطبيق الرواية على الصورة المذكورة بلحاظ الترك فان الفعل المردد بين الوجوب وغير الحرمة يكون تركه مردداً بين الحرمة وغير الوجوب فيثبت حل تركه بالرواية ويتم المطلوب . لكن ذلك خلاف الظاهر إذ الظاهر من الرواية النظر الى خصوص الفعل لا الجامع بينه وبين الترك . ولعله الى هذا أشار بقوله : تأمل ﴿ قوله : فهم في سعة ما لم ﴾ يعني أن (ما) إما

مطلق حتى يرد فيه نهي ، ودلالته تتوقف على عدم صدق الورود إلا بعد العلم أو ما بحكمه بالنهي ، وإن صدر عن الشارع ووصل الى غير واحد — مع أنه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه لا سيما بعد بلوغه الى غير واحد وقد خفي على من لم يعلم بصدوره (لا يقال) : نعم ولكن

موصولة قد اضيفت اليها السعة أو مصدرية ظرفية متعلق بالسعة وعلى كل تقدير يتم المطلوب لظهورها فى كون متعلق العلم هو الحكم الواقعي ، فالحرمة والوجوب الواقعيان المشكوكان حيث لم يعلم بهما يكون المكلف منهما فى سعة فلو دل على الاحتياط دليل كان معارضاً لهذه الرواية فان وجوب الاحتياط يقتضي كون المكلف في ضيق منها ، ومن هنا يظهر الاشكال فيما ذكره شيخنا الأعظم « قده » فى رسائله حيث أورد على الاستدلال بالرواية بانها لا تصلح لمعارضة أدلة الاخبار بين الدالة على وجوب الاحتياط لأن تلك الادلة توجب العلم بوجوب الاحتياط فلا يكون المكلف فى سعة منه لكونه مما يعلم لا مما لم يعلم . وحاصل الاشكال : أن أدلة وجوب الاحتياط — لو تمت — لا توجب العلم بالحكم الواقعي فلا يخرج بها عن كونه مما لم يعلم ، وحينئذ فلا تمنع عن تطبيق الرواية بالاضافة الى الحكم الواقعي وانما تمنع من تطبيقها بالنسبة الى وجوب الاحتياط حيث أنه صار مما يعلم ، لكن الرواية قاصرة عن شمول الجهل بمثل وجوب الاحتياط لأنه ليس حكما من قبيل الواقعي حتى يكون المكلف بالاضافة اليه في سعة أو في ضيق وانما يوجب كون المكلف بالاضافة الى الحكم الواقعي فى ضيق كما هو شأن جميع الأحكام الظاهرية الطريقية ، بل لو فرض كونه من قبيل الحكم الواقعي يكون المكلف من قبله في ضيق تارة وفى سعة أخرى ، إلا أن العلم به من أدلة الاحتياط إنما يوجب عدم صحة تطبيق رواية: الناس . . . الخ بالاضافة اليه ولا يمنع من تطبيقها بالاضافة الى الحكم الواقعي بعد كونه مما لا يعلمون فاذا صح تطبيقها بالاضافة اليه كانت معارضة لأدلة الاحتياط لا محكومة لها كما لا يخفى ﴿ قوله : ودلالته تتوقف على عدم ﴾ الورود المجعول غاية لاطلاق الشيء مما لا ريب فى كونه مما يقابل الصدور نحو قوله تعالى : (ولما

بضميمة أصالة العدم صح الاستدلال به وتم « فانه يقال » : وإن تم الاستدلال به بضميمتها ويحكم باباحة مجهول الحرمة وإطلاقه إلا أنه لا بعنوان انه مجهول الحرمة

ورد ماء مدين) فاحتمال كونه بمعنى الصدور — كما قد يتوهم من العبارة — في غاية السقوط . نعم الاطلاق والورود لما كانا إضافيين ، بمعنى أن الاطلاق قد يكون في حق جميع المكلفين ، وقد يكون في حق بعضهم ، وكذلك الورود قد يكون لجميع المكلفين وقد يكون لبعضهم ، فالاحتمالات العقلية في معنى الكلام وان كانت كثيرة إلا أن التردد بين اثنين منها (الأول) أن يكون المراد من الاطلاق ما كان في حق كل واحد من المكلفين ، ومن الورود ما كان ولو الى واحد منهم ، فكل شيء مطلق بالاضافة الى كل واحد من العباد الى أن يرد فيه نهي ولو الى واحد ، فاذا ورد نهي عنه الى واحد ارتفع اطلاقه بالنسبة الى كل واحد « الثاني » أن يكون ورود النهي بالاضافة الى شخص غاية للاطلاق بالاضافة اليه ولا يكون غاية للاطلاق بالنسبة الى غير من ورد اليه النهي . فعلى الأول لو شك في ورود النهي الى أحد فقد شك في تحقق الغاية . ولا يجوز التمسك بالحكم المغيى مع الشك في تحقق غايته إلا أن يحرز عدم الغاية بالأصل ، وعلى الثاني يجوز التمسك به للعلم بعدم تحقق الغاية بالاضافة الى الشاك ، والمصنف (ره) استظهر المعنى الأول فأورد على التمسك بها على البراءة بانه تمسك بما هو خلاف الظاهر ، وكأن الباعث له على هذا الاستظهار كونه مقتضى الاطلاق في الاطلاق والورود ، ولكن الانصاف يقتضي خلاف ما ذكر ، وكيف يصح أن يدعى أن ظاهر هذا الكلام انه يجب الاحتياط على عامة المكلفين اذا علم بالنهي واحد منهم ؟ فان ذلك خلاف الارتكاز العقلائي كما هو ظاهر لمن تأمل ﴿ قوله : بضميمة اصالة العدم ﴾ يعني يمكن التمسك بالحديث اذا أحرز عدم الورود باصالة العدم فان أصالة عدم ورود النهي إذا جرت يحرز بها أن الشيء مما لم يرد فيه نهي فيكون مطلقاً ﴿ قوله : الا انه لا بعنوان ﴾ يعني أن أصالة العدم وان كانت نافعة في اثبات كونه مطلقاً إلا

شرعاً بل بعنوان انه مما لم يردعنه النهي واقعاً « لا يقال » : نعم ولكنه لا يتفاوت فيما هوالمهم من الحكم بالاباحة فى مجهول الحرمة كان بهذا العنوان أو بذاك العنوان « فانه يقال » : حيث أنه بذاك العنوان لاختص بما لم يعلم ورود النهي عنه أصلا ولا يكاد يعم ما اذا ورد النهي عنه في زمان واباحه في آخر واشتبها من حيث التقدم والتأخر ، « لا يقال » : هذا لولا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمته « فانه يقال » : وإن لم يكن بينها الفصل إلا أنه إنما يجدي فيما كان المثبت للحكم بالاباحة فى بعضها الدليل لا الأصل فافهم (وأما الاجماع) فقد نقل على البراءة إلا أنه موهون ولو قيل باعتبار الاجماع المنقول فى الجملة فان تحصيله فى مثل هذه المسألة مما للعقل اليه سبيل ومن واضح النقل عليه دليل

أن الاطلاق المحرز بها ليس مما هو محل الكلام هنا إذ الكلام في أن الجهل بالحكم الالزامي هل هو موضوع لجواز الارتكاب أولا ؟ والثابت من الرواية أن ما لم يرد فيه نهي الى أحد يجوز ارتكابه وهو غير محل الكلام ﴿ قوله : بهذا العنوان ﴾ يعني عنوان مجهول الحرمة ﴿ قوله : أو بذاك العنوان ﴾ يعني عنوان ما لم يرد فيه نهي ﴿ قوله : واشتبها من حيث ﴾ ففي هذا الفرض يصدق انه مجهول الحرمة ولا يمكن احراز انه مما لم يرد فيه نهي بالأصل لامتناع جريان أصالة العدم في المقام للعلم بارتفاع العدم وانتقاضه بالوجود ﴿ قوله : هذا لولا عدم ﴾ يعني ما ذكر من عدم امكان إثبات الاباحة فى الفرض المذكور انما يتم لولا عدم الفصل أما بالنظر الى عدم الفصل بين أفراد مشتبه الحكم فيثبت الحكم بالاباحة فى الفرض كما ثبت فى غيره من أمثاله ﴿ قوله : انما يجدي فيما كان ﴾ يعني أن التلازم بين الافراد في الحكم بالاباحة انما ينفع في اثبات الاباحة لبعض الافراد عند ثبوتها في غيره لو كان ثبوتها للغير مما قام عليه دليل لأن الدليل الدال على احد المتلازمين حجة فى اثبات الملازم الآخر ، أما اذا كان المثبت للاباحة هو الاصل فليس الحكم كذلك لأن الاصل المثبت لاحد المتلازمين لا يكون حجة على الملازم الآخر ،

بعيد جداً ﴿ وأما العقل ﴾ فانه قد استقل بقبح العقوبة والمؤاخذة على مخالفة التكليف المجهول بعد الفحص واليأس عن الظفر بما كان حجة عليه فانهما بدونها عقاب بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان وهما قبيحان بشهادة الوجدان . ولا يخفى انه مع استقلاله بذلك لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته فلا يكون مجال هاهنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كي يتوهم أنها تكون بياناً كما انه مع احتماله

ولذا اشتهر أن الاصل المثبت ليس بحجة ، فأصالة العدم وان كانت تثبت الاباحة في اكثر الموارد لكنها لا تصلح لاثباتها في الفرض المذكور بتوسط الملازمة بين الموارد بالاباحة . هذا ولكن لا يخفى أن أصالة العدم في المقام لا تثبت الاباحة وانما تثبت موضوع الاباحة والاباحة إنما تستفاد من الدليل وهو الحديث المذكور فالاولى أن يقال : إن عدم الفصل انما ينفع في اثبات الاباحة لو كان بين ما لم يرد فيه نهي وما لم يعلم ورود النهي فيه لا ما لو كان بين أفراد مجهول الحكم فان عدم الفصل في الثاني انما يجدي لو قام دليل على الاباحة في بعض أفراد مجهول الحكم والمفروض عدمه ، وانما الدليل قام على الاباحة فيما لم يرد فيه نهي فلا بد من اثبات عدم الفصل بينه وبين مجهول الحكم . فلاحظ وتأمل ؛ ولعله الى هذا أشار بقوله: فافهم ﴿ قوله : بعيد جداً ﴾ يعني ومع بعد صدق الناقل لا يجوز الاعتماد على النقل ﴿ قوله : بما كان ﴾ متعلق بالظفر ﴿ قوله : فانها بدونها ﴾ ضمير التثنية راجع الى العقوبة والمؤاخذة وضمير المؤنث راجع الى الحجة ، ﴿ قوله : ولا يخفى انه مع استقلاله ﴾ يعني أنه حيث استقل العقل بقبح المؤاخذة كانت المؤاخذة معلومة العدم لامتناع صدور القبيح منه تعالى ، ومع العلم بعدم المؤاخذة لا مجال لتطبيق قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لان تطبيقها يتوقف على احتمال الضرر والمفروض حصول العلم بعدمه فقاعدة قبح العقاب بلا بيان واردة على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل رافعة لموضوعها تكويناً حقيقة . ومن هذا يظهر لك اندفاع ما يتوهم من كون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل واردة

لا حاجة الى القاعدة بل في صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة ولو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل، وأما ضرر غير العقوبة فهو وإن كان محتملا إلا أن المتيقن منه فضلا عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعاً ولا عقلا، ضرورة عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعي عقلا وجوازه شرعاً — مع أن احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلازم احتمال المضرة وان كان ملازماً لاحتمال المفسدة او ترك المصلحة لوضوح ان المصالح والمفاسد التي تكون مناطات الاحكام وقد استقل العقل بحسن الافعال التى تكون ذات المصالح وقبح ما كان ذات المفاسد

على قاعدة قبح العقاب بلا بيان لأن الاولى تصلح أن تكون بياناً فيرتفع موضوع الثانية حقيقة (توضيح الاندفاع) : أن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل مما يمتنع أن تكون بياناً على التكليف لان تطبيقها يتوقف على احتمال الضرر والاحتمال المذكور انما يكون مع وجود البيان على الواقع فالبيان لابد أن يكون مفروضاً فى رتبة سابقة عليها ، ويمتنع حينئذ ان يكون البيان بها ، وان شئت قلت : يلزم من كونها بياناً الدور ؛ لأن ورودها يتوقف على ثبوت موضوعها وهو احتمال الضرر ، واحتمال الضرر يتوقف على البيان فلو كان البيان موقوفا على ورودها لزم توقف الشيء على مايتوقف عليه وهو الدور الممتنع ﴿ قوله : لا حاجة الى القاعدة ﴾ إنما لا يكون حاجة اليها لو كان النزاع فى ثبوت العقاب على تقدير المصادفة حيث أن ثبوت العقاب على ذلك التقدير تابع لوجود مقتضيه وهو المعصية أما لو كان النزاع في ثبوت وجوب الاحتياط كما يدعيه الاخباريون فالحاجة اليها أكيدة اذ لولاها لم يكن ما يوجب الاحتياط ﴿ قوله : واما ضرر غير العقوبة ﴾ معطوف على قوله : لاحتمال الضرر . . . الخ ﴿ قوله : ضرورة عدم القبح ﴾ يشهد به الوجدان الضروري ، كما يظهر بادنى تأمل ﴿ قوله : وجوازه شرعا ﴾ لأن الثابت فى الشرع حرمة الوقوع فى التهلكة دون عنوان مطلق الضرر فلاحظ مع ان احتمال الضرر الدنيوي من قبيل الشبهة الموضوعية التي لا إشكال عند

ليست براجعة الى المنافع والمضار وكثيراً مايكون محتمل التكليف مأمون الضرر . نعم ربما يكون المنفعة أو المضرة مناطاً للحكم شرعاً وعقلا (ان قلت) : نعم ولكن العقل يستقل بقبح الاقدام على مالا يؤمن من مفسدته وأنه كالاقدام على ماعلم مفسدته كما استدل به شيخ الطائفة — قدس سره — على أن الاشياء على الحضر أو الوقف (قلت) : استقلاله بذلك ممنوع والسند شهادة الوجدان ومراجعة ديدن العقلاء من أهل الملل والاديان حيث أنهم لايحترزون مما لاتؤمن مفسدته ولا يعاملون معه معاملة ماعلم مفسدته. كيف وقد أذن الشارع بالاقدام عليه ؟ ولا يكاد يأذن بارتكاب القبيح فتأمل (واحتج للقول) بوجوب الاحتياط فيما لم تقم فيه حجة بالأدلة الثلاثة (أما الكتاب) فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم وعن الالقاء في التهلكة والآمرة بالتقوى ، والجواب أن القول بالاباحة شرعاً وبالأمن من العقوبة عقلا ليس قولا بغير علم لما دل على الاباحة من النقل وعلى البراءة من حكم العقل ومعهما لامهلكة في اقتحام الشبهة أصلا ولا فيه مخالفة التقوى كما لايخفى (واما الأخبار) فيما دل على وجوب التوقف عند الشبهة معللا في بعضها بأن (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى المهلكة) من الأخبار الكثيرة

الاخبار بين في جواز الارتكاب فيها ، إلا ان يفرق بين مثل هذه الشبهة الموضوعية وسائر الشبه الموضوعية لاختلافها فى أن بيانها وظيفة الشارع دونها كما هو ظاهر ﴿ قوله : ليست براجعة ﴾ هو خبر أن المصالح ... الخ ، وقد تقدم ذلك فى مبحث حجية الظن ﴿ قوله : وكثيرا ما يكون محتمل ﴾ وحينئذ فلو بني على وجوب دفع الضرر المحتمل اختص بغير هذه الموارد ﴿ قوله : كيف وقد أذن ﴾ من الواضح أن المصالح والمفاسد الواقعية بعد ما كانت عللا للاحكام الشرعية امتنع إذن الشارع فى الاقدام على ما لاتؤمن مفسدته الا مع وجود المزاحم الاهم او المساوي كما تقدم في الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية ، وحينئذ فاذن الشارع

الدالة عليه مطابقـــة أو التزاماً وبما دل على وجوب الاحتياط من الاخبار الواردة بألسنة مختلفة (والجواب) أنه لا مهلكة في الشبهة البدوية مع دلالة النقل على الاباحة وحكم العقل بالبراءة كما عرفت وما دل على وجوب الاحتياط لو سلم وان كان وارداً على حكم العقل فانه

في الاقدام عليه لاتصلح شاهداً على جواز الاقدام مطلقاً ، إلا أن يكون مقصوده دعوى جواز الاقدام عند العقلاء لبعض الدواعي كما جاز عنـــد الشارع لذلك ، لكن العبارة لاتساعد عليه ، مع أنه قياس مع الفارق لان الدواعي العقلائية المصححة للاقدام ليست مما تصلح لمزاحمة المفاسد الواقعية ، كما هو ظاهر ، ولعله اليه أشار بقوله: فتأمل ﴿ قوله: الدالة عليه مطابقة ﴾ اي الدالة على وجوب التوقف مطابقة مثل ماتضمن الأمر بالوقوف والـكف او التزاما مثل مادل على وجوب التثبت والرد الى الله تعالى والى رسوله (ص) والائمة (ع) وغير ذلك ﴿ قوله : والجواب انه لا مهلكة ﴾ توضيحه : أن وجوب التوقف المستفاد من أخباره قد اخذ في موضوعه الهلـكة فيمتنع ان يكون علة لها لأن الموضوع من علل وجود حكمه فلو كان معلولا له لزم الدور ، فلا بد حينئذ من أن يكون منشأ الهلـكة شيئاً آخر غير هذا الوجوب فتختص الاخبار المذكورة بما لو كان بيان على الواقع غير نفس الاخبار فيبطل جعلها بيانا على التكليف كما هو غرض المستدل ، ويكون حال هذه الاخبار بالاضافة الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان حال قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بالاضافة اليها ، فكل مورد لا بيان فيه على الواقع تجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان وتكون واردة على هذه الاخبار ، وكل مورد يكون فيه بيان على الواقع تجري فيـه هذه الاخبار ولا تجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فالأخبار المذكورة لاتصلح بيانا اصلا كما لاتصلح قاعدة وجوب دفع الضرر بيانا حسبما عرفت ، وهكذا حال الأخبار بالاضافة الى الأدلة النقلية الدالة على البراءة فان تلك الادلة رافعة لموضوعها أيضا بعين التقريب المذكور ﴿ قوله : لو سلم ﴾ يعني لو سلم وجوده ولم يناقش

كفى بيانا على العقوبة على مخالفة التكليف المجهول؛ولا يصغى الى ما قيل من ان إيجاب الاحتياط ان كان مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح وان كان نفسيا فالعقاب على مخالفته لاعلى مخالفة الواقع ، وذلك لما عرفت من أن إيجابه يكون طريقيا وهو عقلا مما يصح أن يحتج به على المؤاخذة في مخالفة الشبهة كما هو الحال في أوامر الطرق والامارات والاصول العملية. إلا أنها تعارض بما هو أخص أو اظهر ،ضرورة أن مادل على حلية المشتبه أخص بل هو فى الدلالة على الحلية نص وما دل على الاحتياط

فيه بدعوى القرائن الدالة على أنه للاستحباب او للارشاد كما يظهر من ملاحظة الرسائل ﴿ قوله : كفى بيانا ﴾ فلامجال معه لتطبيق قاعدة قبح العقاب بلا بيان ﴿ قوله : ما قيل من ان ايجاب ﴾ القائل شيخنا الأعظم (قدس سره) في رسائله ذكره في جواب ايراد أورده على نفسه في مقام الجواب عن اخبار التوقف وقد تضمن الايراد دعوى وجوب الاحتياط شرعا ، وستأتي الاشارة اليه فى كلام المصنف (ره) ﴿ قوله : فهو قبيح ﴾ يعني ترتب العقاب على التكليف المجهول ﴿ قوله : وذلك لما عرفت من ﴾ تعليل لأنه لايصغى اليه ، وحاصله : أنه لاينحصر وجه وجوب الاحتياط في احد الأمرين الباطلين ليكون باطلا بل يمكن أن يكون بنحو آخر بأن يكون طريقيا كسائر الوجوبات التى تضمنتها أدلة الطرق والامارات والاصول ناشئا عن الاهتمام بمصلحة الواقع ، وحينئذ يكون بيانا على الواقع مصححا للعقاب على مخالفته واردا على قاعدة قبح العقاب بلا بيان وورود جميع الطرق والامارات والأصول عليها ﴿ قوله : الا انها تعارض ﴾ استدراك على قوله : وإن كان ، وهو الجواب عن اخبار الاحتياط ﴿ قوله : ضرورة ان مادل على حلية المشتبه اخص ﴾ إن كان المراد به مثل حديث الرفع والسعة ، فيشكل بأنه وان كان مخصصا بالشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي اجماعا إلا أن تخصيص أدلة الاحتياط بالشبهة الموضوعية يوجب كون النسبة بينه وبين أدلة الاحتياط عموما من وجه وكما يجوز حمل الثانية على الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي يجوز حمله على

غايته أنه ظاهر فى وجوب الاحتياط مع أن هناك قرائن دالة على انه للارشاد فيختلف ايجابا واستحبابا حسب اختلاف ما يرشد اليه، ويؤيده أنه لو لم يكن للارشاد لوجب تخصيصه لاستحالة ببعض الشبهات اجماعا مع أنه آب عن التخصيص قطعا كيف لايكون قوله : (قف عند الشبهة فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة) للارشاد مع أن المهلكة ظاهر فى العقوبة ولا عقوبة فى الشبهة البدوية قبل إيجاب الوقوف والاحتياط فكيف يُعلل إيجابه بانه خير من الاقتحام فى المهلكة ؟ (لايقال): نعم ولكنه يستكشف منه على نحو الان إيجاب الاحتياط من قبل ليصح به العقوبة على المخالفة

خصوص الشبهة الموضوعية . وان كان المراد به مثل : كل شيء لك حلال، فالكلام فيه هو الكلام فيماقبله ، وان كان المراد به : كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي — بناء على عدم عمومه للشبهة الموضوعية — فهو وان كان حينئذ أخص مطلقا إلا أنه تقدم منه الاشكال على الاستدلال به ، وعليه فيرجع عاما ايضا ﴿ قوله : غايته انه ظاهر ﴾ وحينئذ فيمكن التصرف فيه بحمله على الفضل كما هو الشائع عملا فى الجمع بين مادل على الوجوب ومادل على جواز الترك مثل افعل ولك ان لاتفعل، بل اكثر المندوبات مستفادة من مثل ذلك ﴿ قوله : قرائن دالة على انه ﴾ تظهر بمراجعة الرسائل ﴿ قوله: ببعض الشبهات ﴾ إجماعا كالشبهة الموضوعية مطلقاً والشبهة الحكمية الوجوبية ﴿ قوله : كيف لايكون قوله قف ﴾ ذكر هذا الحديث فى المقام لايخلو من شيء لأن المقصود الجواب عن اخبار الاحتياط لا اخبار التوقف إذ قد اجاب عنها اولا بما سبق ﴿ قوله : لايقال نعم ولكنه ﴾ هذا هو الاشكال الذي اورده الشيخ (ره) على نفسه واجاب عنه بما اشار اليه المصنف (ره) بقوله : ولا يصغى الى ما قيل . . . الخ ﴿ قوله : على نحو الان ﴾ الاستدلال الآني هو الاستدلال بوجود المعلول على وجود العلة ، وفي المقام لما كان حسن العقاب معلولا لتنجز التكليف وثبوت البيان عليه كان الدليل الدال على وجود العقاب في الشبهة

(فانه يقال) : إن مجرد إيجابه واقعاً مالم يعلم لايصحح العقوبة ولا يخرجها عن انها بلا بيان ولا برهان فـــلا محيص عن اختصاص مثله بمـا يتنجز فيه المشتبه قبل الفحص مطلقا أو الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي فتأمل جيداً ﴿ وأما العقل ﴾ فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمته حيث عـــلم إجمالا بوجود واجبات ومحرمات كثيرة فيما اشتبه وجوبه أو حرمته مما لم يكن هناك حجة على حكمه تفريغاً للذمة بعد اشتغالها ولا خلاف في لزوم الاحتياط فى أطراف العلم الاجمالي إلا من بعض الاصحاب « والجواب » : أن العقل وان استقل بذلك الا انه اذا لم ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي

دالا على وجود البيان على التكليف ، فالأخبار المثبتة للهلكة فى الشبهات كاشفة عن وجوب الاحتياط شرعا لئلا يكون العقاب بلا بيان والمعلول بلا علة ﴿ قوله : فانه يقال ان مجرد ايجابه ﴾ يعني ان ايجاب الاحتياط واقعا لو كان يكفي فى حسن العقاب على المخالفة وفى كون الاقدام على الشبهـة هلكة صح حينئذ استكشاف ايجاب الاحتياط فى الشبهة بمادل على ثبوت الهلكة فيها دلالة مادل على ثبوت اللازم على ثبوت ملزومه كما ذكر فى السؤال ، لـكن ليس الامر كذلك لأن ايجاب الاحتياط واقعا مالم يصل الى المكلف لايكفي فى حسن العقاب على المخالفة اصلا (فان قلت) : اذا كانت الهلكة لازمة لوجوب الاحتياط الو اصل فليستكشف وجوب الاحتياط الواصل بما دل على ثبوت الهلكة فى الشبهة (قلت) : لا يمكن استكشاف ذلك للعلم بعدم وصوله من قبل غير الحديث المذكور ومن قبل نفس الحديث المذكور دوري كما عرفت فى الجواب عنه سابقا وعن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل . فلاحظ (فان قلت) : ما الفرق بين هذا الحديث وما تضمن الوعيد على فعل بعض المحرمات مثل قوله تعالى : (ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) ؟ إذ لاريب في كون هذا الخطاب بنفسه بيانا على تحريم

وقد انحل هاهنا

القتل ، فهلا كان المقام كذلك (قلت) : فرق واضح بين المقام وبين الوعيد على فعل المحرم فان الوعيد لما لم يمكن الأخذ بظاهره كان اقرب وجوه التصرف فيه أن يحمل على كونه كناية عن التحريم ويكون حينئذ بيانا عليه: وفي المقام لما لم يمكن الأخذ بظاهره كان اقرب وجوه التصرف فيه ان يحمل فيه الشبهة على خصوص المقرونة بالعلم الاجمالي او نحوها مما كان فيها بيان على الواقع ، واجاب والدي (قدس سره) عن اشكال الفرق بأن ظاهر لسان الوعيد كون الاستحقاق فيه ناشئاً من نفس الخطاب المشتمل عليه ، وظاهر اخبار الوقوف كون الهلكة ناشئة من خطاب آخر ، ولعله راجع الى ما ذكرنا فلاحظ وتأمل ﴿ قوله : وقد انحل هاهنا ﴾ اعلم انه اذا تعلق علم اجمالي بثبوت التكليف في احد امور معينة كما لو علم اجمالا بوقوع النجاسة فى احد اوان اربعة كبيرين وصغيرين وقام علم تفصيلي أواجمالي ، أوعلمي تفصيلي او اجمالي ، أوأصل مثبت للتكليف فى بعضها المساوي للمعلوم بالاجمال بحيث لايعلم بثبوت التكليف فيما عداه من الأطراف فهل ينحل العلم الاجمالي حقيقة او حكما فيسقط عن التأثير اولا يكون شيء منها ؟ وهل يختلف الحال فيما لو كان العلم أو العلمي متعرضا لتعيين المعلوم بالاجمال كما لو علم بان النجس المعلوم بالاجمال هو هذا الاناء عما لو لم يكن كذلك كما لو علم بان هذا نجس من دون نظر الى تعيين النجس ؟ كما انه هل يختلف الحال فيما لو اتحد جنس التكليف كما في الفرض المذكور عما تعدد كما لو علم بخمرية احد الاناءين وعلم تفصيلا بغصبية احدهما المعين مثلا ؟ (وتوضيح) الحال فى هذه الصور وغيرها مما يظهر بملاحظتها يكون بذكر صور معينة وتحقيق حكمها ويظهر حال غيرها مما ذكر فيها (فنقول) : إذا علم اجمالا بنجاسة احد الانائين وعلم تفصيلا بنجاسة احدهما بعينه ، فالظاهر انه لا اشكال فى عدم وجوب الاحتياط بالاجتناب عن الطرف المشكوك ، ويقع الكلام في وجهه ، فالذي يظهر من المصنف (ره) انه انحلال العلم الاجمالي حقيقة فلا موجب للاحتياط ، وكأن الوجه فيه ، إما

الوجدان إذ ليس لنا الا فرد معلوم النجاسة وآخر مشكوك النجاسة نظير الأقل والأكثر الاستقلاليين كما لو علم بنجاسة احد الاناءين وشك في نجاسة الآخر أو ان المعلوم بالاجمال لما كان طبيعة مهملة صالحة للانطباق على كل واحد من الطرفين على البدل والمعلوم بالتفصيل طبيعة خاصة ولا ريب ان الطبيعة المهملة عين الطبيعة الخاصة في الخارج كان اتحاد المعلومين موجباً لامتناع اجتماع العلمين لأن المثلين كالضدين يمتنع اجتماعهما في محل واحد فيمتنع كون المعلوم بالتفصيل طرفا للمعلوم بالاجمال فلم يبق له إلا طرف واحد ويمتنع قيام العلم الاجمالي بطرف واحد فينقلب شكا (فان قلت) : إذا فرضنا أن اطراف الشبهة اكثر من اثنين فعند خروج المعلوم بالتفصيل عن كونه طرفا له يبقى له طرفان أو اكثر ويمكن حينئذ قيام العلم الاجمالي بها (قلت) : إذا فرضنا أن المعلوم بالتفصيل طرف للعلم الاجمالي بحيث يحتمل أن ينطبق عليه المعلوم بالاجمال امتنع قيام العلم الاجمالي فيما عداه من الأطراف ولو كان اكثر من واحد فان ذلك خلف لأن من خواص العلم الاجمالي أن لو عزل ما يساوي المعلوم بالاجمال انتفى في باقي الأطراف كما تقدمت اليه الاشارة وظاهر بأدنى تأمل « هذا » ولكن لايخفى عدم تمامية كل من التقريبين (أما الأول) فلأن الوجدان حاكم بوجود علمين في محل الكلام بحيث يصح ان نخبر بأنا نعلم بنجاسة الاناء الفلاني ونعلم بنجاسة اناء زيد المردد بينه وبين الآخر (وأما الثاني) فلابتنائه على تعلق العلم بالأمور الخارجية لا الصور الذهنية إذ على الثاني تكون الصورة الحاكية عن المعلوم بالتفصيل غير الصورة الحاكية عن المعلوم بالاجمال فيكون موضوع أحد العلمين غير موضوع الآخر ، ولا يلزم اجتماع المثلين ، مع أن الشك في الطرف الآخر إنما كان ناشئاً من العلم الاجمالي فبقاؤه يدل على بقائه . فلا محيص الا عن أن يقال : ليس الانحلال في المقام حقيقياً بل حكمي بمعنى مجرد عدم ترتب أثر على العلم الاجمالي وفرض وجوده كعدمه ، والوجه فيه : أن المعلوم بالاجمال يمتنع أن يتنجز في المقام لا من قبل العلم التفصيلي ولا من قبل العلم الاجمالي . أما من قبل الأول فواضح لعدم تعلقه به فكيف يصلح للمنجزية . وأما من قبل الثاني فلأنه وان تعلق به إلا أن المعلوم

بالاجمال لما كان صالحاً للانطباق على المعلوم بالتفصيل كان تنجزه بالعلم الاجمالي موجباً لكون المعلوم بالتفصيل قام عليه منجزان العلم التفصيلي المتعلق به والعلم الاجمالي المتعلق بما هو صالح للانطباق عليه ؛ واجتماع المنجزين على المنجز الواحد ممتنع ، فلا بد من استناد تنجز المعلوم بالتفصيل اليهما معاً فيسقط العلم الاجمالي عن المنجزية الفعلية فلا منجزية للمعلوم بالاجمال أصلا (فان قلت) : إذا كان انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل مانعاً عن تأثير العلم الاجمالي به فعلا من جهة لزوم الترجيح بلا مرجح فهو بعينه مانع من تأثير العلم التفصيلي في المعلوم لعين المانع المذكور ، ولازمه عدم المنجز للمعلوم بالتفصيل ايضاً ، فلا موجب لاشتغال الذمة بكل واحد من المعلوم بالاجمال والمعلوم بالتفصيل « قلت » : فرق واضح بين المعلوم بالتفصيل والمعلوم بالاجمال فان الأول مما لا ريب في قيام المنجز عليه إما العلم التفصيلي أو مجموع العلمين ، والثاني مما لا يحتمل وجود المنجز له غير العلم الاجمالي والمفروض انه يمتنع أن يكون منجزاً له « والنكتة الفارقة » : أن العلم الاجمالي وإن لم يتعلق إلا بالصورة المهملة الصالحة للانطباق على كل من الفردين إلا أنه ينجز نفس الواقع الذي اتحد معه وانطبق عليه فيصلح لمنجزية المعلوم بالتفصيل والعلم التفصيلي مما لا يصلح لمنجزية المعلوم بالاجمال الصالح للانطباق على كل من الفردين أصلا وانما ينجز متعلقه فقط ولا يسري التنجز من متعلقه الى الامر المردد بينه وبين غيره .

ومن هنا نحكم بوجود المنجز للمعلوم بالتفصيل ، إما نفس العلم التفصيلي أو هو والاجمالي ولا نحكم بوجود المنجز للمعلوم بالاجمال اذ ينحصر محتمل المنجزية له بنفس العلم الاجمالي الذي قد عرفت انه ممنوع لوجود المماثل « وان شئت قلت » : تنجز المعلوم بالاجمال ليس معناه الا اشتغال ذمة المكلف به في قبال اشتغالها بالمعلوم بالتفصيل وهذا ممتنع عقلا لاحتمال كونه عين المعلوم بالتفصيل فكيف يثبت في ذمة المكلف زائداً على المعلوم بالتفصيل ، وحينئذ يدور الامر بين رفع اليد عن العلم التفصيلي فلا يحكم بمنجزية متعلقه أو عن العلم الاجمالي كذلك أو عنهما معا فلا يجب على المكلف اجتناب كل واحد منهما ، لكن لما كان وجوب الاجتناب عن المعلوم بالتفصيل من لوازم كل

من العلمين ومقتضياتهما كان ترتبه مما لا اشكال فيه لعدم تزاحمها فيه ، ووجوب الاجتناب عن الطرف المشكوك لما كان من لوازم تأثير العلم الاجمالي في متعلقه بخصوصه لا وجه للحكم به لعدم قيام المرجح له . وعلى هذا جرت طريقة العقلاء التي هي حاكمة على كل اشكال في المقام أو نقض أو ابرام ، ومنه سبحانه نستمد الاعتصام « اذا عرفت » هذا عرفت انه لا فرق بين كون العلمين التفصيلي والاجمالي حقيقيين أو تنزيليين أو مختلفين ، بل لا فرق بين أن يكونا علمين أو أصلين مثبتين للتكليف أو مختلفين إذ يأتي في جميع هذه الصور جميع ما ذكرنا . فلاحظ وتأمل « هذا كله » اذا كان العلمان أو ما هو بمنزلتهما مقترنين . ولو تقدم العلم التفصيلي على العلم الاجمالي كما لو علم بنجاسة اناء معين ثم علم بوقوع نجاسة فيه أو في اناء آخر ، فان بنينا على أن التنجز حدوثاً وبقاءً منوط بالعلم حدوثاً بحيث يكون حدوث العلم بالتكليف موجباً لتنجز متعلقه الى الأبد فالمعلوم بالتفصيل لما كان متنجزاً بالعلم التفصيلي حين حدوثه فاذا جاء العلم الاجمالي امتنع أن يكون منجزاً لمتعلقه لما عرفت من التنافي الموجب لتعين سقوطه لتأخره الزماني إذ يكون تنجيزه حينئذ من قبيل تحصيل الحاصل الممتنع ، وان قلنا — كما هو التحقيق — ان التنجز منوط بالعلم حدوثاً وبقاءً ففي آن حدوث العلم الاجمالي يأتي حكم صورة التقارن ، ومجرد سبق العلم التفصيلي لا أثر له في الفرق ، كما انه لا فرق ايضاً بين أن يكون العلمان حقيقيين أو تنزيليين أو مختلفين ، كما لا فرق بينها وبين ما لو كان المثبت للتكليف اجمالا وتفصيلا أصلين أو كان أحدهما أصلا والآخر علماً فيجري فيه جميع ما تقدم بلا فرق أصلا . ولو تقدم العلم الاجمالي على العلم التفصيلي (فان قلنا) : بأن التنجز منوط بحدوث العلم فالمعلوم بالاجمال متنجز بالعلم الاجمالي لأنه بلا مانع حين حدوثه وحدوث العلم التفصيلي لا يبطل أثره لعدم كونه مقتضياً لذلك فيبقى المعلوم بالاجمال متنجزاً ويجب الاحتياط في الطرف المشكوك (وان قلنا) : بأن التنجز منوط بالعلم حدوثاً وبقاءً فالمعلوم بالاجمال متنجز بالعلم الاجمالي الى حين حدوث العلم التفصيلي ، وفي آن حدوثه يجري

عليهما حكم الاقتران فيسقط العلم الاجمالي عن التأثير ، ولا يجب الاجتناب الا عن المعلوم بالتفصيل ، ولازم ذلك أنه لو علم اجمالا بنجاسة احد اناءين فوجب عليه اجتنابهما معا ثم في الزمان اللاحق وقعت نجاسة في احدهما المعين وجب عليه الاجتناب عن ذلك المعين ولم يجب عليه الاجتناب عن الآخر لعدم المنجز له على تقدير نجاسته .

نعم قد يقال: إنه وإن انحل العلم الاجمالي المذكور إلا أن هناك علم اجمالي لم ينحل وذلك لان التكليف الممتد بامتداد الزمان اعني المستمر في الجملة مثل التكليف بالجلوس في المسجد ساعة والتكليف بالاجتناب عن النجس مدة الحياة منحل الى تكاليف متعددة بتعدد الآنات وليس المراد من ذلك أن كل زمان يفرض ملحوظ قيدا في موضوع التكليف فيكون مثلا كل حصة من الجلوس مقيدة بحصة من الزمان موضوعا مستقلا للحكم حتى يمنع ذلك بانه لادليل عليه، بل المراد ماهو اعم من ذلك ومن ان كل حصة من الجلوس وقطعة منه بما هي جلوس موضوع مستقل للحكم ، والمراد من كونهما مستقلة في الموضوعية أن لها ارادة خاصة بها بحيث لا تكون القطعة الاخرى مما لها الدخل في موضوعية هذه القطعة للمقدار الخاص بها من الارادة بل كل قطعة من قطعات الجلوس المنحل اليها الجلوس المستمر قائمة بها ارادة مستقلة غير مربوطة بارادة القطعة الاخرى اصلا بحيث لو فرض تبدل الارادة الاخرى بنقيضها كانت هذه القطعة من الارادة ثابتة بحالها، فهناك حقيقة ارادات متعددة بتعدد حصص الجلوس تنحل اليها الارادة الممتدة بامتداد الجلوس بحيث يكون لكل واحدة من هذه الارادات طاعة ومعصية لا كالوجوب الارتباطي، وحينئذ ينحل التكليف بالاجتناب عن النجس مدة الحياة الى التكليف بالاجتناب عنه يوم الجمعة ويوم السبت ويوم الاحد... وهكذا الى آخر المدة فاذا تردد النجس بين اناءين كان هناك علوم اجمالية كثيرة بتكثر الآنات منها آنية مثل أنا نعلم اجمالا بوجوب الاجتناب عن احدهما يوم الجمعة ونعلم بوجوب الاجتناب عن احدهما يوم السبت ونعلم اجمالا بوجوب الاجتناب عن احدهما يوم الاحد ... وهكذا . ومنها تدريجية مثل أنا نعلم بوجوب الاجتناب اما عن الاحمر يوم الجمعة أو عن الابيض يوم السبت أو عنه يوم الاحد او عنه يوم الاثنين ... وهكذا الى آخر ازمنة الابيض ؛ ومع

ذلك نعلم ايضا بوجوب الاجتناب اما عن الاحمر يوم الاحد أو الابيض يوم الجمعة أو عنه يوم السبت أو عنه يوم الاثنين ، وحاصل هذه العلوم التدريجية : انه بعد انحلال التكليف المستمر الى التكاليف المتعددة بتعدد الآنات فعند تردد المكلف به بين الفردين يكون التردد بين كل مايفرض من الآنات بالنسبة الى احدهما وكل مايفرض من الآنات بالنسبة الى الآخر وحينئذ فان فرض طرفا الترديد في آن واحد فالعلم الاجمالي بينهما آني وان فرضا في آنين متصلين او منفصلين فالعلم الاجمالي بينهما تدريجي مثلا إذا فرض تردد رمضان بين شهرين فانه كما يعلم بوجوب صوم احد اليومين الاولين و احد الثانيين و احد الثالثين منهما يعلم بوجوب صوم اما الاول من الاول أو الثاني من الثاني أوالثالث منه او الرابع منه ... وهكذا ، وكذا يعلم اما بوجوب صوم الثاني من الاول أو الاول من الثاني أو الثالث منه أو الرابع منه ... وهكذا،وحينئذ نقول : العلم التفصيلي اللاحق للعلم الاجمالي وإن كان يوجب كون العلم الاجمالي بحكم المنحل لكن يختص ذلك بالعلم الآني وبعض صور التدريجي مطلقاً ، وذلك لان بعض التدريجي لم يقم على ثبوت التكليف في احد طرفيه بعينه منجز فلا يكون له ربط بما نحن فيه ، مثلا اذا علمنا بنجاسة احد الاناءين في يوم الجمعة ثم علمنا فى يوم الاحد بنجاسة احدهما بعينه ، فهذا العلم التفصيلي إنما يوجب انحلال العلم الكائن فى يوم الاحد بنجاسة احدهما ، أما العلم الاجمالي إما بنجاسة احدهما فى يوم الجمعة أوالآخر في يوم السبت أو الاحد أو الاثنين فهذه العلوم التدريجية مما لم يقم العلم على ثبوت التكليف فى احد اطرافها المعين لان العلم التفصيلي إنما حدث فى يوم الاحد ومتعلقه فى يوم الاحد ليس طرفا لجميع العلوم التدريجية وإنما يكون طرفا لبعضها فما يكون طرفا له يجري عليه حكم الانحلال وما لم يكن طرفا له لاوجه لانحلاله فيجب الاحتياط فى اطرافه التدريجية . ومما ذكرنا ظهر أنه لافرق بين أن يكون العلم التفصيلي قائما على حدوث تكليف جديد بعد التكليف المعلوم بالاجمال كما في المثال الذي ذكرنا وبين أن يكون قائما على ثبوت التكليف مقارنا للمعلوم بالاجمال كماظهر أنه لافرق بين العلمين الحقيقيين والتنزيليين

والمختلفين وبينها و بين الاصلين المثبتين للتكليف والمختلفين (فتلخص) ان العلم التفصيلي أوما بحكمه القائم على ثبوت التكليف فى احد الطرفين إن كان مقدما على العلم الاجمالي أو مقارنا أوجب انحلال العلم الاجمالي حكما وإن كان متأخراً لم يمنع من تأثيره في المعلوم بالاجمال ، ولا بد من الاحتياط كما ظهر أنه لافرق بين كون التكليف الثابت بالعلم التفصيلي متفقا صنفا مع المعلوم بالاجمال و مختلفا كما لو علم اجمالا بنجاسة احد الاناءين مع العلم التفصيلي بغصبية احدهما المعين فانه يجوز شرب الآخر والوضوء منه وغير ذلك من انواع التصرف لان المناط فى جميع ماذكرناه كونه علما بالتكليف سواء كان لنجاسة ام غصبية أم غيرهما . نعم لو علم اجمالا بغصبية احد الاناءين مع العلم التفصيلي بنجاسة أحدهما بعينه كان العلم التفصيلي المذكور مانعا من تنجز حرمة شرب الآخر ولا يمنع من تنجز سائر انواع التصرف فيه لان العلم الاجمالي بحرمة سائر انواع التصرف في احدهما مما لم يقم منجز على ثبوت التكليف في بعض اطرافه المعين ، فتأمل جيداً. ثم ان ماذكرنا من ان العلم التفصيلي بثبوت التكليف في احد الاطراف يمنع من تنجيز العلم الاجمالي للمعلوم بالاجمال يختص بما إذا كان العلم التفصيلي في رتبة العلم الاجمالي أما لو كان ناشئا منه لم يمنع من تنجيزه لعدم كونه فى رتبته فلو علم اجمالا بوجوب احد الامرين مع كون احدهما مقدمة للآخر وجب الاحتياط بفعلهما معا ولا ينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بوجوب ماكان مقدمة للآخر بعينه اما لنفسه أو لغيره لان العلم التفصيلي بوجوبه بعينه إنما نشأ من قبل العلم الاجمالي فالعلم الاجمالي لما لم يكن فى رتبته مانع من تاثيره كان تاثيره بلا مانع (واوضح) منه مالو كان العلم التفصيلي ناشئاً من منجزية العلم الاجمالي لامن قبل نفسه كما لوعلم المصلي حين كونه في الركعة الثالثة بفوات التشهد أو السجدة الثانية فانه حينئذ وان علم تفصيلا بوجوب التشهد يجب عليه الاتيان بالسجدة لان العلم التفصيلي المذكور إنما جاء من تنجز المعلوم بالاجمال إذ على تقدير فوات السجدة واقعا لايجب عليه التشهد ، ولذا يجب على من فاتته سجدة فقط ان يتدارك التشهد وانما يجب تدارك التشهد على من فاتته

السجدة لو كان قد تنجز عليه فعلها ونحوه كثير من الأمثلة . فتأمل جيداً (ولو علم) بعد الفراغ من صلوته بفوات ركن من صلوته او جزء من وضوئه وجب عليه فعل الصلاة للعلم ببطلانها إما لفوات الركن أو لفوات الطهارة المانع من الرجوع الى قاعدة الفراغ فيها ولا يلزم اعادة الوضوء للشك فى صحته فيرجع فيه الى قاعدة الفراغ ، ولا يجيء ما ذكرنا هنا فيقال : إن العلم التفصيلي ببطلان الصلاة انما نشأ من العلم الاجمالي بفسادها اوفساد الوضوء فلا يوجب انحلاله ، لان العلم بفساد احد الأمرين ليس علما منجزاً حتى لا يمنع العلم الناشىء منه من تأثيره فانه علم بالموضوع ولا معنى لكونه منجزاً بل المنجز هو العلم بالحكم وهو العلم بوجوب الوضوء والصلاة أوالصلاة فقط ، وحيث أنه علم بما هو مردد بين الأقل والاكثر كان منحلا حقيقة الى العلم بالأقل والشك فى الزائد فيعمل على مقتضى كل منهما فيجب الأقل للعلم به ويرجع فى الزائد الى قاعدة الفراغ التي لولاها لكان المرجع فيه قاعدة الاشتغال من جهة سبق التكليف به ، ومن هنا يظهر أن ماذكرنا من ان العلم التفصيلي الناشىء من قبل العلم الاجمالي لايمنعه من تأثيره مختص بما كان ناشئاً من العلم بالتكليف اجمالا فانه الذي ينجز لاالعلم بالموضوع وان اشتبه ذلك على جماعة من فضلاء عصرنا فأوجبوا فعل الوضوء في المسألة المذكورة، ومنعوا من الرجوع الى قاعدة الفراغ فيه لما اشتهر من أن العلم التفصيلي الناشىء من العلم الاجمالي لايوجب انحلاله . والله سبحانه اعلم (هذا كله) اذا لم يكن العلم التفصيلي قائما على تعيين المعلوم بالاجمال بل كان قائما على ثبوت التكليف فى أحد الاطراف فى الجملة أما لو كان قائما على تعيين المعلوم بالاجمال فلا ريب فى اقتضائه انحلال المعلوم بالاجمال حقيقة ولا يمكن فرض ذلك الا في العلم التفصيلي اللاحق أما المقارن والسابق فانه مانع من ثبوت العلم الاجمالي بالمرة . نعم يمكن فرض صورة مهملة في الذهن غير حاكية عن احدهما بعينه لكن فى ظرف الاذعان بها لا ترى حاكية عن الطرف غير المعلوم بالتفصيل ولو على البدل بل ترى حاكية عن المعلوم بالتفصيل لاغير (هذا) إذا كان العلمان حقيقيين اما لو كان العلم الاجمالي

فانه كما علم بوجود تكاليف إجمالا كذلك علم إجمالا (بتفصيلا ظ) بثبوت طرق وأصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة أو أزيد وحينئذ لا علم بتكاليف أخر غير التكاليف الفعلية في موارد المثبتة من الطرق والأصول العملية

حقيقيا والتفصيلي تنزيليا كما لو علم اجمالا بنجاسة أحد الاناءين وقامت البينة على كون النجس المعلوم بالاجمال هو الاناء الأبيض فان العلم الاجمالي وان كان باقيا حقيقة الا ان دليل حجية البينة يجعل موضوعها بدلا عن المعلوم بالاجمال ، وجعل البدل مما لاينافي منجزية العلم الاجمالي ، ولو انعكس الامر كأن قامت البينة على نجاسة احدهما اجمالا وعلم بان النجس هو المعين لامجال لحجية البينة في وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر للعلم بعدم انطباق موضوعها عليه ، ولو كانا تنزيليين معا كما لو قامت بينة على نجاسة احد الاناءين واخرى على كون النجس هو الأبيض كانت الثانية حاكمة على الأخرى ومقتضى حجيتها عدم الاجتناب عن الآخر فيكون من قبيل جعل البدل أيضاً، فالانحلال الحقيقي يكون في صورتين وجعل البدل في صورتين . فتأمل في المقام فانه بحقيق ومنه سبحانه نستمد الاعتصام فانه خير رفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل ولاحول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ﴿قوله: فانه كما علم بوجود﴾ هذا بيان لكيفية انحلال العلم الاجمالي الذي اعتمده الاخباريون لاثبات وجوب الاحتياط الى العلم التفصيلي والشك البدوي لكن قوله : كذلك علم اجمالا بثبوت طرق ... الخ يقتضي كونه منحلا الى علم اجمالي اضيق منه دائرة وهو العلم بثبوت تكاليف تؤدي اليها الطرق بحيث لو فحص عنها المكلف لعثر عليها ، وهذا العلم مقارن للعلم الأول لالاحق له ويوجب اجراء احكام الانحلال له كما في العلم التفصيلي بعينه غاية الأمر أن هذا العلم ينحل حقيقة بالفحص لأنه إذا تفحص المكلف فان عثر على تكليف هو مؤدى طريق فقد علم تفصيلا بأن العثور عليه من المعلوم بالاجمال بالعلم الصغير الدائرة وان لم يعثر كذلك علم تفصيلا بان التكليف في ذلك المورد ليس من اطرافه فلا مجال للاحتياط فيه ، فعلى هذا انحلال العلم الاجمالي

« ان قلت » : نعم لكنه إذا لم يكن العلم بها مسبوقا بالعلم بالتكاليف « قلت » : إنما يضر السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثا وأما اذا لم يكن كذلك بل مما ينطبق عليه ما علم أولا فلا محالة قد انحل العلم الاجمالي الى التفصيلي والشك البدوي « ان قلت » : إنما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالاجمال ذلك إذا كان قضية قيام الطريق على تكليف موجباً لثبوته فعلا وأما بناء على أن قضية

الكبير الدائرة بالعلم الاجمالي الضيق الدائرة من الانحلال الحكمي ، وانحلال هذا العلم الاجمالي الضيق الدائرة بالعلم التفصيلي الحاصل بعد الفحص من الانحلال الحقيقي ، وعبارة المصنف (ره) لا تخلو من قصور فى افادة الانحلالين معاً ، وان كان قوله : الى علم تفصيلي ... الخ يصلح للاشارة الى الانحلال الثاني ، وقوله : كذلك علم ... الخ يصلح للاشارة الى الانحلال الأول لكن يشكل من جهة سوق الكلام الثاني بيانا للاول ، ولا يبعد أن يكون (علم اجمالا) من قلم الناسخ والأصل (علم تفصيلا) ويشهد به كلام في حاشيته على الرسائل فى المقام ، وقوله هنا : ان قلت وما بعده . . . الى اخر المطلب ، لكن التحقيق في كيفية الانحلال ما ذكرنا وقد تقدم مثله فى باب حجية الظواهر ﴿ قوله : نعم لكنه إذا ﴾ هذا اشكال على الانحلال بالعلم التفصيلي اللاحق لا العلم الاجمالي المقارن الذي ذكرناه ﴿ قوله : إنما يضر السبق ﴾ قد عرفت أن العلم التفصيلي اللاحق لا يوجب انحلال العلم الاجمالي السابق لا حقيقة ولا حكما مالم يرجع الى تعيين المعلوم بالاجمال فلا بد في اثبات انحلال العلم بالطرق من اثبات كونها متعرضة للمعلوم بالاجمال لا مجرد الحكاية عن ثبوت الواقع . إلا أن يقال : ان التكاليف الواقعية ليس لها ميز عند العالم بها اجمالا زائد على كونها تكاليف واقعية واذ لا ميز لها عنده يكون الانطباق قهريا ، ولذا لو علم باصابة الطريق الموصل الى مقدار المعلوم بالاجمال يرتفع العلم الاجمالي حقيقة كما ذكرنا فتأمل جيداً ﴿ قوله : إنما يوجب العلم بقيام ﴾ يعني ان ما ذكرت من انحلال العلم الاجمالي بالعلم

حجيته واعتباره شرعاً ليس إلاّ ترتيب ما للطريق المعتبر عقلا وهو تنجز ما أصابه والعذر عما أخطأ عنه فلا انحلال لما علم بالاجمال أولا كما لايخفى « قلت » : قضية الاعتبار شرعاً على اختلاف ألسنة أدلته وان كان ذلك على ماقوينا في البحث الا أن نهوض الحجة على ماينطبق عليه المعلوم بالاجمال في بعض الأطراف يكون عقلا بحكم الانحلال وصرف تنجزه الى ما اذا كان في ذاك الطرف والعذر عما اذا كان في سائر الأطراف مثلا إذا علم إجمالا بحرمة اناء زيد بين الاناءين وقامت البينة على ان هذا اناؤه فلا ينبغي الشك في أنه كما اذا علم أنه اناؤه في عدم لزوم الاجتناب الاعن خصوصه دون الآخر

التفصلي بمؤديات الطرق يتم لو كان مفاد جعل الطريق ثبوت مؤداه حقيقة كما هو مقتضى القول بالسببية فانه بقيام الطريق يعلم بثبوت التكليف تفصيلا أما بناء على الطريقية فـــلا علم بثبوت التكليف تفصيلا حتى يدعى الانحلال به فليس مورد الطريق الا مما يحتمل ثبوت التكليف فيه كغيره مما لم يقم على ثبوت التكليف فيه طريق ﴿ قوله : قلت قضية الاعتبار شرعا ﴾ حاصل الجواب : ان هذا وإن لم يكن من الانحلال الحقيقي لكنه بحكم الانحلال في عدم وجوب الاحتياط في غير مورده من الاطراف كما عرفت توضيحه فيما سبق ، بل عرفت أن هـــذا من قبيل جعل البدل وليس من الانحـــلال في شيء لاحقيقة ولا حكما إذ ليس فيه تعرض لمقام الاشتغال بل التعرض فيه لمقام الفراغ الذي هو وظيفة جعل البدل نظير قاعدة الفراغ عما علم الاشتغال به تفصيلا فان دليل القاعدة لايوجب انحلال العلم التفصيلي وإنما يجعل بدلا ظاهريا عما اشتغلت به الذمة . فلاحظ ﴿ قوله : مثلا اذا علم اجمالا بحرمة ﴾ لاريب فيما ذكر إلا أن في كون المقام منه محل الاشكال حيث أن الطرق والاصول ليس لسانها التعرض لنفس المعلوم بالاجمال وتعيينه في مؤدياتها وإنما مفادها مجرد ثبوت الواقع فكيف يصح القياس بالمثال المذكور . إلا أن يقال : ان الأحكام الواقعية المعلومة اجمالا لما لم يكن لها ميز في نظر العالم أصلا كان انطباقها

ولولا ذلك لما كان يجدي القول بان قضية اعتبار الامارات هو كون المؤديات أحكاماً شرعية فعلية ضرورة انها تكون كذلك بسبب حادث وهو كونها مؤديات الامارات الشرعية هذا إذا لم يعلم ثبوت التكاليف الواقعية في موارد الطرق المثبتة بمقدار المعلوم بالاجمال وإلا فالانحلال الى العلم بما في الموارد وانحصار اطرافه بموارد تلك الطرق بلا اشكال كما لايخفى ، وربما استدل بما قيل من استقلال العقل بالحضر في الأفعال غير الضرورية قبل الشرع ولا أقل من الوقف وعدم استقلاله لابه ولا بالاباحة ولم يثبت شرعاً اباحة ما اشتبه حرمته فان مادل على الاباحة معارض بما دل

على مؤديات الطرق قهريا فتأمل جيداً ﴿ قوله : ولولا ذلك لما كان ﴾ يعني لولا الذي ذكرنا من أن قيام الطرق والأصول على الواقع بمنزلة الانحلال لم ينفع القول بالسببية في حصول الانحلال الذي اعترف به المعترض وذلك لان قيام الطريق مثلا وان كان يوجب العلم التفصيلي بثبوت المؤدى الا أن مثل هذا العلم لاينحل به العلم الاجمالي لأنه علم بتكليف حادث حال قيام الطريق وليس علما بثبوت الحكم من اول الأمر ، وذلك لان السبب في ثبوت الحكم قيام الطريق وهو حادث متأخر عن زمان العلم الاجمالي الذي اعتمده الاخباريون في وجوب الاحتياط ﴿ قوله : وإلا فالانحلال الى العلم ﴾ يعني أن تكلف الجواب بما ذكرنا من كون قيام الطريق بحكم الانحلال الحقيقي إنما هو إذا احتمل خطأ جميع الطرق والاصول المثبتة للواقع أما مع العلم باصابتها بمقدار المعلوم بالاجمال فهذا العلم يوجب انحلال العلم الاجمالي حينئذ . هذا ولا يخفى انه اذا اراد العلم الحادث حال قيام الطريق فقد عرفت أنه لا يوجب الانحلال إلا اذا كان قائما على تعيين المعلوم بالاجمال الذي عرفت أن كونه كذلك محل اشكال ، وان اراد العلم المقارن فما ذكر في محله وقد عرفت تفصيل الحال في الحاشية على قوله : كذلك علم اجمالا . . . الخ . فلاحظ وتأمل والله سبحانه هو العالم ﴿ قوله : وربما استدل ﴾ يعني على الاحتياط ﴿ قوله : الضرورية ﴾ يعني التي يضطر المكلف الى ارتكابها ﴿ قوله : وعدم استقلاله ﴾

على وجوب التوقف او الاحتياط ، وفيه (أولا) أنه لاوجه للاستدلال بما هو محل الخلاف والاشكال والا لصح الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال على الاباحة (وثانيا) أنه تثبت الاباحة شرعاً لما عرفت من عدم صلاحية مادل على التوقف أو الاحتياط للمعارضة لما دل عليها (وثالثا) أنه لايستلزم القول بالوقف فى تلك المسألة للقول بالاحتياط فى هذه المسألة لاحتمال ان يقال معه بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان « وما قيل » من أن الاقدام على مالا تؤمن المفسدة فيه كالاقدام على ماتعلم فيه المفسدة « ممنوع » ولو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل فان المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالباً ضرورة ان المصالح والمفاسد التي هي مناطات الأحكام ليست براجعة الى المنافع والمضار بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر والمفسدة فيما فيه المنفعة واحتمال ان يكون فى المشتبه ضرر ضعيف غالباً لايعتنى به قطعاً — مع أن الضرر ليس دائماً مما يجب التحرز عنه عقلا

بيان للوقف وضمير به راجع الى الحظر ﴿ قوله : أولا انه لاوجه ﴾ يعني أن القول بان الأصل الحظر هو احد الاقوال في المسألة فلا وجه للاستدلال به وإلا لجاز لنا الاستدلال بالقول الآخر وهو القول بالاباحة ﴿ قوله : وثانيا انه ﴾ اعتراض على قول المستدل : ولم تثبت شرعا اباحة... الخ ﴿ قوله : وثالثا انه لايستلزم ﴾ يعني لو سلم عدم ثبوت الاباحة شرعا فليس لازم القول بالوقف هناك القول بالاحتياط فى هذه المسألة إذ من المعلوم أن النزاع فى تلك المسألة فى نفس حكم العقل وعدمه عند النظر الى نفس الشيء المشتمل على المصلحة الخالي عن امارة المفسدة مع قطع النظر عن العناوين الثانوية ، ومن الواضح أن توقف العقل عن الحكم بالاباحة والحظر بالنظر الى نفس الشيء لا يستلزم توقفه عن الحكم بالنظر الى العناوين الثانوية فيجوز أن يحكم بالبراءة فى المقام بالنظر الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، ولذا ذهب بعض القائلين بالوقف فى تلك المسألة الى القول بالبراءة الشرعية استنادا الى مادل عليها من الأدلة الشرعية وآخر الى البراءة العقلية الواقعية اعتماداً

بل يجب ارتكابه احياناً فيما كان المترتب عليه أهم في نظره مما في الاحتراز عن ضرره مع القطع به فضلا عن احتماله « بقي أمور مهمة » لا بأس بالاشارة اليها « الأول » أنه إنما تجري اصالة البراءة شرعاً وعقلافيما لم يكن هناك أصل موضوعي مطلقا ولو كان موافقاً لها فانه معه لا مجال لها اصلا لوروده عليها كما يأتي تحقيقه فلا تجري مثلا أصالة الاباحة فى حيوان شك في حليته مع الشك في قبوله التذكية فانه اذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبرة في التذكية فاصالة عدم التذكية تدرجها فيما لم يُذك

على قاعدة اللطف وانه لو كان فى الفعل مفسدة لوجب على الحكيم بيانها لطفا وثالث الى البراءة العقلية الظاهرية اعتماداً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فالقول بالوقف هناك لا يستلزم القول به هنا لأن النزاع هناك في حكم العقل بالنظر الى نفس الفعل وهنا في حكم العقل ولو بالنظر الى بعض العناوين الثانوية ﴿ قوله : بل يجب ارتكابه ﴾ لما عرفت من أن وجوب دفع الضرر إنما هو بمناط وجوب تحصيل الغرض فلا يجب دفعه الا اذا كان الغرض دفعه ﴿ قوله : كما يأتي تحقيقه ﴾ يأتي في مبحث الاستصحاب انشاء الله أن الأصول الموضوعية مهما جرت امتنع جريان الأصول الحكمية سواء أكانت موافقة لها عملا أم مخالفة لأن الأولى إما واردة على الثانية او حاكمة عليها والأصل المورود أو المحكوم لايجري مع جريان الأصل الوارد او الحاكم ﴿ قوله : مع الشك فى قبوله التذكية ﴾ اعلم ان الشك في ذكاة الحيوان وعدمه (تارة) يكون من الشبهة الموضوعية كما لوشك فى كون الحيوان مات حتف انفه او بقطع اوداجه (واخرى) من الشبهة الحكمية كما لو شك في قابلية الحيوان للتذكية وعدمها او احرزت القابلية وشك في اشتراط عدالة الذابح او اسلامه او ذكوريته مع فقد الذابح لبعضها والشك على النحو الثاني إنما يكون بناء على انها معنى شرعي لايخلو من اجمال واهمال ، أما بناء على أنها مفهوم

عرفي محصل عند اهل العرف وأنها الذبح — كما في القاموس — فلا مجال للشك فيها الا على نحو الشبهة الموضوعية ، وحيث أن كلام القاموس مبني على المسامحة كما يظهر من موارد استعمالها مثل قوله (ع) — في حديث السمك — : ذكاه الله تعالى لبني اسرائيل ، وكل يابس ذكي ، و ذكاة الأرض يبسها ، **وذكاة الجنين** ذكاة امه،واخذ الجراد ذكاته ، و ذكاة السمك اخراجه حيا من الماء،**وذكاة الابل** نحرها ، وفي حسن حريز : اللبن واللبا والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء يفصل من الشاة والدابة فهوذكي ، ونحوها كثير مما ورد فيما لاتحله الحياة من الميتة ، وغير ذلك من الموارد الكثيرة الدالة على ان الذكاة ليست هي الذبح ، وانها أثر يحصل بالذبح تارة وبغيره أخرى يكشف عن وجوده الشارع الأقدس يرجع فيه اليه ، فمع الشك فيه للشبهة الموضوعية او الحكمية يرجع الى أصالة عدمه ويترتب عليها الحرمة والنجاسة ، ولا مجال للرجوع الى أصالة البراءة والطهارة لأن اصالة عدم التذكية اصل موضوعي لها فيقدم عليهما بلا فرق في ذلك بين كون الشك فيها للشك في القابلية أو في غيرها من الشرائط للشبهة الموضوعية أو الحكمية . ثم إن المصنف (ره) حيث استبعد ما ذكره في القاموس التزم بأن التذكية عبارة عن الذبح الخاص الجامع للشرائط المعتبرة مثل اسلام الذابح ونحوه ومنها قابلية المحل ، فجعل التذكية من قبيل الصلاة التي هي عبارة عن أفعال خاصة بشرائطها لا الأثر الحاصل من الأفعال كما ذكرنا ، وهذا المعنى وان كان اقرب مما ذكره في القاموس لكنه خلاف المتبادر منها أيضا ، كما يظهر من ملاحظة موارد استعمالها التي اشرنا اليها ، وعليه فلو شك فيها للشبهة الموضوعية جرى أصالة عدمها(١) وللشبهة الحكمية من جهة الشك في شرطية شيء لها لم تجر اصالة عدمها لاجمال المفهوم الموجب لليقين بعدمه على بعض التقادير واليقين بثبوته على

---

(١) هذا لو لم نقل بطهارة اللحم حال حياة الحيوان وإلا كان الاصل بقاؤها الى مابعد الموت ، إلا ان يحكم عليه اصالة عدم الذبح أو النحر الذي هو موضوع النجاسة. منه مد ظله

وهو حرام اجماعا كما اذا مات حتف أنفه فلا حاجة الى إثبات أن الميتة تعم غير المذكى شرعاً

التقدير الآخر ، مثلا اذا شككنا فى اعتبار عدالة الذابح في التذكية فذبح الحيوان غير العادل فالتذكية بمعنى ما يعتبر فيه العدالة معلومة العدم وبمعنى ما لا يعتبر فيه العدالة معلومة الثبوت فليس الشك في البقاء وعدمه الذي هو قوام الاستصحاب بل الشك في الحقيقة في الاعتبار وعدمه ، ومثل المقام استصحاب بقاء النهار بعد سقوط القرص لاثبات كونه مما ينتهي بذهاب الحمرة المشرقية ؛ وان كان من جهة الشك فى القابلية فاستصحاب عدم القابلية وان لم يكن جاريا لأن القابلية من الصفات الاعتبارية التي يكون ثبوتها للماهية ازلياً ليس مسبوقا بالعدم فلا مجال لاستصحاب عدمها ، لكن يجري أصالة عدم التذكية بمعنى عدم الذبح فى المحل القابل ، كما لو نذر أن يغتسل بكر فاغتسل بماء ليس له حالة سابقة فأصالة عدم الكرية وان لم يكن جاريا لكن اصالة عدم الغسل بالكر لا مانع منها ، فتلخص : أنه على رأي القاموس لا مجال لاصالة عدم التذكية الا مع الشك فيها للشبهة الموضوعية ؛ وعلى رأي المصنف — رحمه الله — تجري فى ذلك للشك في القابلية ، وعلى ما قلناه تجري فى ذلك كله وللشك فى شرطية شيء لها ، كما ظهر أن تتبع موارد الاستعمال يشهد بوهن ما ذكره فى القاموس معنى للتذكية كوهن ما ذكره المصنف (ره) . فلاحظ وتأمل ﴿ قوله : وهو حرام اجماعا ﴾ أشار بذلك الى دفع إشكال في المقام وهو أن النجاسة والحرمة معلقتان على الميتة فاثباتها يتوقف على اثبات كون اللحم ميتة وهو لا يثبت باصالة عدم التذكية واذا لم يثبت لا مجال لاجرائها لعدم الأثر الشرعي ، فالمرجع حينئذ اصالة الحل والطهارة ، وحاصل الدفع : أن الحرمة والنجاسة كما يثبتان للميتة يثبتان ايضاً لما ليس بمذكى بالاجماع فيكون لهما موضوعان الميتة وما ليس مذكى واصالة عدم التذكية وان لم تثبت الاول لكنها تثبت الثاني فيترتب على جريانها الحرمة والنجاسة ﴿ قوله : فلا حاجة الى اثبات ان ﴾

ضرورة كفاية كونه مثله حكما وذلك بأن التذكية انما هي عبارة عن فري الأوداج الأربعة مع سائر شرائطها عن خصوصية في الحيوان التي بها يؤثر فيه الطهارة وحدها أو مع الحلية ومع الشك فى تلك الخصوصية فالأصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفري بساير شرايطها كما لا يخفى . نعم لو علم بقبوله التذكية وشك في الحليـــة فاصالة

اشارة الى ما أجاب به شيخنا الاعظم « قده » عن الاشكال المذكور ، وحاصله : أن أصالة عدم التذكية انما لا تصلح لاثبات عنوان الميتة لو كان العنوان المذكور عنواناً وجوديا مثل الميت حتف أنفه أما لو كان عدمياً وهوما ليس بمذكى كان اصالة عدم التذكية صالحاً لاثباته ، وليس مراده أن الميتة بحسب المفهوم العرفي بمعنى غير المذكى بل مراده أنها فى لسان الشارع حين أخذت موضوعا للحرمة والنجاسة اريد بها ما ليس بمذكى ، والباعث له على ذلك مع التفاته — قدس سره — الى ما ذكر المصنف — رحمه الله — من أن الحرمة والنجاسة ثابتتان لغـــير المذكى فى الكتاب والسنة ، ما يظهر من الفقهاء من كون موضوع النجاسة هو الميتة لا غير تبعاً لما يظهر من النصوص المقـــابلة للمذكى بالميتة ، ففي رواية سماعـة : اذا رميت وسميت فانتفع بجلده وأما الميتة فلا ، وما فى رواية علي بن أبي حمـزة : منه ما يكون ذكياً ومنه ما يكون ميتة : وما في رواية الصيقل : إني أعمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة . . . الى أن قال : فصرت أعملهـــا من جلود الحمر الوحشية الذكية ، ورواية أبي بصير في اليـــات الضان تقطع وهي أحياء أنها ميتة ، وغيرها فان الجميع ظاهر في كون الميتة غير المذكى ، والأمر سهل بعد عدم وضوح الثمرة العملية ﴿ قوله : ضرورة كفاية ﴾ تعليل لعـدم الحاجة ﴿ قوله : هي عبارة عن فري ﴾ قد عرفت ما فيه ﴿ قوله : عن خصوصية ﴾ وهي المـــلازمة للقابلية ﴿ قوله : الطهارة وحدهـا ﴾ كما فى غير مأكول اللحم القابل للتذكية كالأرانب والثعالب ونحوها ﴿ قوله : أو مع الحلية ﴾ كما في مأكول اللحم ﴿ قوله : لو علم بقبوله ﴾ كالأرانب مثلا التي علم

الاباحة فيه محكمة فانه حينئذ انما يشك فى ان هذا الحيوان المذكى حلال أو حرام ولا أصل فيه الا أصالة الاباحة كسائر ما شك فى انه من الحلال أو الحرام . هذا اذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية كما اذا شك مثلا فى أن الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها أم لا ؟ فاصالة قبوله لها معه محكمة ومعهـــا لا مجال لأصالة عدم تحققها فهو قبل الجلل كان يطهر ويحل بالفري بسائر شرائطها فالأصل انه كذلك بعده ، ومما ذكرنا ظهر الحال فيما اشتبهت حليته وحرمتـه بالشبهة الموضوعية من الحيوان وان اصالة عدم التذكية

بقبولها للتذكية وطهارتها بها فشك في أنها حلال اللحم أو حرامه فانه لا مانع حينئذ من أصالة الحل لعدم الاصل الموضوعي الحاكم عليها ﴿ قوله : ولا أصل فيه الا ﴾ يمكن الرجوع الى استصحاب الحرمـــة الثابت قبل ان يشعر أو يؤبر فلاحظ ، ﴿ قوله : كما اذا شك ﴾ مثال للمنفي ﴿ قوله : ومعها لا مجال لاصـالة ﴾ يعني مع اصالة بقاء القابلية الثابتة قبل الجلل لا مجال لجريان اصالة عدم التذكية لأن التذكية اذا كانت عبارة عن فري الأوداج في المحل القـابل ، فباستصحاب القابلية يثبت كون الفري فى المحل القابل الذي هو عين التذكية والأصل فى المقام نظير إجراء أصالة الطهارة لاثبات كون الصلاة حال الطهارة ومثل كل أصل جرى لاثبات قيد الموضوع او جزئه وليس هو من الأصل المثبت كما يأتي انشاء الله تعالى بيان ذلك في مبحث الاستصحاب . نعم بناء على أن التـذكية نفس الأثر المترتب على الذبح فاستصحاب القابلية لا ينفع فى إثبات فعلية التذكية الا بناء على الأصل المثبت ، فيتعين الرجوع في اثباتها فى المثـال المذكور الى الاستصحاب التعليقي فيقال : كان هذا الحيوان قبل الجلل اذا ذبح بالشروط المخصوصة يصير ذكياً وهو باق على ما هو عليه ﴿ قوله : فهو قبل الجلل ﴾ هذا لا يناسب ما ذكره اذ ليس هو من استصحاب القابلية بل استصحاب حكمي تعليقي لا موضوع التنجيزي . فتأمل

محكمة فيما شك فيها لاجل الشك في تحقق ما اعتبر فى التذكية شرعاً كما أن أصالة قبول التذكية محكمة اذا شك فى طروء ما يمنع عنه فيحكم بها فيما أحرز الفري بسائر شرائطها عداه كما لا يخفى فتأمل جيداً (الثاني) انه لا شبهة فى حسن الاحتياط شرعا وعقلا فى الشبهة الوجوبية أوالتحريمية في العبادات وغيرها كما لاينبغي الارتياب فى استحقاق الثواب فيما اذا احتاط وأتى أوترك بداعي احتمال الامر أو النهي ، وربما يشكل فى جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الامر بين الوجوب وغير الاستحباب من جهة أن العبادة لا بد فيها من نية القربة المتوقفة على العلم بامر الشارع تفصيلا أواجمالا وحسن الاحتياط عقلا لا يكاد يجدي في رفع الاشكال ولو قيل بكونه موجباً لتعلق الامر به شرعاً بداهة توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه فكيف يعقل أن يكون من مبادىء ثبوته ؟ وانقدح بذلك أنه لا يكاد يجدي فى رفعه ايضاً القول بتعلق الامر به

﴿ قوله : محكمة ﴾ كما عرفت فى صدر المبحث كما عرفت ايضاً أنه بناء على ما ذكر فى معنى التذكية لا تجري اصالة عدم التذكية إذا شك في شرطية شيء لها ﴿ قوله : اذا شك فى طروء ﴾ يعني بنحو تكون الشبهة موضوعية ﴿ قوله : في جريان الاحتياط ﴾ يعني في امكان الاحتياط فيها ولازم الاشكال المذكور عدم امكانه في العبادات ﴿ قوله : وغير الاستحباب ﴾ أما لو دار الأمر بين الوجوب والاستحباب فلا مجال للاشكال للعلم بالأمر المصحح لنية القربة . نعم يشكل من جهة الوجه وهو اشكال آخر . فتأمل ﴿ قوله : من جهة ان العبادة ﴾ بيان لوجه الاشكال ، وحاصله : أن الاحتياط عبارة عن الاتيان بمحتمل الواقع ، وهذا لا يمكن فى العبادة لأن قوام العبادة نية القربة وهي متوقفة على الأمر فمع الشك فى الأمر تتعذر نية القربة ، وحينئذ لا يمكن الاتيان بمحتمل العبادة لأن المأتي به بلا نية القربة يعلم بانه ليس هو العبادة ﴿ قوله : وحسن الاحتياط ﴾ هذا أحد وجوه دفع الاشكال ، وحاصله : أن حسن الاحتياط عقلا لما كان

من جهة ترتب الثواب عليه ضرورة أنه فرع إمكانه فكيف يكون من مبادىء جريانه ؟ هذا

موجباً لمطلوبيته شرعا بناء على الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع فى المقام أمكنت نية القربة للعلم بأمر الشارع تفصيلا ولو بتوسط حسن الاحتياط عقلا . وحاصل ايراد المصنف — رحمه الله — عليه : أن حسن الاحتياط عقلا من قبيل العارض عليه والعارض متأخر رتبة عن المعروض فيمتنع أن يكون من علل وجوده لانه دور

﴿ قوله : من جهة ترتب الثواب ﴾ هذا وجه آخر لدفع الاشكال (وتوضيحه) أن ترتب الثواب على الاحتياط يتوقف على كونه طاعة وهو يتوقف على تعلق الأمر به فيكشف ترتب الثواب عن تعلق الأمر كشف المعلول عن علته ، فيتأتى حينئذ الاتيان بالفعل بنية القربة . وحاصل اشكال المصنف — رحمه الله — عليه : أن ثبوت الأمر يتوقف على إمكان الاحتياط فيمتنع أن يتوقف عليه إمكان الاحتياط لانه دور . وقد يدفع بكلا تقريريه بانه دور معي فان إمكان الاحتياط وإن كان موقوفا على الأمر به إلا أن الأمر به موقوف على امكانه ولو بواسطة الامر . وفيه أن داعوية الامر بالاحتياط متأخرة رتبة عن الامر به فيمتنع أن تكون ماخوذة في موضوعه « وان شئت قلت » : تطبيق مفهوم الاحتياط على فعل العبادة المشكوكة يتوقف على تعلق الامر بها اذ لولا الامر لا مجال لتطبيق الاحتياط عليها ، وحينئذ يمتنع أن يكون المصحح للتطبيق المذكور هو الامر بالاحتياط لانه متأخر رتبة عن التطبيق ، فلا يكون مصححاً له . وكأن المستشكل حسب أن المراد بالامكان ما هو مفاد كان التامة ، فامكنه أن يقول : لا دليل على وجوب كون المأمور به ممكناً فى رتبة سابقة على الأمر بل يجوز أن يكون الامر من مقدمات إمكانه ، ولذا صح أن يكون الأمر من مقدمات وجود المأمور به . وفيه أن المراد بالامكان فى المقام ما هو مفاد كان الناقصة — أعني تطبيق الاحتياط على فعل العبادة المشكوكة المطلوبية — إذ قد عرفت أن هذا التطبيق يتوقف على الامر في رتبة سابقة عليه ، ولا يكفي فيه الامر بالاحتياط ، لأن

مع أن حسن الاحتياط لايكون بكاشف عن تعلق الامر به بنحو اللم ولا ترتب الثواب عليه بكاشف عنه بنحو الان، بل يكون حاله في ذلك حال الاطاعة فانه نحو من الانقياد والطاعة، وما قيل فى دفعه من كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة فيه — مضافا الى عدم مساعدة دليل حينئذ على حسنه بهذا المعنى فيها بداهة انه ليس باحتياط حقيقة بل هو أمر لو دل عليه دليل كان مطلوبا مولويا نفسيا عباديا والعقل لا يستقل الا بحسن الاحتياط والنقل لايكاد يرشد الا اليه (نعم) لو كان هناك دليل على الترغيب فى الاحتياط فى خصوص العبادة لما كان محيص عن دلالته اقتضاء على ان المراد به ذاك المعنى بناء على عدم امكانه فيها بمعناه حقيقة كما لا يخفى

الامر بمفهوم الاحتياط لا يصحح تطبيقه على المورد . ومن ذلك يظهر الاشكال فى قوله : إلا أن الأمر به موقوف على امكانه ولو بواسطة الأمر ، ضرورة أن الأمر بمفهوم لا يصحح تطبيقه ولا يمكن أن يكون دخيلا فيه لانه من قبيل الحكم والحكم لا يكون علة لوجود موضوعه . فتأمل جيداً ﴿ قوله : مع أن حسن ﴾ هذا إشكال آخر على ما ذكر في دفع الاشكال ، (وتوضيحه) : أن حسن الاحتياط عقلا وترتب الثواب عليه لا يكون كاشفاً عن الامر به ، بل يمكن أن يكون من قبيل حسن الاطاعة الحقيقية وترتب الثواب عليها فانها لا يكشفان عن الأمر بالاطاعة شرعا لما عرفت من أن الامر بها ارشادي لاغير فلاحظ ﴿ قوله : فانه نحو من ﴾ الضمير راجع الى الاحتياط وحينئذ يكون ترتب الثواب على الاحتياط ذاتيا بلا توسط امر به ﴿ قوله : فى دفعه ﴾ أي فى دفع الاشكال في جريان الاحتياط فى العبادة ﴿ قوله : هو مجرد الفعل ﴾ وحينئذ لامجال للشك في جريانه ﴿ قوله : أنه ليس باحتياط ﴾ اذ هو ليس اتيانا بمحتمل الواقع حتى يكون احتياطا حقيقة ﴿ قوله : مولويا نفسيا ﴾ يعني لا إرشاديا لأنه ليس موضوعا لحكم العقل حتى يكون الامر الشرعي ارشادا اليه ﴿ قوله : نعم لو كان هناك ﴾

أنه التزام بالاشكال وعدم جريانه فيها وهو كما ترى (قلت) : لايخفى أن منشأ الاشكال هو تخيل كون القربة المعتبرة في العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فيها مما يتعلق بها الأمر المتعلق بهافيشكل جريانه حينئذ لعدم التمكن من قصد القربة المعتبر فيها وقد عرفت انه فاسد (١) وإنما اعتبرقصد القربة فيها عقلا لأجل أن الغرض منها لايكاديحصل بدونه وعليه كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الامكان ضرورة التمكن من الاتيان بما احتمل وجوبه بتمامه وكماله غاية الأمر انه

استدراك على قوله عدم مساعدة دليل . . . الخ ﴿ قوله : انه التزام بالاشكال ﴾ هذا هو اصل الاعتراض فهو مبتدأ خبره قوله : (فيه مضافا) ﴿ قوله : انه فاسد ﴾ لما تقدم فى مبحث الامر من البرهان على امتناع اخذ القربة فى موضوع الامر وان ليس موضوعه الا ذات العبادة ﴿ قوله : ضرورة التمكن ﴾ اقول : التمكن المذكور وان كان تمكنا من الاحتياط إلا أن مثل هذا الاحتياط

---

(١) هذا مع انه لو اغمض عن فساده لما كان في الاحتياط في العبادات اشكال غير الاشكال فيها فكما يلتزم فى دفعه بتعدد الامر فيها ليتعلق احدهما بنفس العمل والآخر باتيانه بداعي امره كذلك فيما احتمل وجوبه منها كان على هذا احتمال امرين كذلك أي أحدهما كان متعلقا بنفسه والآخر باتيانه بداعي ذاك الامر فيتمكن من الاحتياط فيها باتيان ما احتمل وجوبه بداعي رجاء امره واحتماله فيقع عبادة واطاعة لو كان واجبا وانقياداً لو لم يكن كذلك. نعم كان بين الاحتياط ههنا وفي التوصليات فرق وهو ان المأتي به فيهاقطعا كان موافقا لما احتمل وجوبه مطلقا بخلافه ههنا فانه لايوافق الا على تقدير وجوبه واقعاً لما عرفت من عدم كونه عبادة الا على هذا التقدير، ولكنه ليس بفارق لكونه عبادة على تقدير الحاجة اليه وكونه واجبا (ودعوى) عدم كفاية الاتيان برجاء الامر في صيرورته عبادة اصلا ولو على هذا التقدير (مجازفة) ضرورة استقلال العقل بكونه امتثالا لامره على نحو العبادة لو كان وهو الحاكم في باب الاطاعة والعصيان فتأمل جيداً .

منه قدس سره

لابد أن يؤتى به على نحو لو كان مامورا به لكان مقربا بان يؤتى به بداعي احتمال الأمر او احتمال كونه محبوبا له تعالى فيقع حينئذ على تقدير الأمر به امتثالا لامره تعالى وعلى تقدير عدمه انقيادا لجنابه تبارك وتعالى ويستحق الثواب على كل حال إما على الطاعة أو الانقياد وقد انقدح بذلك انه لاحاجة في جريانه فى العبادات الى تعلق أمر بها بل لو فرض تعلقه بها

مما لايستقل العقل بحسنه ولا يرشد النقل اليه كما تقدم الاشكال به منه (ره) على الوجه الثالث من وجوه الدفع . هذا مضافا الى أن نية القربة وان كانت خارجة عن موضوع الامر إلا أنه لما لم يكن للموضوع اطلاق يشمل حال عدمها كما تقدم توضيحه سابقا فلا ينطبق عنوان الاحتياط على فعله مطلقا بل يختص بالفعل الصادر عن نية القربة فيرجع الاشكال . فالاولى في دفعه (اما) بالالتزام بان القربة المعتبرة فى العبادة يراد بها الجامع بين الفعل عن الأمر المعلوم والفعل برجاء الأمر ولاتختص بخصوص الأول غاية الامر اختصاص الأول بصورة العلم بالامر واختصاص الثاني بصورة الشك فيه إذ على هذا لامجال لدعوى عدم التمكن من نية القربة مع الشك فى الامر كما ذكر المستشكل للتمكن منها بالتمكن من الفرد الآخر لها (واما) من الالتزام بان الفعل فى حال الشك فى الامر يصدر عن نفس الامر كما يصدر عنه في حال العلم غاية الأمر أن تأثير الامر في وجود الفعل ، تارة يكون بتوسط العلم به ، واخرى يكون بتوسط احتماله فالعلم والاحتمال دخيلان في تاثير الامر فى وجود الفعل فنية القربة الممكنة فى حال العلم بعينها ممكنة فى حال الشك بلا فرق بينهما اصلا ، ومنه يظهر أنه لايتوقف اندفاع الاشكال على كون نيـــة القربة خارجة عن موضوع الامر لتأتي الوجهين ولوقيل بدخولها فيه . فلاحظ ﴿ قوله : لابد ان يؤتى به على ﴾ لاملزم بذلك إلا ما أشرنا اليه في صدر الحاشية السابقة من عدم اطلاق متعلق الامر بنحو يشمل صورة عدم الداعي . هذا لو كان الاحتياط عبارة عن مجرد فعل مشكوك المطلوبية ، وان كان عبارة عن فعله بداعي موافقة

لما كان من الاحتياط بشيء بل كسائر ماعلم وجوبه أواستحبابه منها كما لايخفى، فظهر أنه لو قيل بدلالة اخبار : (من بلغه ثواب) على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب ولو بخبر ضعيف لما كان يجدي في جريانه فى خصوص مادل على وجوبه او استحبابه خبر ضعيف بل كان — عليه — مستحباً كسائر مادل الدليل على استحبابه

الأمر على تقدير ثبوته فالملزم به أنه لولاه لا يكون الفعل احتياطا . فتأمل جيداً ﴿ قوله : لما كان من الاحتياط ﴾ لأن قوام الاحتياط كون الفعل برجاء موافقة الأمر الواقعي الموجب لتردده بين كونه طاعة وانقياداً وفعل مشكوك المطلوبية لموافقة الأمر المتعلق به بعنوان كونه مشكوك المطلوبية ليس إلاطاعة جزمية . ثم إن إشكال تعلق الأمر الاستحبابي بالفعل المشكوك المطلوبية من جهة لزوم اجتماع الحكمين للفعل الواحد لامجال لدفعه ببعض ما تقدم فى إشكال الجمع بين الاحكام الواقعية والظاهرية من كون الحكم الظاهري عذريا صرفا اوطريقيا لعدم كون الأمر الاستحبابي كذلك ، فلا بد من دفعه بغير ذلك مما تقدمت الاشارة اليه من عدم التنافي مع اختلاف الرتبة أوغير ذلك إن تم والا اشكل تعلق الامر بالفعل المشكوك المطلوبية بما هو كذلك . فلاحظ وتأمل ﴿ قوله : لما كان يجدي فى جريانه ﴾ هذا وجه آخر لدفع إشكال جريان الاحتياط فى العبادة ، وتوضيحه أن الشك في المطلوبية الواقعية وإن كان مانعا عن التمكن من قصد التقرب بها بالنظر الى الامر الواقعي إلا أن الاخبار الكثيرة الدالة على ترتب الثواب على العمل الذي دل على وجوبه او استحبابه خبر ضعيف تدل على استحباب العمل المذكور فيمكن التقرب بلحاظ هذا الاستحباب المدلول عليه بهذه الاخبار ، وحاصل الاشكال عليه ، ماعرفت من أن موافقة هذا الأمر الاستحبابي لما كان طاعة جزمية لم تكن من الاحتياط فى شيء إذ قوامه كون الفعل بقصد موافقة الامر الواقعي الثابت فى رتبة سابقة على عنوان الاحتياط الموجب لتردد الفعل بين

(لايقال) : هذا لو قيل بدلالتها على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه، وأما لو دل على استحبابه لابهذا العنوان بل بعنوان انه محتمل الثواب لكانت دالة على استحباب الاتيان به بعنوان الاحتياط كأوامر الأحتياط لو قيل بانها للطلب المولوي لا الارشادي (فانه يقال) : إن الأمر بعنوان الاحتياط — ولو كان مولويا — لكان توصليا مع أنه لو كان عباديا لما كان مصححاً للاحتياط ومجدياً في جريانه في العبادات كما أشرنا اليه آنفاً . ثم إنه لايبعد دلالة بعض تلك الاخبار على

كونه طاعة وانقيادا بحتا فلاحظ ﴿ قوله : لايقال هذا لو قيل بدلالتها ﴾ هذا القائل تخيل أن وجه عدم ارتفاع الاشكال بالاستحباب المستفاد من اخبار من بلغه ... الخ كون الاستحباب المذكور ناشئا عن مصلحة فى نفس عنوان بلوغ الثواب على العمل ولا ربط له بالواقع فيكون استحبابا مستقلا فى قبال الواقع : أما لو كان أمرا بما هو محتمل الواقع من حيث كونه كذلك كان كاستحباب الاحتياط بناء على كونه شرعياً كافياً فى امكان التقرب بالعبادة المشكوكة ﴿ قوله : فانه يقال إن الأمر ﴾ حاصل الاشكال عليه امران (الأول) أن اوامر الاحتياط لو كانت مولويةلا ارشادية فهي توصليـــة لاعبادية، فيكفي فى سقوطها مجرد موافقتها ولا يتوقف سقوطها على داعويتها كما هو شأن الاوامر العبادية ، وحينئذ فلا ملزم بنية التقرب لها (والثاني) ماتقدم من لزوم الدور وغيره . هذا ولا يخفى أن مفهوم الاحتياط تارة يكون منتزعا عن مجرد فعـل مشكوك المطلوبية ، وأخرى يكون منتزعا عن الفعل المذكور بعنوان كونه عن دعوة امره الواقعي المحتمل ، فعلى الأول يكون الأمر به مولويا عباديا تارة وتوصليا اخرى ، وعلى الثاني لا يكون الامر به إلا إرشاديا لعين البرهان المتقدم على كون اوامر الاطاعة ارشادية فـلا يتضح الوجه لما ذكره المصنف (ره) من لزوم كون امر الاحتياط مولويا توصليا، مضافا إلى أن كونه توصليا لايمنع من صحة مقربيته فيصحح جريان الاحتياط فى العبادة . فتأمل جيداً ﴿ قوله : لايبعد دلالة بعض ﴾ اعـلم أن الاخبار المشار

اليها تحتمل بدواً أحد معان ثلاثة (الأول) حجية الخبر الضعيف الدال على استحباب الفعل أووجوبه وترتب الثواب عليه فيكون مفادها حكما اصوليا لافرعيا (الثاني) استحباب الفعل الذي بلغ المكلف عليه الثواب فيكون الفعل بسبب طروءعنوان بلوغ الثواب عليه مستحبا شرعياً كسائر المستحبات الشرعية (الثالث) ترتب الثواب على الانقياد الحاصل من الفعل برجاء كونه مطلوبا شرعاً. وظاهر فتوى المشهور بالاستحباب بمجرد ورود الخبر الضعيف الدال على وجوب الفعل أواستحبابه هو الاول حتى اشتهر تعليل ذلك بالتسامح فى أدلة السنن إذ لولا استفادتهم من الاخبار المذكورة ذلك لم يكن وجه لافتاء العامي بالاستحباب بمجرد عثور المجتهد على الخبر وعدم عثور العامي عليه ، بل اللازم على تقدير استفادتهم منها الثاني الفتوى باستحباب الفعل الذي بلغ المكلف عليه الثواب ولا يكون مستحبا فى حق العامي إلا إذا عثر على الخبر الدال على ترتب الثواب عليه ، إلا أن يكونوا قد فهموا من البلوغ الطريقية المحضة الى نفس الوجود الواقعي بحيث تدل على استحباب الفعل الذي يوجد خبر يدل على ترتب الثواب عليه وان لم يبلغ المكلف، والمصنف (ره) استظهر الثاني من صحيحة هشام بتقريب : أن ترتب الثواب على العمل المترتب على بلوغ الثواب عليه (تارة) يكون بعنوان كونه رجاء موافقة الواقع ، وعليه فلا طريق الى استكشاف الامر المولوي الموجب لاستحبابه لعدم المقتضي له مع صلاحية العنوان المذكور لترتب الثواب ولو لم يكن أمر حيث أنه إطاعة حكمية موجبة بذاتها لترتب الثواب عليها كالاطاعة الحقيقية (واخرى) يكون على نفس العمل بلا أخذ العنوان المذكور جهة تقييدية بل أخذه جهة تعليلية ، وعليه فلا بد من استكشاف الامر المولوي لعدم صلاحية نفس العمل لترتب الثواب عليه إلا بتوسط انطباق عنوان الاطاعة اللازم لوجود الأمر ؛ وظاهر الصحيحة هو الثاني، وظاهر غيرها وان كان الاول إلا أنه لامنافاة بينهما فيؤخذ بظاهر كل منهما (هذا) ولكن لايخفى أن المناط فى استكشاف الامر المولوي فى مثل : من سرح لحيته فله كذا ، ليس هو ترتب الثواب على العمل مطلقاً

استحباب ما بلغ عليه الثواب فان صحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن ابي عبدالله ـ عليه السلام ـ قال : (من بلغه عن النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ لم يقله) ظاهرة في ان الاجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه أنه ذو ثواب وكون العمل متفرعاً على البلوغ وكونه الداعي الى العمل غير موجب لان يكون الثواب إنما يكون مترتبا عليه فيما إذا أتى برجاء أنه مأمور به وبعنوان الاحتياط

لأن الثواب بعد ما كان لايختص بالاطاعة ويكون على الانقياد فلا ملازمة بينه وبين الاطاعة اللازمة للأمر الا في ظرف القطع بعدم انطباق عنوان الانقياد ، وهذا القطع غير حاصل في المقام فمع احتمال كون الثواب من جهة الانقياد لامجال للاستكشاف المذكور ، مضافاً إلى أن ظاهر الصحيحة كون موضوع الثواب هو العمل المتفرع على البلوغ لمكان الفاء ، وهذا العمل هو منشأ انتزاع عنوان الانقياد الذي قد عرفت أنه كالاطاعة يمتنع أن يتعلق به الامر المولوي ولاموجب لرفع اليد عن هذا الظهور وجعل الثواب مترتباً على نفس العمل بلاملاحظة حيثية ترتبه على البلوغ ، لاأقل من كون الصحيحة من قبيل المقرون بما يصلح للقرينية المانع عن انعقاد ظهوره الموجب لاجراء حكم الاجمال عليه فيرجع الى غيره مما هو ظاهر في المعنى الاخير ، ولو فرض عدم حجيته في نفسه فالمرجع اصالة عدم الاستحباب ، مع أن الحكم بالاستحباب يحتاج الى تكلف دفع اشكال الجمع بينه وبين الحكم الواقعي الذي عرفت الاشارة اليه قريباً . وأما المعنى الاول فهو ساقط قطعاً لعدم اشعار في النصوص به فضلا عن ظهورها فيه ، بل لعل صراحة النصوص بترتب الثواب على العمل ولو في صورة مخالفة الخبر للواقع شاهد بخلافه لان الامر الطريقي لايصلح لترتب الثواب في صورة الخطأ ، بل يكون حينئذ على الانقياد فتأمل ، فالمتعين من بين المعاني هو الاخير والله سبحانه اعلم ﴿ قوله : غير موجب لأن يكون ﴾ يعني لا يوجب ان يكون الترتب على البلوغ ملحوظا قيدا في موضوع

بداهة أن الداعي الى العمل لا يوجب له وجهاً وعنواناً يؤتى به بذاك الوجه والعنوان واتيان العمل بداعي طلب قول (النبي) كما قيد به في بعض الأخبار وإن كان انقياداً إلا أن الثواب في الصحيحة إنما رتب على نفس العمل ولا موجب لتقييدها به لعدم المنافات بينهما بل لو أتى به كذلك أو التماساً للثواب الموعود كما قيد به في بعضها الآخر لأوتى الاجر والثواب على نفس العمل لا بما هو احتياط وانقياد فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً وإطاعة فيكون وزانه وزان : من سرح لحيته ؛ أو من صلى أو صام فله كذا ، ولعله لذلك أفتى المشهور بالاستحباب فافهم وتأمل (الثالث)

الثواب ﴿ قوله : في بعض الاخبار ﴾ هو رواية محمد بن مروان عن ابي عبد الله (ع) قال : من بلغه عن النبي (ص) شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي « ص » كان له ذلك الثواب وان كان النبي « ص » لم يقله ﴿ قوله : ولا موجب لتقييدها ﴾ قد عرفت أنه لو لم يكن موجب للتقييد فلا موجب للاطلاق المؤدى الى استظهار الاستحباب ﴿ قوله : كذلك ﴾ يعني طلب قول النبي — صلى الله عليه وآله — ﴿ قوله : في بعضها الآخر ﴾ وهو رواية محمد ابن مروان عن ابي جعفر — عليه السلام — : من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه ﴿ قوله : لاوتى الأجر والثواب ﴾ هذا غير ظاهر إذ لو فرض دلالة هذه النصوص على استحباب الفعل كما ذكر المصنف — رحمه الله — كان ترتب الثواب على العمل منوطاً بقصد استحبابه المستفاد منها أما لو لم يقصد الأمر الواقعي المحتمل فالثواب المترتب لا بد أن يكون على الانقياد لا غير لان ترتب الثواب تابع لقصد الفاعل عقلا فان قصد أمراً معيناً ترتب الثواب المترتب على ذلك الامر ولا يترتب ثواب غيره إلا تفضلا فثواب الاطاعة لا يترتب على الانقياد ولا العكس بل المترتب ثواب نفسه عليه ﴿ قوله : فيكون وزانه وزان ﴾ قد عرفت الفرق بينهما ﴿ قوله : ولعله لذلك أفتى ﴾ قد عرفت أن فتوى المشهور إنما تتم بناء على استفادة حجية الخبر

أنه لا يخفى ان النهي عن شيء اذا كان بمعنى طلب تركه في زمان أو مكان بحيث

الضعيف منها ولا يكفي فيها استفادة الاستحباب ﴿ قوله : اذا كان بمعنى طلب تركه ﴾ قد عرفت الاشارة الى جملة من أنحاء تصور الماهية في مسألة تعلق الامر بالطبايع وان الماهية التي تكون موضوعا للامر والنهي تكون ملحوظة بما أنها حاكية عن الوجود الخارجي بحيث لا ترى الا خارجية وان لحاظها كذلك قد يكون لحاظا لصرف الطبيعة وهو المسمى بصرف الوجود وقد يكون لحاظا لكل حصة حصة من الطبيعة وهو المسمى بالطبيعة السارية ، ولازم الاول ان لو كانت موضوعا للنهي كانت له طاعة واحدة حاصلة بترك جميع أفرادها ومعصية واحدة حاصلة بفعل بعض أفرادها ولو مع ترك الباقي ، ولازم الثاني أن لو كانت موضوعا للنهي كانت له طاعات متعددة ومعصية كذلك بتعدد حصص الطبيعة فاذا ارتكب فرداً وترك آخر عصى فى الاول واطاع فى الثاني ، فلو ارتكب أفراداً كثيرة وترك مثلها عصى فى كل واحد مما ارتكب واطاع في كل واحد مما ترك ، والسر فى ذلك أن التكليف المتعلق بها على النحو الاول ليس الا تكليفاً واحداً لموضوع واحد فلا مجال لتعدد اطاعته ومعصيته ، والتكليف المتعلق بها على النحو الثاني منحل الى تكاليف متعددة بتعدد الحصص فلكل واحد من تلك التكاليف طاعة ومعصية . ومنه يظهر أنه لو شك في فردية خارجي لتلك الماهية ، فعلى الاول يجب الاحتياط إذ الشك ليس فى التكليف لكون التكليف الوارد على المفهوم المحصل معلوماً وانما الشك في أن ارتكاب ذلك الخارجي المشتبه معصية للنهي أولا وحيث أن شغل الذمة اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني فلا بد من تركه ليحصل اليقين بالفراغ عن التكليف المعلوم ، وعلى الثاني لا يجب الاحتياط لأن الشك في فردية الخارجي مستلزم للشك فى أصل التكليف به حيث أنه على تقدير كونه فرداً فهو موضوع لتكليف مستقل فالشك في فرديته مستلزم للشك فى تعلق التكليف به ، ومع الشك فى التكليف يكون المرجع البراءة . ومن هنا يظهر أن اطلاق القول بان المرجع فى الشبهة الموضوعية التحريمية هو البراءة فى غير محله بل يختص بما

لو وُجد في ذاك الزمان أو المكان — ولو دفعة — لما امتثل أصلا كان اللازم على المكلف إحراز أنه تركه بالمرة ولو بالأصل فلا يجوز الاتيان بشيء يشك معه فى تركه إلا إذا كان مسبوقا به ليستصحب مع الاتيان به (نعم) لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حدة لما وجب إلا ترك ما علم أنه فرد وحيث لم يعلم تعلق النهي إلاّ بما علم أنه مصداقه فاصالة البراءة في المصاديق المشتبهة محكمة ، فانقدح بذلك أن مجرد العلم بتحريم شيء لا يوجب لزوم الاجتناب عن أفراده المشتبهة فيما كان المطلوب بالنهي طلب ترك كل فرد على حدة أو كان الشيء مسبوقا بالترك وإلا لوجب الاجتناب عنها عقلا لتحصيل الفراغ قطعاً فكما يجب فيما علم وجوب شيء إحراز إتيانه إطاعة لأمره فكذلك يجب فيما علم حرمته إحراز تركه وعدم اتيانه امتثالا لنهيه غاية الامر كما يحرز وجود الواجب بالاصل كذلك يحرز ترك الحرام به والفرد المشتبه

كان موضوع النهي فيه ملحوظاً بنحو الطبيعة السارية . هذا ولكن قد يقال : بأن صرف الوجود وإن كان عبارة عن صرف المفهوم الصالح للانطباق على القليل والكثير إلا أنه كما يكون فى ظرف انطباقه على القليل عين القليل يكون في ظرف انطباقه على الكثير عين الكثير فالشك فى فردية خارجي للطبيعة ملزوم للشك فى اتساع دائرة التكليف بنحو يشمل ذلك الخارجي وضيقه فلا يخرج أصل التكليف عن كونه موضوعا للشك الموجب للرجوع فيه الى اصالة البراءة . ومما ذكرنا يظهر لك الفرق بين المقام وبين الموارد التي يكون الشك فيها فى المحصّل فان المتحصل الواجب لما لم يكن عين المحصل فى الخارج ، بل كان أجنبياً عنه فالشك فيه لا يكون شكا فى التكليف ، بل الشك فيما يحصل الواجب يقيناً الموجب لتحصيل الفراغ عنه يقيناً بالاحتياط ﴿ قوله : اذا كان بمعنى ﴾ يعني كان ملحوظاً بنحو صرف الوجود ﴿ قوله : مسبوقا به ليستصحب ﴾ يعني إذا كان مسبوقا بتركه بحيث يصدق عليه أنه تارك للخمر مثلا فانه يجوز له ارتكاب الفرد المشكوك لاستصحاب

وان كان مقتضى أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه إلا أن قضية لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه ولا يكاد يحرز الا بترك المشتبه ايضا فتفطن (الرابع) أنه قد عرفت حسن الاحتياط عقلا ونقلا ولا يخفى أنه مطلقاً كذلك حتى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب أو الحرمة او امارة معتبرة على انه ليس فرداً للواجب او الحرام ما لم يخل بالنظام فعلا فالاحتياط قبل ذلك مطلقاً يقع حسناً كان في الامور المهمة كالدماء والفروج او غيرها وكان احتمال التكليف قوياً او ضعيفاً كانت الحجة على خلافه اولا ، كما ان الاحتياط الموجب لذلك لا يكون حسناً كذلك وان كان الراجح لمن التفت الى ذلك من اول الامر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالا او محتملا فافهم .

تركه للخمر الذي هو موضوع الطلب نظير استصحاب الطهارة من الحدث والخبث لاثبات الطهارة المعتبرة في الصلاة وغيرها ﴿ قوله : وان كان مقتضى اصالة ﴾ يعني مقتضى أصالة البراءة مع قطع النظر عن العلم بحرمة صرف الطبيعة أما بالنظر اليه فحيث أنه بيان يكون رافعاً لموضوع اصالة البراءة ، وهذا هو المراد من تقديم مقتضى لزوم احراز الترك اللازم على مقتضى اصالة البراءة والا فلا وجه لتقديم مقتضى أحدهما على مقتضى الآخر مع تساويهما في الاقتضاء ﴿ قوله : حتى فيما كان ﴾ بيان لوجه الاطلاق ، ﴿ قوله : حجة على عدم ﴾ هذا في الشبهة في الحكم الكلي ﴿ قوله : اوامارة معتبرة ﴾ هذا في الشبهة الموضوعية ﴿ قوله : ما لم يخل بالنظام ﴾ قيد لقوله : حسن الاحتياط ﴿ قوله : قبل ذلك ﴾ يعني قبل أن يكون مخلا فعلا بالنظام ، ﴿ قوله : كان في الامور ﴾ بيان لوجه الاطلاق ﴿ قوله : لذلك ﴾ يعني الخلل بالنظام ﴿ قوله : كذلك ﴾ يعني مطلقاً بالنحو المذكور ﴿ قوله : وان كان الراجح ﴾ يعني اذا كان الاحتياط التام موجباً لاختلال النظام فالراجح لمن التفت الى ذلك التبعيض في الاحتياط والاقتصار فيه على ما لا يلزم منه الاختلال وترجيح الاحتياط في الموارد المهم بها ، أو يكون احتمال التكليف فيها أقوى على الاحتياط

فصل

إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمته لعدم نهوض حجة على احدهما تفصيلا بعد نهوضها عليه إجمالا ففيه وجوه (الحكم) بالبراءة عقلا ونقلا لعموم النقل وحكم العقل بقبح المؤاخذة على خصوص الوجوب او الحرمة للجهل به (ووجوب) الاخذ باحدهما تعييناً او تخييراً (والتخيير) بين الترك والفعل عقلا مع التوقف عن الحكم به رأساً اومع الحكم عليه بالاباحة شرعا اوجهها الاخير لعدم الترجيح بين الفعل والترك وشمول مثل : « كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام » له

فى غيرها ، ووجه ترجيح تلك الموارد على غيرها ظاهر ﴿ قوله : لعموم النقل ﴾ مثل حديث الرفع وغيره مما استدل به على البراءة ﴿ قوله للجهل به ﴾ الموجب لصدق عدم البيان الذي هو موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ﴿ قوله : ووجوب الأخذ ﴾ معطوف على الحكم بالبراءة فيكون هو الوجه الثاني ﴿ قوله : تعييناً ﴾ بان يأخذ باحتمال الحرمة فان دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة ولغير ذلك ﴿ قوله : أو تخييراً ﴾ بان يتخير بين الأخذ باحتمال الوجوب فيلزمه الفعل والأخذ باحتمال الحرمة فيلزمه الترك ، وبذلك يفترق عن الوجه الثالث الذي هو التخيير بين الفعل والترك فانه تخيير فى العمل لا غير ﴿ قوله : أوجهها الأخير ﴾ وهو التخيير عقلا عملا والحكم بالاباحة شرعاً فالدعوى مركبة من أمرين ﴿ قوله : لعدم الترجيح ﴾ استدلال على الامر الأول منها ، وحاصله : ان في كل من الفعل والترك احتمال الموافقة والمخالفة اذ لو فعل احتمل الموافقة على تقدير الوجوب والمخالفة على تقدير الحرمة ولو ترك احتمل الموافقة على تقدير الحرمة والمخالفة على تقدير الوجوب وحيث تساوى الفعل والترك فى ذلك يحكم العقل بالتخيير بينهما فان شاء فعل وان شاء ترك ﴿ قوله : وشمول مثل ﴾ استدلال على الأمر الثاني منها يعني أن الرواية المذكورة لا تختص بمحتمل الحرمة والاباحة بل تشمل محتمل الحرمة والوجوب

ولا مانع عنه عقلا ولا نقلا وقد عرفت انه لا يجب موافقة الاحكام التزاماً ولووجب لكان الالتزام إجمالا بما هو الواقع معه ممكنا والالتزام التفصيلي باحدهما لو لم يكن تشريعاً محرماً لما نهض على وجوبه دليل قطعاً ، وقياسه بتعارض الخبرين الدال احدهما على الحرمة والآخر على الوجوب باطل فان التخيير بينهما على تقدير كون الاخبار حجة من باب السببية يكون على القاعدة

فتكون حجة على ثبوت الاباحة فيه شرعا . هذا ولكن قد عرفت أن مفاد الرواية جعل الحل الواقعي المقابل للحرمة فى ظرف الشك في الحرمة نظير قاعدة الطهارة وقاعدة الحرية وغيرهما ، ومن المعلوم أن الحل المقابل للحرمة ليس هو الاباحة شرعا بل هو أعم منها ومن الاستحباب والوجوب والكراهة . مع انه لو سلم كون مفادها جعل الحل ظاهراً فى ظرف الشك فى الحرمة من دون نظر الى جعل الحل الواقعي ليترتب عليه آثاره فليس الحل المجعول إلا ما يقابل الحرمة لا ما يرادف الاباحة شرعاً فاثبات الاباحة بالرواية يتوقف على تطبيقها بلحاظ احتمال الوجوب وحرمة الترك ولولاه لم تكن دليلا إلا على مجرد رفع المنع ورفع وجوب الاحتياط . فتأمل جيداً ﴿ قوله : ولا مانع عنه عقلا ﴾ كما في الشبهة المحصورة ﴿ قوله : ولا نقلا ﴾ كما في الشبهة البدوية بناء على تقديم اخبار الاحتياط كما هو مذهب الاخباريين ﴿ قوله : وقد عرفت انه لا يجب ﴾ دفع لما يتوهم من أن كل شيء لك حلال وان كان فى نفسه لا قصور فيه من حيث شموله للمقام إلا انه ممنوع من أجل ما دل على وجوب الموافقة الالتزامية لأن جعل الاباحة يوجب الالتزام بما علم انه خلاف الحكم الواقعي (وحاصل الدفع) : انك قد عرفت أنه لا دليل على وجوب الموافقة الالتزامية ، ولو سلم وجوبها فاللازم الالتزام بالواقع اجمالا وهو لا ينافي الالتزام بالاباحة تفصيلا ظاهراً ﴿ قوله : والالتزام التفصيلي ﴾ شروع فى الرد على القول بوجوب الأخذ باحدهما ﴿ قوله : لو لم يكن تشريعاً ﴾ بل قد عرفت انه تشريع محرم ﴿ قوله : وقياسه بتعارض الخبرين ﴾ شروع في الجواب

ومن جهة التخيير بين الواجبين المتزاحمين وعلى تقدير أنها من باب الطريقية فانه وإن كان على خلاف القاعدة إلا ان احدهما تعييناً او تخييراً حيث كان واجداً لما هو المناط للطريقية من احتمال الاصابة مع اجتماع سائر الشرائط جعل حجة في هذه الصورة بأدلة

عما استدل به لكل واحد من بقية الاقوال واشارة الى الاستدلال للقول بوجوب الاخذ باحدهما والرد عليه { وحاصل الاستدلال } انه لا إشكال في وجوب الاخذ باحد الخبرين لو دل على وجوب شيء والآخر على حرمته ولا فرق بين مورد تعارض الخبرين وبين المقام فما دل على وجوب الاخذ تخييراً هناك دال عليه هنا (وحاصل الجواب عنه) : ان قياس المقام بصورة التعارض قياس مع الفارق فانه اذا بني على كون حجية الخبر من باب السببية فالتخيير حينئذ يكون على القاعدة لان كل فرد من الخبر يكون واجدا لمناط وجوب الاخذ به فمع تعارض الخبرين لما لم يمكن الاخذ بهما معاً وجب الاخذ باحدهما تخييراً كما هو القاعدة في جميع المقتضيات المتزاحمة التي لا يمكن اعمال جميعها فانه يتخير بينها في الاعمال كالغريقين للذين لا يمكن انقاذهما معاً ، وحينئذ لا مجال لقياس المقام بصورة التعارض فان كلا من احتمالي الوجوب والحرمة لا اقتضاء له في وجوب الاخذ به حتى يتخير بينهما من جهة التزاحم ، وان بني على كون حجية الخبر من باب الطريقية فان الاصل عند التعارض وان كان هو التساقط دون الترجيح والتخيير إلا أنه لما قام الدليل على الترجيح مع وجود المرجح والتخيير مع عدمه امكن ان يكون الوجه فيه هو الطريقية النوعية التي عليها الخبر ، ومن المعلوم عدم وجود صفة الطريقية المذكورة في احتمالي الوجوب والحرمة فكيف يصح قياسها بذلك المقام ﴿ قوله : ومن جهة ﴾ عطف تفسيري على القاعدة ﴿ قوله : احدهما تعيينا ﴾ يعني مع وجود المرجح فيه ﴿ قوله : أو تخييراً ﴾ يعني مع عدم المرجح ﴿ قوله : للطريقية ﴾ يعني الطريقية الفعلية ﴿ قوله : من احتمال ﴾ بيان للمناط والمراد الطريقية النوعية التي لا ينافيها وجود المعارض ﴿ قوله : جعل حجة ﴾ الضمير النائب عن

الترجيح تعييناً أو التخيير تخييراً، وأين ذلك مما إذا لم يكن المطلوب إلا الأخذ بخصوص ماصدر واقعاً وهو حاصل والأخذ بخصوص احدهما ربما لايكون اليه بموصل. نعم لو كان التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما احتمال الوجوب والحرمة وإحداثهما الترديد بينهما لكان القياس في محله لدلالة الدليل على التخيير بينهما على التخيير ههنا فتأمل جيداً. ولا مجال ههنا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فانه لاقصور فيه ههنا وإنما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقة القطعية

الفاعل راجع الى احدهما ﴿ قوله : مما اذا لم يكن المطلوب ﴾ كما فيما نحن فيه اذ ليس الا الحكم الواقعي ﴿ قوله : وهو حاصل ﴾ يعني للالتزام به اجمالا ﴿ قوله: والاخذ بخصوص ﴾ يعني الاخذ باحدهما تخييراً أو تعيينا ﴿ قوله : ربما لايكون ﴾ اذ أحدهما محتمل الواقع ﴿ قوله : على التخيير بينهما ﴾ متعلق بـ (الدليل) والضمير راجع الى (الخبرين) ﴿ قوله : على التخيير ههنا ﴾ متعلق بـ (دلالة) ﴿ قوله : فتأمل جيداً ﴾ يمكن أن يكون اشارة الى القطع بعدم كون المناط إبداء الاحتمال ، ضرورة أنه لو قام احد الخبرين على الوجوب والآخر على الحرمة واحتمل كون الحكم الواقعي هو الكراهة مثلا لايجوز الالتزام باحتمال الكراهة بل يجب الالتزام بخصوص مضمون احد الخبرين ﴿ قوله : ولا مجال ههنا ﴾ هذا رد على الوجه الاول وهو الحكم بالبراءة عقلا ، وحاصله أنه لاوجه لتطبيق قاعدة قبح العقاب بلا بيان في المقام لوجود البيان وهو العلم بلزوم الفعل أو الترك كما لو علم بوجوب شيء او حرمة آخر فانه لاينبغي التأمل في وجوب الاحتياط معه بفعل الاول وترك الثاني ، غاية الامر ان المكلف في المقام لايمكنه الاحتياط والموافقة القطعية لامتناع الجمع بين الفعل والترك لكونهما نقيضين كما لايمكنه المخالفة القطعية لامتناع ترك النقيضين فلا يترتب على العلم المذكور اثر في نظر العقل و يسقط عن المنجزية ، فعدم منجزيته ليس لعدم كونه

كمخالفتها والموافقة الاحتمالية حاصلة لامحالة كما لايخفى . ثم إن مورد هذه الوجوه وإن كان ما إذا لم يكن واحد من الوجوب والحرمة على التعيين تعبديا إذ لو كانا تعبديين

بيانا بل لعدم القدرة فكيف يصح تطبيق قاعدة قبح العقاب بلا بيان (فان قلت): اذا حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك كان ذلك موجبا لسقوط العلم بالالتزام المردد بين الوجوب والحرمة عن كونه بيانا فيصح حينئذ تطبيق قاعدة قبح العقاب بلا بيان (قلت) : أولا نمنع سقوطه عن البيانية ولو بملاحظة حكم العقل بالتخيير فان العجز عن موافقة التكليف المعلوم لايوجب عدم كون العلم بيانا عليه فضلا عن العجز عن الموافقة القطعية . وثانيا انه لامجال لتطبيقها ولو فى الرتبة اللاحقة إما للزوم اجتماع المثلين أو للزوم اللغوية ، فتأمل جيداً ﴿ قوله : كمخالفتها ﴾ الإضافة الى الضمير غير ظاهرة المعنى ﴿ قوله : ثم ان مورد هذه الوجوه ﴾ اعلم : ان الوجوب والتحريم المعلوم ثبوت احدهما اجمالا فى الواقعة الخاصة تارة يكونان توصليين ، واخرى تعبديين ، وثالثة يكون احدهما المعين تعبديا دون الآخر ، ورابعة يكون احدهما المردد تعبديا دون الآخر ، وتشترك الصور الاربع في امتناع الموافقة القطعية، وتفترق الأولى والأخيرة عن الباقيتين فى امتناع المخالفة القطعية فيهما وإمكانها فى الباقيتين إذ لو فعل المكلف أو ترك لابقصد التقرب يقطع بالمخالفة في الصورة الثانية ، ولو فعل لابقصد التقرب يقطع بالمخالفة فى الصورة الثالثة لو كان الوجوب المحتمل تعبديا ، ولو ترك لا بقصد التقرب يقطع بالمخالفة لو كان التحريم المحتمل تعبديا ، وحيث اشتركت جميعها في امتناع الموافقة القطعية اشتركت فى الرجوع الى اصالة التخيير لعدم المرجح ، وحيث افترقت في إمكان المخالفة القطعية افترقت في جواز الرجوع الى اصالة الاباحة ، فما تمكن فيها المخالفة القطعية لا يجوز الرجوع فيه الى اصالة الاباحة لأن الرجوع اليها موجب للمخالفة القطعية الممنوع عنها عقلا ، ومالا تمكن فيها المخالفة القطعية يجوز الرجوع فيها الى اصالة الاباحة لعدم المانع كما تقدم ﴿ قوله : هذه الوجوه ﴾

أو كان أحدهما المعين كذلك لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع الى الاباحة لانها مخالفة عملية قطعية — على ما أفاد شيخنا الاستاذ قدس سره — إلا أن الحكم أيضاً فيهما إذا كانا كذلك هو التخيير عقلا بين اتيانه على وجه قربي بأن يؤتى به بداعي احتمال طلبه وتركه كذلك لعدم الترجيح وقبحه بلا مرجح . فانقدح أنه لا وجه لتخصيص المورد بالتوصليين بالنسبة الى ماهو المهم فى المقام وان اختص بعض الوجوه بهما كما لايخفى . ولا يذهب عليك ان استقلال العقل بالتخيير إنما هو فيما لايحتمل الترجيح فى أحدهما

يعني الوجوه فى المسألة التي منها الرجوع الى البراءة ﴿ قوله : لانها مخالفة عملية ﴾ هذا ربما ينافي ما سيأتي منه (ره) من الرجوع الى الاباحة عند الاضطرار الى بعض اطراف الشبهة المحصورة لعدم الفرق بينه و بين المقام إلا أن يكون هذا منه جريا على مذاق شيخه . فتأمل ﴿ قوله : لا وجه لتخصيص المورد ﴾ المقصود به التعريض بشيخه فى رسائله حيث انه بعد ماذكر وجوها فى المسألة منها الرجوع الى الاباحة ظاهراً قال : و محل هذه الوجوه مالو كان كل من الوجوب والتحريم توصليا ... الخ ، فان مقصوده وإن كان أن تمام الوجوه المذكورة إنما تكون فى الصورة المذكورة لا تخصيص مرجعية اصالة التخيير بها ، لكن لما كان المهم وهو اصالة التخيير لا يختص بالصورة المذكورة كان المناسب له التعرض لذلك . فتأمل ﴿ قوله : ماهو المهم ﴾ يعني اصالة التخيير التي عقد لها المبحث ﴿ قوله : بعض الوجوه ﴾ يعني القول بالاباحة ﴿ قوله : ولا يذهب عليك ان استقلال ﴾ يعني أن ماذكرنا من استقلال العقل بالتخيير بين الفعل والترك إنما هو فيما لم يحتمل أهمية أحد الحكمين على تقدير ثبوته ، أما مع احتمال أهميته في ظرف ثبوته لزيادة مصلحته أو مفسدته فالعقل يحكم بتعين موافقة محتمل الاهمية ، فلو دار الامر بين وجوب شيء وحرمته واحتمل أهمية الوجوب على تقدير ثبوته واقعا لتأكد

على التعيين ومع احتماله لايبعد دعوى استقلاله بتعينه ، كما هو الحال فى دوران الأمر بين التخيير والتعيين فى غير المقام ، ولكن الترجيح إنما يكون لشدة الطلب في أحدهما وزيادته على الطلب في الآخر بما لايجوز الاخلال بها في صورة المزاحمة

مصلحته أو أهمية التحريم لتأكد مفسدته تعين الفعل فى الاول والترك فى الثاني كما هو الحال فى الدوران بين التعيين والتخيير العقليين . كما في المتزاحمات فانه كما لاريب عند تزاحم المقتضيات في وجوب الأخذ بالأهم منها — لو كان — لأن الأخذ بالمهم تفويت للمقدار الاهم بلا مسوغ كذلك يجب الاخذ بمحتمل الأهمية ، فكما يجب انقاذ من يعلم أنه نبي عند دوران الامر بين انقاذه وانقاذ مؤمن غيره لعدم التمكن من انقاذهما معاً ، كذا يجب انقاذ من يحتمل انه نبي عند الدوران المذكور وكذا نقول فى المقام إذا احتمل أهمية احد الحكمين بعينه يكون من الدوران بين التعيين والتخيير العقلي والاصل التعيين (قلت) : قياس المقام على صورة الدوران بين التعيين والتخيير في المتزاحمات غير ظاهر ، إذ التعيين مع إحراز الاهمية إنما هو من جهة لزوم التفويت ، ومع احتمال الاهمية من جهة الشك في المزاحمة الذي هو كالشك في وجود المزاحم موجب للاحتياط ، والمقام ليس من التزاحم فى شيء إذ لم يحرز المقتضي إلا لأحد الحكمين فلا موجب للاخذ بمحتمل الاهمية على تقدير ثبوته . نعم لو كان احد الحكمين مظنونا والآخر محتملا وجرت مقدمات الانسداد وجب الاخذ بالمظنون على ما تقدم . فتأمل ﴿ قوله : على التعيين ﴾ أما لو احتمل الترجيح في احدهما على الترديد فلا مجال لاحتمال التعيين كما هو ظاهر ﴿ قوله فى غير المقام ﴾ يعني مقام التزاحم ﴿ قوله : ولكن الترجيح ﴾ يعني الترجيح المحتمل الموجب للتعيين في نظر العقل إنما هو بمعنى شدة الطلب في احدهما وأهمية مصلحته أو مفسدته بالنسبة الى الآخر لاغير ذلك ﴿ قوله : بما لايجوز الاخلال ﴾ يعني بحيث تبلغ شدة الطلب حداً موجباً للترجيح على تقدير التزاحم باحراز المقتضى من

ووجب الترجيح بها وكذا وجب ترجيح احتمال ذي المزية في صورة الدوران ولا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقاً لاجل ان دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة ضرورة أنه رُب واجب يكون مقدما على الحرام في صورة المزاحمة بلا كلام فكيف يقدم على احتماله احتماله في صورة الدوران بين مثليهما فافهم

الجانبين ﴿ قوله : ووجب ﴾ معطوف على (لا يجوز) وضمير بها في المقامين راجع الى الشك والزيادة ﴿ قوله : وكذا وجب ﴾ على معطوف (لايجوز) ايضاً يعني بحيث تكون شدة الطلب تبلغ حدا موجبا للتعيين في محتملها عند الدوران بين التعيين والتخيير ﴿ قوله : الحرمة مطلقا ﴾ يعني وان لم تكن مشتملة على الشدة والزيادة ﴿ قوله : يكون مقـــدما على ﴾ كما لو توقف انقاذ الغريق على استطراق ارض مغصوبة أو ركوب سفينة كذلك ﴿ قوله : على احتماله ﴾ ضمير الاول للواجب والثاني للحرام ﴿ قوله : مثليهما ﴾ اي الوجوب والتحريم . تنبيه . لو بني على التخيير في المقام فهل هو ابتدائي بحيث لايجوز له فى الزمان الثاني اختيار غـير ما اختاره اولا ، أو استمراي ؟ قولان اقواهما الثاني لعدم الفرق بين الوقائع فى نظر العقل فكما يخير فى الزمان الاول يخير في الزمان الثاني. ودعوى لزوم المخالفة القطعية لو اختار غير ما اختاره اولا مندفعة بلزوم الموافقة القطعية أيضاً ولا ترجيح للموافقة الاحتمالية على الموافقة القطعية الملازمة للمخالفة القطعية. هذا بناء على التخيير العملي أما بناء على التخيير فى الأخذ باحد المحتملين فحيث كان المستند فيه اخبار التخيير بين المتعارضين فالمرجع اطلاق تلك الاخبار ، ومع عدمه الاستصحاب والظاهر ثبوت الاطلاق لأخبار التخيير من حيث الزمان لأن اختلاف الزمان موجب لتعدد الوقائع التي لا فرق فيها فى مرجعية تلك الاخبار كما هو ظاهر بالتأمل ، فالتخيير إذاً استمراري ايضا وسيأتي انشاء الله في أحكام التعارض ماله نفع في المقام فانتظر والله سبحانه الموفق المعين

فصل

لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من الايجاب أو التحريم فتارة لتردده بين المتباينين وأخرى بين الاقل والاكثر الارتباطيين فيقع الكلام في مقامين « المقام الاول » في دوران الامر بين المتباينين . لايخفى أن التكليف المعلوم بينهما مطلقا — ولو كانا فعل أمر وترك آخر — ان كان فعليا من جميع الجهات بان

الدوران بين المتباينين

﴿ قوله : بين المتباينين ﴾ تباين المكلف به (تارة) يكون بالذات كما لو علم اجمالا بوجوب عتق رقبة او صيام شهرين (وأخرى) بالعرض كما لو علم اجمالا بوجوب القصر او التمام ، فان القصر إنما يباين التمام بلحاظ اخذ بشرط لافي القصر وشرط شيء في التمام فلا ينطبق احدهما على الآخر ، وهذا بخلاف الأقل والأكثر فان الأقل لايباين الاكثر ، بل الاقل بعض الاكثر الموجب لكون وجوده عين وجود الاكثر.وان شئت قلت : لابد في كل علم اجمالي قائم بالمتباينين من امكان فرض قضيتين شرطيتين مقدم احداهما احد الامرين وتاليها نقيض الآخر ومقدم ثانيتهما عين الآخر و تاليها نقيض مقدم الاولى كقولنا : إن كان العتق واجبا فليس الصيام واجبا ، وان كان الصيام واجبا فليس العتق واجبا ، وان كان القصر واجبا فليس التمام واجبا ، وان كان التمام واجبا فليس القصر واجبا ، ولا يصح فرضهما في الأقل والاكثر ، فلا يقال : إن كانت العشرة واجبة فليست التسعة واجبة لان التسعة بعض العشرة فوجوب العشرة وجوب التسعة وزيادة . ثم إن المراد من القضية السلبية في التالي سلب المعلوم بالاجمال فلا ينافي احتمال فرد آخر غيره.فلاحظ ﴿ قوله : الارتباطيين ﴾ أما الأقل والاكثر الاستقلاليان فلا اجمال في المكلف به فيهما لأن الأقل معلوم التكليف به والزائد مشكوك التكليف بدواً ﴿ قوله:ولو كان فعل امر وترك ﴾ لايخفى أنه إذا علم اجمالا بوجوب شيء وحرمة آخر فلا علم اجمالا

يكون واجداً لما هو العلة التامة للبعث أو الزجر الفعلي مع ما هو عليه من الاجمال والتردد والاحتمال فلا محيص عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته وحينئذ لامحالة يكون مادل بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعة أو الاباحة مما يعم أطراف العلم مخصصاً عقلا لاجل مناقضتها معه ، وإن لم يكن فعلياً كذلك — ولو كان بحيث لو علم تفصيلا لوجب امتثاله وصح العقاب على مخالفته لم يكن هناك مانع عقلا ولا شرعاً عن شمول أدلة البراءة الشرعية للاطراف . ومن هنا انقدح انه لافرق بين العلم التفصيلي والاجمالي إلا أنه

بوجوب او تحريم وإنما علم اجمالا بالالزام المردد بين الوجوب والتحريم فلا يدخل في العنوان المذكور في صدر المبحث إلا اذا اريد من المكلف به ماهو اعم من الفعل والترك فانه حينئذ يصح أن يقال : علم بوجوب فعل احدهما او ترك الآخر أو بحرمة احدهما او ترك الآخر . لكن عليه كان اللازم الاكتفاء باحد الامرين من الوجوب والتحريم ولا داعي الى ذكرهما معا ، والامر سهل ﴿ قوله : فلا محيص عن تنجزه ﴾ قد عرفت الاشارة سابقا الى أن التكليف الفعلي من جميع الجهات حيث كان مضادا للترخيص الشرعي فلا فرق بين العلم به والظن به واحتماله ولو موهوما في امتناع شمول ادلة الترخيص لأن شمولها يوجوب إما العلم بالمتضادين أو الظن بهما او احتمالهما ، والجميع ممتنع ولا ميز للعلم الاجمالي على الظن والاحتمال في امتناع شمول ادلة الترخيص لمورده دون موردهما ، بل الجميع مما لامجال لشمول ادلة الترخيص لمورده . نعم بينهما ميز في ثبوت الترخيص العقلي وعدمه فان العلم لما كان واجدا لمقتضي الحجية سواء أكان بنحو العلية التامة أم مجرد الاقتضاء امتنع الترخيص العقلي في مخالفته ، وليس كذلك الظن والاحتمال . هذا لو لم يكن معنى فعليته من جميع الجهات مساوقا لتنجزه وإلا فلا مجال لاحتمال فعليته من جميع الجهات مع عدم المنجز له في ظرف الشك فيه ﴿ قوله : لم يكن هناك مانع عقلا ولا شرعا ﴾ (اما) عدم المانع عقلا فلان العلم الاجمالي ليس علة تامة للتنجز

كالعلم التفصيلي حتى يمتنع الترخيص الشرعي في مخالفته لكونه ترخيصا في المعصية قبيحا في نظر العقل كما أشار اليه في مبحث القطع . هذا وقد عرفت هناك ما فيه وأن العلم الاجمالي ليس سنخا غير سنخ العلم التفصيلي ، بل كشفه واراءته لمتعلقه كشف العلم التفصيلي عنه ، بل هو هو غاية الامر يشك فى انطباقه على كل واحد من اطرافه على البدل ، وهو امر خارج عن متعلق العلم ، وقد يكون المعلوم بالتفصيل كذلك فيشك فيما علم وجوب اكرامه تفصيلا أنه عالم او جاهل أو غني او فقير ... الى غير ذلك من العناوين المنطبقة عليه، فكما لايقدح ذلك فى كشف العلم التفصيلي عن متعلقه لايقدح الشك في انطباق المعلوم بالاجمال فى كشف العلم الاجمالي عن متعلقه كما هو ظاهر . نعم الشك المذكور يوجب كون كل واحد من الاطراف موضوعا لادلة الاصول ، وهذا المقدار لا أثر له فى عدم منجزية العلم لأن إعمال أدلة الاصول في كل واحد من الاطراف يتوقف على عدم المانع عقلا عنه فاذا كان العلم الاجمالي منجزاً لمتعلقه في نظر العقلاء منع ذلك من إعمال ادلة الاصول لأن إعمالها يكون ترخيصا في محتمل المعصية وهو قبيح عقلا . فالعمدة حينئذ هو اثبات هذه الجهة ، اعني كونه منجزا فى نظر العقلاء محدثا بمجرد حدوثه للداعي العقلي نحو موافقته كما فى العلم التفصيلي فيكون ذلك مانعا عن اجراء الاصول فى الاطراف ، وإلا فمجرد كون كل واحد من الاطراف مشمولا لأدلة الاصول لا أثر له في رفع منجزيته ، وقد عرفت فيما سبق أن احداثه للداعي العقلي الى موافقته مما لامجال للريب فيه عند العقلاء ، إذ لافرق عندهم فى حدوث الداعي المذكور بين أن يسمع العبد مولاه يقول : اكرم هذا،مشيراً الى معين ، وبين أن يسمعه يقول : اكرم زيدا،مع تردد زيد في نظر العبد بين شخصين معينين، وكما ينبعث نحو موافقة العلم فى الاول بمجرد حصوله ينبعث نحو موافقته فى الثاني ايضا كذلك ولا يتوقف حدوث الداعي له على عدم ورود الترخيص فى مخالفته بحيث يكون منتظراً لذلك ، بل لو سمع المولى يقول : لا تكرم هذا ولا ذلك لانك لاتعرف كلا منهما أنه زيد،عد ذلك منه مخالفا لقوله الأول مضادا له ، وأقل

سبر لحال العقلاء في هذا المقام كاف في اثبات ماذكرنا . مع ان ما ذكره المصنف (ره) لايكاد يلتزم به هو (ره) ولا غيره فى جميع الموارد الفقهية،وان صدر من بعضهم مايوهم ذلك كان فى مقام التشكيك وابداء الاحتمال مما لايعد خلافا فى المسألة فراجع كلماتهم فى المباحث الفقهية وتامل (واما) عدم المانع شرعا فلان المحتمل فى المنع احد امرين (الاول) ان موضوع ادلة الاصول مالم يعلم انه حرام ، وهذا العنوان مما لايحرز في كل واحد من الاطراف لأن المعلوم بالاجمال لما كان معلوما أنه حرام فمع احتمال انطباقه على كل واحد من الطرفين يكون كل واحد منهما مما يحتمل أنه معلوم الحرمة واحتمال انه معلوم الحرمة ينافي احرازانه لم يعلم انه حرام،ومع عدم احراز عنوان العام لايجوز التمسك بالعام (وهذه) الشبهة ذكرها المصنف (ره) في مجهول التاريخ في مبحث الاستصحاب ولم يذكرها هنا مع عدم ظهور الفرق بين المقامين (وحاصل) الوجه في دفعها : أن العلم ليس من الصفات التي تسري الى ماينطبق عليه موضوعها كالصفات الخارجية حتى يصح قياسها عليها بحيث يكون حال العلم حال نفس النجاسة ، فكما أن احتمال انطباق النجس المعلوم بالاجمال على كل واحد من الاطراف موجبا لاحتمال كون كل واحد منها محتملا أنه نجس يكون احتمال انطباق المعلوم الحرمة على كل واحد من الاطراف موجبا لاحتمال كونه معلوم الحرمة بل ليس العلم إلا قائما بنفس الصورة لايتعداها الى ماتتحد معه تلك الصورة خارجا . والوجه في ذلك : انه لاريب في مضادة الشك للعلم كما لاريب في كون كل واحد من الاطراف مشكوك الحرمة فيمتنع ان يحتمل انه معلوم الحرمة ، وهذا واضح بانى تأمل (الثاني) لزوم التناقض في مدلول أدلة الاصول لو بني على تطبيقها على كل واحد من الطرفين . فان قوله (ع) : كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام ، لوبني على تطبيق صدره على كل واحد من الطرفين كان اللازم تطبيق ذيله على المعلوم بالاجمال فيلزم التناقض لأن عدم حل المعلوم بالاجمال وحل كل واحد من طرفيه مما لايجتمعان (وفيه) أن هذا الاشكال على تقدير تماميته — كما سيجيء توضيح الحال فيه في الاستصحاب انشاء الله — مختص بمثل

روايتي مسعدة وابن سنان المشتملتين على قوله (ع) : فتدعه ، فيكون نظير قوله (ع) في بعض أخبار الاستصحاب : ولكن تنقضه بيقين آخر ، ولا مجال له في مثل احاديث الوضع والرفع والسعة ، بل وفي مثل كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام لأن عدم الحكم على المعلوم بالاجمال من حيث كونه معلوما لاينافي الحكم بالحل على كل واحد من طرفيه لكونه مشكوكا لجواز اجتماع عناوين متعددة بعضها موضوع للحكم و بعضها غير موضوع له ، فان زيدا العالم يجب اكرامه لكونه عالما ولا يجب اكرامه لكونه غنيا او فقيرا او طويلا أو قصيراً ... الى غير ذلك . اللهم إلا أن يستفاد منه أن الحكم بالحل على المشكوك لعدم المقتضي للمنع وعدم الحكم به على المعلوم الحرمة لوجود المقتضي للمنع ، وحينئذ ففعلية الحل لاتكون الا في ظرف عدم المانع عنه المقتضي للمنع ، فلا يمكن تطبيق الرواية الا في مورد لا يكون فيه مانع عن الحكم بالحل كالشبهات البدوية ، بل يشكل التمسك حينئذ بمثل حديث الرفع أيضا لوقوع التعارض بينه وبين الغاية في هذه الرواية الموجب لتقديم الغاية لعدم التنافي بين المقتضي واللامقتضي ، ويكون مفاد مجموع الأدلة أن المشكوك لامقتضي فيه للمنع والمعلوم فيه مقتضى المنع ففي الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي لامجال لفعلية الحل في كل واحد من الاطراف للاقتران بالمانع . فلاحظ وتأمل (ثم انه) لو بني على شمول ادلة الاصول لكل واحد من الاطراف فلا بد من رفع اليد عنها لما عرفت من كون العلم علة تامة للتنجز فيكون الترخيص في اطرافه ترخيصا في المعصية وهو قبيح بل ممتنع لانه نقض للغرض ومضاد للحرمة المعلومة كما عرفت الاشارة اليه في الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية (فان قلت) : رفع اليد عن عموم أدلة الاصول إنما يتم لو كان العلم الاجمالي علما حقيقيا أما لو كان دليلا علميا كالعموم أو الاطلاق أو نحوهما من الظهورات فلا وجه لتعين رفع اليد عن عموم أدلة الاصول بل يدور الامر بين رفع اليد عنها وبين رفع اليد عن الدليل المثبت للحرمة اجمالا ، فلا بد حينئذ من الرجوع الى الاقوى فقد يكون عموم

الأصل وقد يكون دليل الحكم المعلوم بالاجمال « قلت » : هذا الاشكال وان أجيب عنه بوجوه كثيرة ، إلا أن التحقيق في الجواب أن اصالة الظهور في دليل التحريم حاكمة على اصالة العموم في دليل الأصل لأن أصالة الظهور في كل مقام انما تجري في مورد يحتمل مطابقة مؤداها للواقع أما لو علم بعدم مطابقة مؤداها للواقع فلا موضوع لها واعمال اصالة الظهور في دليل التحريم يوجب العلم بعدم مطابقة أصالة الظهور في دليل الأصل للواقع دون العكس لأن إعمال اصالة الظهور في دليل التحريم يوجب تنجز التحريم عند العقل ، وحينئذ يمتنع الترخيص في مخالفته فيعلم بعدم مطابقة الظهور لدليل الترخيص للواقع فلا موضوع لأصالة الظهور فيه ، وإعمال اصالة الظهور في دليل الترخيص لا يوجب العلم بعدم مطابقة ظهور دليل التحريم للواقع لامكان مطابقته للواقع حينئذ وانما توجب سقوط الظهور عن الحجية فيه إذ المصحح للترخيص عدم الحجة على التحريم الواقعي لا عدم التحريم في نفسه (والوجه) في أصل الاشكال توهم التنافي بين التحريم الواقعي والترخيص فتتعارض اصالة الظهور المثبتة لهما فلا بد من الأخذ بالأقوى ، وليس الامر كذلك لما عرفت من عدم التضاد بين الحكم الواقعي والظاهري وانما التنافي بين الحجة على الحكم الواقعي والترخيص في مخالفته فيكون العلم بالحجة على الحكم الواقعي وهي اصالة الظهور في دليل التحريم موجباً للعلم بعدم الترخيص فلا مجال لاعمال اصالة الظهور في دليل الترخيص للعلم بمخالفتها للواقع ، وليس العلم بالحجة على الترخيص موجباً للعلم بعدم التحريم واقعاً ، بل هو مستحيل اذ لا ترخيص الا في مورد الشك فيه فلا تكون اصالة الظهور في دليل الترخيص رافعة لموضوع اصالة الظهور في دليل الواقع ، بل هذه مزيلة وتلك مزالة فلا يتعارضان (فان قلت) : اذا كان العلم الاجمالي علة تامة للتنجز بنحو يمتنع الترخيص في مخالفته كان اللازم عدم العمل على الامارة القائمة على نفي التكليف في بعض الاطراف كما لو قامت البينة على طهارة احد الاناءين في الشبهة المحصورة ، مع أنه لا ريب في جواز العمل عليها ، فيكشف ذلك عن جواز الترخيص في مخالفته فلا يكون علة لوجوب الموافقة القطعية ،

(قلت) : قد عرفت الاشارة فى مبحث القطع الى أنه لا مجال للتفكيك في اقتضاء العلم الاجمالي بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية ، وما ذكر فى السؤال لا يدل على خلاف ذلك لأن المقصود من كونه علة لوجوب الموافقة القطعية أنه يقتضي تنجز المعلوم بقول مطلق وليس للشارع الاقدس التصرف في مقام منجزيته له والردع عنها لا أنه بحيث يمنع عن تصرف الشارع الاقدس في مقام الفراغ ، فان العلم التفصيلي — مع انه لا اشكال فى منجزيته لمتعلقه — قد ثبت تصرفه فى مقام الفراغ عنه بجعل الامارات والاصول المفرغة ، مثل قاعدتي التجاوز والفراغ واصالة الطهارة من الخبث واستصحاب الطهارة من الحدث ونحوها والبينة القائمة على طهارة أحد الاناءين فى الشبهة المحصورة من هذا القبيل ، فان مدلولها المطابقي وان كان هو طهارة ما قامت على طهارته من الاناءين ، الا ان مدلولها الالتزامي كون الآخر هو النجس ، فمقتضى حجيتها فى مدلولها الالتزامي أن ترك الآخر ترك المعلوم بالاجمال وفراغ عنه ، فحجيتها فى هذا المقام تصرف فى مقام الفراغ عما تنجز بالعلم لا تصرف فى أصل التنجز الممنوع عنه عقلا بناء على انه علة لوجوب الموافقة القطعية ، وهذا هو ما اشتهر من جواز الترخيص بعد جعل البدل ، واصل الطهارة ونحوه من الاصول النافية للتكليف انما امتنع جريانها فى أحد الاطراف لانها لا تصلح لتعيين المعلوم بالاجمال الابناء على الأصل المثبت الذي لا نقول به (فان قلت) : إذا جاء الترخيص بعد جعل البدل فلم لا يكون عموم أدلة الأصول بعد ما كان شاملا لكل واحد من الأطراف كاشفاً عن جعل البدل ؟ فان عمومه لكل واحد منها وان كان شمولياً لا بدلياً إلا أنه لما امتنع ذلك لأنه ترخيص في المعصية فليحمل على أنه بدلي ويكون كاشفاً عن جعل مقدار الحرام بدلا على البدل إذ هو أولى من رفع اليد عنه بالنسبة الى جميع الأطراف بالمرة

« قلت » : قد عرفت سابقاً أن المصحح للترخيص فى نظر العقل ليس مجرد جعل البدل واقعاً بل المصحح هو العلم بجعل البدل ، واحتمال جعل البدل واقعاً غير كاف بل هو نظير احتمال مخالفة الحجة القائمة على ثبوت المعلوم بالاجمال للواقع لا يصلح

عذراً في نظر العقل ، فما لم يعلم العقل بجعل البدل يرد الترخيص ، فاذا كانت صحة الترخيص في نظر العقل موقوفة على العلم بجعل البدل امتنع استكشاف جعل البدل من دليل الترخيص لأنه دور ، فانه على هذا يكون العلم بجعل البدل موقوفا على العلم بالترخيص ، وقد عرفت أن العلم بالترخيص موقوف على العلم بجعل البدل ، « وبالجملة » : احتمال جعل البدل لما لم يكن حجة على جعله ولا يصلح عذراً في نظر العقل كان اقتضاء العلم الاجمالي للموافقة القطعية بحاله فيكون الترخيص في بعض الأطراف ترخيصاً في محتمل المعصية الممتنع ، فلا يخرج الترخيص عن كونه ترخيصاً في محتمل المعصية حتى يكون جعل البدل معلوماً محرزاً فيمتنع استفادة العلم بجعل البدل من قبل دليل الترخيص . نعم لو فرض النص من الشارع الأقدس على جواز ارتكاب بعض أطراف الشبهة لا بد حينئذ من استفادة جعل البدل صونا لكلام الحكيم عن اللغوية ، لكن هذا ليس مما نحن فيه لأن الكلام في استفادة جعل البدل من نفس دليل الترخيص بحيث يكون مدلولا التزامياً له فانه موقوف على احتمال ارادة الترخيص ، وقد عرفت القطع بعدم ارادته لأنه ترخيص في المعصية والاستفادة في الفرض المذكور ليست من نفس الكلام الملقى الى المكلف بل من قاعدة امتناع صدور اللغو من الحكيم . فتأمل في المقام فانه به حقيق ومنه سبحانه نستمد التوفيق (فان قلت) : لو نذر المكلف ان يتصدق بدرهم لو لم يكن مشغول الذمة لزيد بدرهم ، فانه يعلم اجمالا اما بوجوب دفع درهم لزيد وفاء لما في ذمته واما بوجوب الصدقة بدرهم ، ولا ريب في جريان استصحاب عدم اشتغال ذمته بدين لزيد ، وهذا الاستصحاب اصل ناف جار في بعض اطراف العلم وليس متعرضا لمقام الفراغ وجعل البدل فيكشف ذلك عن عدم وجوب الموافقة القطعية (قلت) : ما ذكرت من جريان الاصل المذكور مسلم ، وكذا عدم كونه من قبيل جعل البدل لانه لابد ان يكون بلسان تعيين المعلوم بالاجمال والاصل لا يفي بذلك الا بناء على الاصل المثبت ، والوجه في جريانه — مع انه اصل ناف للتكليف — ان من آثار موارده ثبوت التكليف في الطرف الآخر

لامجال للحكم الظاهري مع التفصيلي فاذا كان الحكم الواقعي فعلياً من سائر الجهات لامحالة يصير فعلياً معه من جميع الجهات وله مجال مع الاجمالي فيمكن أن لايصير فعلياً معه لامكان جعل الظاهري في اطرافه وإن كان فعلياً من غير هذه الجهة فافهم . ثم إن الظاهر أنه لو فرض أن المعلوم بالاجمال كان فعلياً من جميع الجهات لوجب عقلا موافقته مطلقا ولو كانت أطرافه غير محصورة وإنما التفاوت بين المحصورة وغيرها

فيكون من قبيل الاصل المثبت للتكليف فى احد الاطراف فيوجب انحلال العلم الاجمالي كما تقدم تفصيله فراجعه . ومن هنا يظهر لك الفرق بين جعل البدل وبين الانحلال مع اشتراكهما فى عدم لزوم الاحتياط فان الاول يلزم فيه ان يكون متعرضا لتعيين المعلوم بالاجمال ولا كذلك الثاني ، ويلزم فى الثاني ان يكون متقدما او مقارنا للعلم ولا يلزم ذلك في جعل البدل ، فان الامارة القائمة بعد العلم على تعيين المعلوم بالاجمال تسوغ ارتكاب بقية الاطراف ، ولا كذلك الاصل المثبت للتكليف في بعض الاطراف اذا كان متاخرا عن العلم كما عرفت ذلك كله في مبحث الانحلال والله سبحانه اعلم ﴿ قوله : لامجال للحكم الظاهري ﴾ لأن العلم التفصيلي لايكون مقرونا بالشك الذي هوموضوع الحكم الظاهري فلا يمكن جعل الحكم الظاهري معه ﴿ قوله : وله مجال مع الاجمالي ﴾ أي وللحكم الظاهري مجال مع العلم الاجمالي ﴿ قوله : لامكان جعل ﴾ لاقترانه بالشك ﴿ قوله : فعليا من غير ﴾ اي فعليا من سائر الجهات بحيث لوعلم تفصيلا لتنجز وان لم يكن فعليا من الجهة التي تضاد الترخيص وجعل الحكم الظاهري ﴿ قوله : ولو كانت أطرافه غير محصورة ﴾ إشكال على ما اشتهر من وجوب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي اذا كانت محصورة وعدم وجوبه اذا كانت اطرافه غير محصورة ، وحاصل الاشكال: ان الحكم المعلوم بالاجمال ان كان فعليا من جميع الجهات بحيث يمتنع الترخيص في مخالفته ولو فى حال الشك فيه يجب الاحتياط فى اطرافه وان كانت غير محصورة لامتناع الترخيص في بعض الاطراف حتى لا يجب الاحتياط فيه ، وان لم يكن

هو ان عدم الحصر ربما يلازم مايمنع عن فعلية المعلوم مع كونه فعليا لولاه من سائر الجهات (وبالجملة) لايكاد يرى العقل تفاوتا بين المحصورة وغيرها في التنجز وعدمه فيما كان المعلوم اجمالا فعلياً يبعث المولى نحوه فعلا أو يزجر عنه كذلك مع ماهو عليه من كثرة أطرافه والحاصل أن اختلاف الاطراف فى الحصر وعدمه لا يوجب تفاوتا فى ناحية العلم ولو أوجب تفاوتا فانما هو في ناحية المعلوم في فعلية البعث أو الزجر مع الحصر وعدمها مع عدمه فلا يكاد يختلف العلم الاجمالى باختلاف الاطراف قلة وكثرة فى التنجيز وعدمه مالم يختلف المعلوم في الفعلية وعدمها بذلك وقد عرفت آنفا أنه لاتفاوت بين التفصيلي والاجمالي في ذلك مالم يكن تفاوت

فعليا كذلك بحيث يصح الترخيص في بعض اطرافه لايجب الاحتياط فى اطرافه وان كانت اطرافه محصورة كما عرفت سابقا فكون الاطراف محصورة أوغير محصورة مما لاأثر له في الفرق من حيث وجوب الاحتياط وعدمه، بل الفرق في ذلك انما ينشأ من اختلاف المعلوم من حيث كونه فعليا من جميع الجهات بحيث يضاده الترخيص الشرعي أو غير فعلي بحيث لايضاده الترخيص الشرعي ﴿ قوله : هو ان عدم الحصر ﴾ يعني عدم حصر الأطراف قد يلازم وجود المانع من فعلية الحكم من سائر الجهات بحيث لولا المانع الملازم لكان فعليا من سائر الجهات غير الجهة التي تضاد الترخيص ولأجل المانع لايكون فعليا من سائر الجهات بحيث لو علم به تفصيلا لما تنجز ، وذلك مثل الخروج عن محل الابتلاء أو الاضطرار الى الارتكاب أو غيرهما مما سيذكره المصنف (ره) ﴿ قوله : لولاه من سائر ﴾ ضمير (لولاه) راجع الى (مايمنع) و(من سائر) متعلق بقوله: (فعليا) ﴿ قوله : في فعلية ﴾ بيان لـ(ناحية المعلوم)و(مع الحصر) متعلق بـ(فعلية) ﴿ قوله : والاجمالي في ذلك ﴾

في طرف المعلوم أيضا فتأمل تعرف وقد انقدح أنه

المشار اليه التنجيز وعدمه ﴿ قوله : في طرف المعلوم ﴾ يعني من حيث كونه فعليا من جميع الجهات وليس فعليا كذلك فان العلم التفصيلي لما لم يكن معه الشك الذي هو موضوع الحكم الظاهري صار الحكم معه فعليا من جميع الجهات والعلم الاجمالي لما كان معه الشك لم يكن الحكم معه كذلك. ثم إن اوجه ما يذكر في الفرق بين العلم بالمردد بين الأطراف المحصورة والعلم بالمردد بين الأطراف غير المحصورة أن احتمال انطباق المعلوم بالاجمال في الثاني على كل واحد من الاطراف لما كان ضعيفا لم يكن محركا على الموافقة بخلاف الأول، للفرق الواضح بين العلم بنجاسة اناء مردد بين اناءين وبين العلم بنجاسة اناء مردد بين عشرة الآف فان احتمال الانطباق في الاول لما كان قويا كان محركا على الموافقة وفي الثاني لما كان ضعيفا لم يصلح ان يكون محركا ونظيره في العرفيات سب أحد ثلاثة على الاجمال وسب واحد من اهل البلد كذلك إذ في الاول يتأثر كل واحد من الثلاثة ؛ وفي الثاني لا يتأثر واحد من أهل البلد ، وكذا لو علم أن في احد الاناءين سما فانه يمنع من استعمالهما معا ولا كذلك العلم بان في احد عشرة الآف سما فانه لا يصلح رادعا عن الارتكاب . وفيه أنه إن كان الغرض أن نفس العلم المتعلق بالامر المردد بين الامور غير المحصورة لا يصلح ان يكون بيانا على متعلقه ومنجزاً له ، ففيه ما عرفت من انه إذ لا قصور في ناحية العلم لكشفه عن متعلقه كشفاً تاماً ، ولا في ناحية المعلوم لكونه فعلياً بحيث لو علم به تفصيلا لوجبت موافقته فلم لا يكون بيانا عليه ؟ وان كان الغرض انه ينجز متعلقه لكن احتمال انطباقه على كل واحد لما كان ضعيفاً لم يحدث داعياً اليه ، ففيه أنه بعد تنجز المعلوم واستحقاق العقاب على مخالفته كيف لا يكون احتمال انطباقه على كل واحد من الاطراف موجبا لحدوث الداعي العقلي الى اجتناب كل واحد منها ؟ مع أن احتمال الانطباق ملازم لاحتمال العقاب على تقدير الارتكاب المانع من جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان . واما ما ذكر من ضعف احتمال

لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة

الانطباق ، ففيه أنه مسامحة لأن ضعف احتمال الانطباق يلازمه قوة احتمال عدم الانطباق الذى هو الظن بعدم الانطباق ويلازمه الظن بالانطباق على غير الأطراف وهو خلف « وبالجملة » : العلم المذكور بعد ما كان بياناً على متعلقه كان منجزاً له ، وحينئذ فيكون احتمال انطباقه على كل واحد من الأطراف ملازما لاحتمال العقاب على تقدير المخالفه ، وهذا الاحتمال لابد أن يكون داعياً في نظر العقل موجباً لرجحان الاحتياط فى كل واحد من الأطراف على عدمه وان كان ذلك الاحتمال ضعيفاً جداً ، ولذا لو فرض كون احتمال الانطباق على بعض الأطراف فى الشبهة المحصورة كان ضعيفاً لا مجال لتوهم عدم وجوب الاحتياط عقلا فيه . وأما ما ذكر من الأمثلة العرفية فلا مجال للاستشهاد به للفرق بينها وبين ما نحن فيه ، فان قاعدة وجوب دفع الضرر المقطوع به أو المظنون أوالمحتمل وان كانت من القواعد الفطرية الموجبة للداعي النفسي إلا أن باب تزاحم الدواعي واسع جداً ، فقد يترجح عندهم الاقدام على الضرر المحتمل لداع آخر أهم إذ لو فرض الاجتناب عما يحتمل عندهم كونه سما لتردده بين الاطراف غير المحصورة لزم الهرج والمرج لوجود هذا الاحتمال فى اكثر موارد الابتلاء ، وكذا الحال فى السباب فان سب واحد من أهل البلد لا يكون نقصاً في كل واحد لكثرة وجود من يستحق السب في اكثر البلاد ، وسب واحد من اثنين يكون نقصاً فى كل واحد لندرة الاستحقاق ، ولذا ترى الانسان لا يتأثر اذا قيل له : أنت تغضب في السنة مرة ، بل لعله يعده مدحا لكثرة وقوع الغضب من اكثر أفراد الانسان ، ويغضب اذا قيل له : أنت تغضب فى كل ساعة مرة « وبالجملة » : لا مجال لقياس ما نحن فيه على الامور العرفية ، والتأمل يشهد بذلك . فتأمل . ويمكن أن يقال : ان الشبهة بعد ما لم تكن الا محصورة او غير محصورة كان الفرق بينهما دائماً بزيادة واحد والعقل لا يجد لزيادة الواحد دخلا فى عدم وجوب الاحتياط . فلاحظ ،

﴿ قوله : لا وجه لاحتمال عدم ﴾ مما ذكرنا هنا وفي مبحث القطع الاجمالي

مخالفتها ضرورة أن التكليف المعلوم إجمالاً لو كان فعلياً لوجب موافقته قطعاً وإلا لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً . ومنه ظهر أنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به إجمالا إما من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه أو من جهة الاضطرار الى بعضها معيناً أو مردداً أو من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحققه إجمالا في هذا الشهر كايام حيض المستحاضة مثلا لما وجب موافقته بل جاز مخالفته وأنه لو علم فعليته ولو كان بين أطراف تدريجية لكان منجزاً ووجب موافقته فان التدرج لا يمنع عن الفعلية ضرورة أنه كايصح التكليف بامر حالي كذلك يصح بامر استقبالي كالحج في الموسم للمستطيع فافهم .

يتضح لك سقوط هذا الاحتمال . فراجع وتأمل ﴿ قوله : مخالفتها ﴾ هذه الاضافة لا تخلو من سماجة وتقدم مثلها ﴿ قوله : أو من جهة تعلقه بموضوع ﴾ هذا لا ينبغي عده قسما مقابلا لما قبله فانه من القسم الاول أعني عدم الابتلاء ، ﴿ قوله : كأيام حيض المستحاضة ﴾ يعني لو ابتلي الرجل بزوجته في أثناء الشهر فوجدها مستمرة الدم فانه يعلم بان لها أيام حيض يحرم فيها نكاحها لكن لا يدري انها فيما مضى او في الحال أوفيما يأتي ﴿ قوله : بين أطراف تدريجية ﴾ كما لو نذر أن يصوم يوم الجمعة وتردد بين غده وما بعده فانه يعلم اجمالا بوجوب صوم الغد أو ما بعده وهما مترتبان زماناً ولا يقدح ترتبهما في وجوب الاحتياط . ودعوى أن ما بعد الغد مستقبل فلا يصح التكليف به لعدم القدرة عليه قبل وجوده فلا علم اجمالي بالتكليف . مندفعة بانه يصح التكليف بالاستقبالي كما يصح بالحالي كما هو موضح في الواجب المعلق ؛ ونظيره التكليف بالحج في الموسم وهو أيام الحج من شهر ذي الحجة فانه يتحقق عند خروج الرفقة المتقدم عليه بمدة طويلة ،

تنبيهات

﴿ الأول ﴾ : أن الاضطرار كما يكون مانعاً عن العلم بفعلية التكليف لو كان الى واحد معين كذلك يكون مانعاً لو كان الى غير معين ضرورة

﴿ قوله : ان الاضطرار كما يكون ﴾ اعلم ان الاضطرار الى مخالفة العلم في بعض الاطراف « تارة » يكون الى واحد معين « وأخرى » يكون الى واحد غير معين ، وكل منهما إما أن يكون حال العلم ، واما أن يكون طاريا بعده ، وكل منهما إما أن يرتفع الاضطرار بحيث يحسن التكليف به حال العلم معلقاً على ارتفاع الاضطرار ، اولا اما لاستمرار الاضطرار الى آخر العمر او لارتفاعه في زمان بعيد عن العلم بحيث لا يحسن التكليف به . ولا بأس بالتعرض لاحكام كل واحدة من الصور تفصيلا « فنقول » : اذا كان الاضطرار الى معين حال العلم مستمراً أو مرتفعاً بحيث لا يحسن التكليف به حال العلم معلقاً فلا ينبغي التأمل في عدم وجوب الاحتياط فى بقية الاطراف لعدم العلم بالتكليف وان علم بموضوعه فان الفرد المضطر اليه مما يعلم بعدم التكليف به والفرد الآخر مما يشك فى كونه موضوعاً له فيكون التكليف به مشكوكا بدوا « فان قلت » : لا ريب فى كون الشك فى الاضطرار الى الحرام موضوعا لوجوب الاحتياط فالموضوع المحرم محرز الثبوت وانما الشك في الاضطرار اليه ، فلا وجه لرفع اليد عن التكليف مع الشك فى الاضطرار اليه (قلت) : ما نحن فيه مما لم يحرز فيه موضوع التكليف لما عرفت من أن المضطر اليه خارج عن حيطة التكليف قطعاً والطرف الآخر مما أحرز عدم الاضطرار اليه ويشك فى كونه موضوعا للتكليف . نعم لو احرز موضوع التكليف كهذا الاناء المعين وشك في الاضطرار اليه كان ذلك مجرى لاصالة الاحتياط (وان كان) الاضطرار الى المعين حال العلم يعلم بارتفاعه بحيث يحسن التكليف به بعده وجب الاحتياط في الطرف الآخر للعلم الاجمالي بالتكليف بالامر المردد بينه وبين المضطر اليه بعد ارتفاع الاضطرار . مثلا اذا

حدث العلم بغصبية احد الاناءين يوم الخميس مع الاضطرار الى استعمال الأبيض منها الى صباح الجمعة فانه يعلم بوجوب الاجتناب اما عن الابيض يوم الجمعة لو كان هو النجس او الاسود من الآن فيجب الاجتناب عن الاسود لانه أحد الفردين المعلوم وجوب الاجتناب عن أحدهما (وان طرأ) الاضطرار الى معين بعد حدوث العلم مستمراً او بحيث لا يحسن التكليف به معلقاً حال العلم وجب الاحتياط في الطرف الآخر ، وذلك لأن التكليف بالمضطر اليه على تقديره وان كان ينتهي بالاضطرار إلا أن العلم الاجمالي حين حدوثه لما نجز المعلوم بالاجمال المحتمل الانطباق على الطرف الآخر كما يحتمل انطباقه على المضطر اليه قبل زمان الاضطرار وجب الاحتياط فى الطرف غير المضطر اليه لاصالة الاشتغال ، وان ارتفع العلم بالتكليف فعلا لانه يكفي في بقاء تنجز الصوم المردد بقاء العلم به ولو بعد موافقته فى بعض أطرافه ، ولا يعتبر فى بقاء التنجز بقاء العلم بالتكليف الفعلي الباقي ببقاء العلم كما لو علم بوجوب صوم أحد اليومين من الخميس والجمعة فصام الخميس فانه في عشاء الجمعة لايعلم بالتكليف فعلا لكنه يعلم بوجوب صوم اليوم المرددبين اليومين وهو كاف فى بقاء تنجزه ، فلم يكن بد من الاحتياط بصوم يوم الجمعة لقاعدة الاشتغال وان كان صوم يوم الجمعة مشكوك الوجوب لأن الشك فى التكليف انما يكون مورداً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان اذا لم يحتمل كونه المنجز ، والا كان المرجع فيه قاعدة الاشتغال ، ولذا لو شك في التكليف الذي علم ثبوته تفصيلا للشك فى امتثاله كانت هي المرجع دون اصالة البراءة كما هو واضح فكذا فى المقام (وان كان) الاضطرار الى المعين طارئا بعد حدوث العلم ويعلم بارتفاعه فى زمان يحسن التكليف به حال العلم معلقاً وجب الاحتياط في الطرف الآخر لما عرفت وللعلم الاجمالي بالمردد بينه وبين المضطر اليه بعد العلم كما عرفته فى الصورة الثانية فهذه صور أربع للاضطرار الى معين لا يجب الاحتياط في الاولى منها ويجب فى الثلاث الأخيرة (ولو كان) الاضطرار الى غير المعين فصوره ايضاً أربع وهي الجارية فى الاضطرار الى معين بعينها ، ، فني الصورة الاولى لا يجب الاحتياط

في غير ما اختاره عند المصنف (ره) خلافاً لشيخه — رحمه الله — في رسائله فاوجب الاحتياط فيه ، والوجه فيما اختاره المصنف (ره) : ما ذكره في المتن من أن الاضطرار لما كان مانعاً من فعلية التكليف كان الاضطرار الى غير المعين موجبا لتضييق دائرة التكليف وتقييده بغير ما اختار فيكون ما اختاره اولا حلالا وما يبقى مشكوك الحرمة بدواً للشك في كونه هو النجس والاصل فيه البراءة ، وقد عرفت في المقدمة الرابعة من مقدمات الانسداد الاشكال عليه من بعض مشايخنا المعاصرين دام تأييده ، كما عرفت دفع ذلك الاشكال فيما هو محل الكلام من ارتكابها تدريجاً أما لو ارتكبها دفعة فلا ينبغي التأمل في تحقق المعصية لاندفاع الاضطرار بغير الحرام جزماً فلا وجه لارتفاع حرمته . وتوضيحه يظهر من ملاحظة تقريب الاشكال هناك فراجع وتأمل . وربما يوجه ما ذكره شيخنا في رسائله بان الاضطرار الى واحد غير معين ليس اضطراراً الى الحرام ، ولذا لو انكشف الحال وارتفع الاجمال كان المتعين أنه الحلال كافياً في رفع الاضطرار ، واذا لم يكن الاضطرار الى الحرام لا وجه لرفع اليد عن فعلية التكليف به غاية الامر أن العقل يعذر في ارتكاب واحد منها فيبقى الباقي على منعه لأن الترخيص الآتي من قبل الاضطرار انما يمنع عن تحصيل العلم بالموافقة فيسقط وجوبه لا عن نفس الموافقة فيبقى وجوبها (وفيه) أنه لا ريب في أن الاضطرار الى واحد غير معين من الامرين اضطرار الى كل منها تخييراً ولا فرق بين الاضطرار التعييني والتخييري في رفع فعلية التكليف « فان قلت » : لازم ذلك جواز الارتكاب للنجس حتى لو ارتفع الاجمال { قلت } : لا يجوز حينئذ لامكان الجمع بين غرضي الشارع وهما رفع الاضطرار والاجتناب عن النجس ، ولو لا ما ذكرنا من كون الاضطرار التخييري كالتعييني لم يكن وجه للترخيص في ارتكاب واحد من الأطراف لأن التكليف بالحرام اذا كان غير مزاحم بشيء كان مطلقاً من حيث الانطباق على كل واحد من الطرفين ، ومع هذا الاطلاق لا مجال للترخيص في بعض الاطراف فانه مناف للواقع المعلوم اجمالا كما هو ظاهر ، فلا يكون الترخيص الا من جهة تقييد

أنه مطلقاً موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه تعييناً أو تخييراً وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلا وكذلك لا فرق بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقاً على حدوث العلم أولاحقاً وذلك لأن التكليف (١)

الواقع بحالة عدم انطباقه على ما يختار ، ولذا لا ريب في ان ما يختاره لرفع الاضطرار حلال واقعاً وان كان هو النجس ، وذلك كله شاهد بكون الاضطرار الى غير المعين اضطرارا الى الحرام في الجملة ولو تخييراً وانه كاف في تقييد الواقع . فلاحظ (وأما) بقية صور الاضطرار الى غير معين فيعلم الحكم فيها مما تقدم في الثلاث الأخيرة من صور الاضطرار الى معين لعدم الفرق بينها في مقتضيات الاحتياط . ويعلم ذلك بمقايسة كل صورة الى نظيرتها ، فلاحظ والله سبحانه ولي التوفيق ﴿ قوله : انه مطلقاً ﴾ يعني سواء أكان اضطرارا الى معين ام الى غير معين ﴿ قوله : ارتكاب ﴾ يعني في الشبهة التحريمية ﴿ قوله : او تركه ﴾ يعني في الشبهة الوجوبية ﴿ قوله : تعييناً ﴾ يعني اذا كان الاضطرار الى معين ﴿ قوله : او تخييراً ﴾ يعني اذا كان الاضطرار الى غير معين ﴿ قوله : وهو ينافي العلم ﴾ لأن جواز ارتكاب واحد ينافي حرمته على تقدير الارتكاب فلا بد من تضييق دائرة الحرمة وتقييد اطلاقها فتختص بالنجس ان كان هو الباقي ولا تكون له ان كان ما ارتكب فيكون ثبوت الحرمة مشكوكا للشك في كون الباقي هو النجس كما عرفت بيانه ايضا في الحاشية السابقة ﴿ قوله : وكذلك لا فرق ﴾ يعني فلا يجب الاحتياط في الباقي ولو كان الاضطرار مطلقاً لاحقاً للعلم الاجمالي ﴿ قوله : وذلك لان التكليف ﴾ اشارة الى وجه القول بوجوب

---

(١) لا يخفى أن ذلك انما يتم فيما كان الاضطرار الى احدهما لا بعينه واما لو كان الى احدهما المعين فلا يكون بمانع عن تأثير العلم للتنجز لعدم منعه عن العلم بفعلية التكليف المعلوم اجمالا المردد بين ان يكون التكليف المحدود في ذلك الطرف او المطلق في الطرف الآخر ضرورة عدم ما يوجب عدم فعلية مثل هذا المعلوم اصلا وعروض ـ

الاحتياط اذا كان الاضطرار لاحقا للعلم ودفعه : وحاصل الوجه : أنه قبل طروء الاضطرار يعلم اجمالا بوجوب الاجتناب عن النجس المردد مثلا وهذا العلم يوجب تنجيز المعلوم بالاجمال ، و بعد طروء الاضطرار الى معين أو غير معين وان ارتفع العلم المذكور الا ان قاعدة الاشتغال بالتكليف المنجز تقتضي وجوب الاحتياط في الباقي . و حاصل الدفع : أن وجوب الاجتناب المعلوم قبل طروء الاضطرار ليس مطلقا بل هو مقيد بعدم طروء الاضطرار ففي زمان الاضطرار لاعلم بالتكليف من أول الأمر حتى يكون الباقي طرفا لمعلوم منجز فيكون مجرى لقاعدة الاشتغال ليجب فيه الاحتياط . هذا وقد استشكل المصنف (ره) فى هذا الدفع فى حاشيته على المقام بان الباقي طرف لعلم اجمالي قائم بين التدريجيين وهما الباقي مطلقا والمضطر اليه قبل طروء الاضطرار ، كما اشرنا اليه هنا واوضحناه في مبحث الانحلال ، فوجوب الاحتياط فيه لأجل هذا العلم القائم بين التدريجيين وان لم يكن طرفا لعلم اجمالي آخر قائم بين الدفعيين من جهة منافاة الاضطرار لفعلية التكليف مطلقاً ، لكنه خص هذا الاشكال بالاضطرار الى معين دون الاضطرار الى غير معين ، مع ان الفرق بينهما غير واضح لانه اذا اختار المكلف احد الطرفين فارتكبه كان الآخر عنده طرفا لعلم اجمالي قائم بينه وبين ما ارتكبه قبل طروء الاضطرار بعين العلم الحاصل له فى صورة الاضطرار الى معين ، ومن هنا ذكرنا سابقا ان الحكم فى الصور الثلاث الاخيرة الجارية فى الاضطرار الى غير معين هو الحكم فيها فى الاضطرار الى المعين (فان قلت) : اذا كان الاضطرار الى غير معين منهما فكل منهما موضوع للاضطرار كما تقدم فلا يكون احدهما قبل الارتكاب طرفا لعلم اجمالي تدريجي (قلت) : الاضطرار وان

ـ الاضطرار انما يمنع عن فعلية التكليف لو كان فى طرف معروضه بعد عروضه لا عن فعلية المعلوم بالاجمال المردد بين التكليف المحدود فى طرف المعروض والمطلق في الآخر بعد العروض وهذا بخلاف ما اذا عرض الاضطرار الى احدهما لا بعينه فانه يمنع عن فعلية التكليف فى البين مطلقا فافهم وتأمل « منه قدس سره »

المعلوم بينها من أول الامر كان محدوداً بعدم عروض الاضطرار الى متعلقه فلو عرض على بعض أطرافه لما كان التكليف به معلوماً لاحتمال أن يكون هو المضطر اليه فيما كان الاضطرار الى المعين اويكون هو المختار فيما كان إلى بعض الأطراف بلاتعيين (لايقال) : الاضطرار الى بعض الأطراف ليس الا كفقد بعضها فكما لاإشكال فى لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع الفقدان كذلك لاينبغي الاشكال فى لزوم رعايته مع الاضطرار فيجب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه خروجاً عن عهدة ماتنجز عليه قبل عروضه (فانه يقال) : حيث أن فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به وقيوده كان التكليف المتعلق به مطلقا فاذا اشتغلت الذمة به كان قضية الاشتغال به يقيناً الفراغ عنه كذلك وهذا بخلاف الاضطرار الى تركه فانه من حدود التكليف به وقيوده

كان الى كل منهما إلا أنه على البدل فيكون هناك علم اجمالي على البدل قائم بالطرف الذي لاينطبق عليه الاضطرار فتأمل جيداً ﴿ قوله : محدوداً بعدم ﴾ يعني مشروطا بعدم طروء الاضطرار بحيث ينتهي التكليف بطروئه ، ﴿ قوله : حيث ان فقد المكلف به ﴾ المراد من المكلف به فى المقام الموضوع الذي يتعلق به فعل المكلف مثل الاناء النجس كما تقتضيه قرينة السؤال ووجه الفرق بين فقد بعض الاطراف والعجز عنه والاضطرار اليه مع اشتراكها فى كون عدمها دخيلا فى التكليف فى الجملة — بحيث ربما يقال يعتبر في التكليف عدم الاضطرار والقدرة وكون موضوعه في مقام الابتلاء بحيث يكون موجودا لامفقوداً — أن مقام شرطية هذه الامور الثلاثة للتكليف مختلفة فان شرطية عدم الاضطرار راجعة الى شرطية عدم المزاحم للمصلحة المقتضية للحكم ، فان المفسدة فى النجس مثلا إنما تصلح للتأثير فى حرمة شربه اذا لم تزاحم بمصلحة أهم كما لو توقف حفظ النفس من الهلاك على شرب النجس الذي هو معنى الاضطرار اليه أما إذا زوحمت بها كان شرب النجس ارجح من عدمه ، وشرطية القدرة راجعة الى شرطية عدم المانع من تعلق الارادة

ولا يكون الأشتغال به من الاول إلا مقيداً بعدم عروضه فلا يقين باشتغال الذمة بالتكليف به إلا إلى هذا الحد فلا يجب رعايته فيما بعده ولا يكون إلا من باب

من جهة قصور المكلف لا المكلف به كما في الاول ، وشرطية وجود الموضوع راجعة الى شرطية عدم المانع من اشتغال ذمة المكلف فان الاناء المفقود مما لاقصور في مفسدته ولا في تعلق الكراهة بشربه إلا ان العلم بكراهته لايصلح ان يكون موجبا لاشتغال الذمة به فيمتنع ان يكون وجوده شرطا للتكليف الذي هو في الحقيقة شرط نفس الارادة والكراهة ذاتا كما في القدرة او عرضا كما في عدم الاضطرار، فوجود الموضوع والابتلاء به نظير وجود الحجة على التكليف ليس شرطا للتكليف وان كان شرطا للاشتغال في نظر العقل، وهذا واضح لدى التأمل؛ إنما الاشكال فيما ذكره من كون تنجز الباقي بعد الفقد بقاعدة الاشتغال اذ من المعلوم ان القاعدة المذكورة إنما تجري في كل ما يحتمل انه المنجز والباقي بعد الفقدان مما لايحتمل فيه ذلك إذ المنجز إن كان هو العلم حال الفقدان فبطلانه ظاهر لعدم صلاحيته لذلك من جهة الفقدان ، وان كان هو العلم قبل الفقدان فذلك العلم طرفاه المفقود والباقي معا قبل زمان الفقدان لامطلقا فليس الوجه في تنجز الباقي إلا انه طرف لعلم اجمالي قائم بين التدريجيين وهما المفقود قبل فقده والباقي بعد الفقدان كما اشار اليه في الحاشية ، وحينئذ فلا فرق بين الاضطرار والفقدان من هذه الجهة فبالنظر الى العلم الاجمالي بين الدفعيين لاتنجز للباقي في المقامين ، والى العلم الاجمالي بين التدريجيين يتنجز الباقي في المقامين ، وصحة التقييد في الاضطرار وعدمها في الفقدان إنما يوجبان الفرق في حصول العلم الاجمالي بالتكليف بعد الفقدان وحصوله بعد الاضطرار ، وذلك لايوجب فرقا في منجزية الباقي بعد الفقدان لأن العلم الحاصل حين الفقدان لا أثر له في المنجزية بعد خروج بعض اطرافه عن محل الابتلاء . وعليك بالتأمل وهو سبحانه المستعان ﴿ قوله : ولا يكون الاشتغال به ﴾ هذا الأثر مشترك بين الاضطرار والفقدان لما عرفت ان

الاحتياط فى الشبهة البدوية فافهم وتأمل فانه دقيق جداً (الثاني) انه لما كان (١) النهي عن الشيء إنما هو لأجل أن يصير داعياً للمكلف نحو تركه لولم يكن له داع آخر ولايكاديكون ذلك إلا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به وأمامالا ابتلاء به بحسبها فليس للنهي عنه موقع أصلا ضرورة أنه بلافائدة ولا طائل بل يكون من قبيل طلب الحاصل كان الابتلاء بجميع الأطراف مما لابد منه فى تأثير العلم فانه بدونه لاعلم بتكليف فعلي لاحتمال تعلق الخطاب بما لاابتلاء به ومنه قدانقدح

الفقدان من موانع الاشتغال فلايكون الاشتغال الا قبله فهو من حدود الاشتغال وان لم يكن من حدود نفس التكليف كالاضطرار ﴿ قوله : داعيا للمكف ﴾ يعني داعيا عقليا بحيث يكون عدمه ارجح من وجوده في نظره لما يترتب على الوجود من استحقاق العقاب ﴿قوله : يكون ذلك﴾ يعني صيرورته داعيا ﴿ قوله : بحسبها ﴾ اي بحسب العادة ﴿ قوله : طلب الحاصل ﴾ لحصول الغرض وهو عدم المفسدة ﴿ قوله : كان الابتلاء بجميع الأطراف ﴾ هذا جواب (لما) في قوله : لما كان النهي . وحاصل المراد : انه يعتبر في صحة النهي عن شيء كونه في معرض ابتلاء المكلف اذ لو لم يكن كذلك كان تركه مستنداً الى عدم حصول الداعي الى فعله فلا مجال للنهي عنه لأنه من قبيل تحصيل الحاصل ، وحينئذ إذا كان بعض اطراف المعلوم بالاجمال خارجا عن محل الابتلاء لا يكون ذلك العلم الاجمالي منجزاً وموجباً للاحتياط فيما هو محل الابتلاء من الأطراف لاحتمال كون المعلوم منطبقا على ماهو خارج عن محل الابتلاء فلا يكون التكليف به فعليا . وتوضيح الحال : ان موضوع التكليف (تارة) يكون فى معرض الابتلاء للمكلف فيحسن ان يخاطب بالاجتناب عنه مطلقا كما في بعض اوانى المكلف التي

---

(١) كما انه اذا كان فعل الشيء الذي كان متعلقا لغرض المولى مما لايكاد عادة ان يتركه العبد وان لايكون له داع اليه لم يكن لامر به والبعث اليه موقع اصلا كما لايخفي . منه قدس سره

تكون تحت يده (واخرى) لايكون كذلك فلا يحسن الخطاب به الا مشروطا بالابتلاء كما في الاواني التي قد تقتضي العادة نادرا ابتلاءه بها كأواني الملك بالنسبة الى سواد الرعية فانه لايصح ان تقول له : اجتنب عن اناء الملك مطلقاً ،وان صح ان تقول له : إن دخلت بيت الملك فاجتنب الاناء الفلاني (وثالثة) لايصح الخطاب به لامطلقا ولا مشروطا كالثوب يلبسه انسان معين من سواد الرعية وسكان البراري والقفار بالنسبة الى الملك فلا يحسن خطاب الملك بالاجتناب عنه مطلقا لامطلقا ولا مشروطا ، وقد عرفت في الحاشيـــة السابقة انه لاقصور في مفسدة الموضوع المذكور من حيث اقتضائها الكراهة حيث انها مفسدة بلا مزاحم ولا في تحقق الكراهة لقدرة المكلف على الارتكاب والاجتناب غاية الأمر أنه لايحسن الخطاب به لحصول الصوارف العادية عنه بحيث يعد النهي عنه من قبيل تحصيل الحاصل لغوا ومن هنا وقع الاشكال في اعتبار هذا الشرط في منجزية العلم الاجمالي ، فمنعه بعض زعما منه أن امتناع الخطاب لايقدح في منجزية العلم بعد تعلقه بالارادة الكامنة في نفس المولى اذ الخطاب لاموضوعية له في المنجزية بل هو ملحوظ طريقا الى تلك الارادة وحاكيا عنها ، ولذا لو علمت الارادة المذكورة مع العلم بعـدم الخطاب لمانع وجب موافقتها ، كما أنه لو علم بالخطاب وعلم بعدم الارادة لم تجب الموافقة في نظر العقل فاذا كان المنجز هو العلم بالارادة فهو حاصل ، ولو كان بعض الاطراف خارجا عن محل الابتلاء ويترتب حينئذ وجوب الاحتياط فيما هو محل الابتلاء (والجواب) : أن المانع من الخطاب في المقام ليس الا كونه بحيث لايوجب تحميلا على المكلف والقاء له في كلفة التكليف ، وهذا مما لايمنع أن يكون العلم مما يترتب عليه الأثر أعني المنجزية واشتغال الذمة إذ لو ترتب عليه ذلك كان مترتبا بعينه على الخطاب ويكون به حسنا والمفروض خلافه . وبالجملة : العلم من قبيل الخطاب فالالتزام بقبح الخطاب ولغويته وعدم ترتب اثر عليه ملازم لالتزام ذلك في العلم بعينه وهو ينافي كونه منجزا وموجبا لاشتغال ذمة العبـد كما هو

أن الملاك في الابتلاء المصحح لفعلية الزجر وانقداح طلب تركه فى نفس المولى فعلا هو ما إذا صح انقداح الداعي الى فعله في نفس العبد مع اطلاعه على ماهو عليه من الحال ولو شك في ذلك كان المرجع هو البراءة لعدم القطع بالاشتغال لا إطلاق الخطاب ضرورة أنه لامجال للتشبث به إلا فيما إذا شك فى التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحة الاطلاق بدونه

ظاهر بادنى تأمل ﴿ قوله : ان الملاك في الابتلاء المصحح ﴾ يعني أن الميزان الذي يعرف به كون الموضوع مبتلى به وغير مبتلى به هو كون العلم به موجبا لحدوث الداعي فى نفس العبد الى الترك أو غير موجب لذلك فان كان موجبا له فالموضوع مبتلى به إذ لامعنى لتحميل العبد وايقاعه في الكلفة الا التسبب الى ايجاد ذلك الداعي العقلي الى الفعل أو الترك فلو لم يكن موجبا لذلك الداعي فالموضوع غير مبتلى به ﴿ قوله : ولو شك فى ذلك كان المرجع ﴾ يعني لو شك فى الابتلاء للشك في صحة انقداح الداعي الى ترك المعلوم بالاجمال فالمرجع فيما هو محل الابتلاء من الاطراف اصل البراءة لعدم القطع باشتغال الذمة بالمعلوم بالاجمال ليجب فيه الاحتياط من جهة الشك في الشرط ، لكن لايخفى أن الابتلاء ليس شرطا للاشتغال والتنجز العقلي بوجوده الواقعي حتى يكون الشك فيه شكا فيه بل هو شرط بوجوده العلمي فما لم يعلم الابتلاء يعلم بعدم حكم العقل بالاشتغال ، فلا يخلو التعبير من مسامحة ﴿ قوله : لا اطلاق الخطاب ﴾ يعني ليس المرجع اطلاق الخطاب كما قد يظهر من كلام شيخنا الاعظم (ره) في رسائله لأن الاطلاق إنما يكون مرجعا فيما اذا احرزت صحته وشك في مطابقته للواقع وعدمها من جهة الشك في التقييد وعدمه لاما اذا علم بمطابقته للواقع وشك فى صحته وعدمها ، والمقام من الثاني لما عرفت أن الموضوع الخارج عن محل الابتلاء لاقصور فى ثبوت التكليف به لثبوت مقتضيه وعدم المزاحم له غاية الامر انه لايحسن الخطاب به للغويته وعدم ترتب فائدة عليه وذلك إنما يوجب عدم صحته لانه فى ظرف ثبوته لا يكون

لافيماشك فى اعتباره فى صحته(١) تأمل لعلك تعرف انشاء الله تعالى «الثالث» انه قد عرفت أنه مع فعلية التكليف المعلوم لاتفاوت بين أن يكون أطرافه محصورة وأن يكون غير محصورة (نعم) ربما يكون كثرة الأطراف في مورد موجبة لعسر موافقته القطعية باجتناب كلها أو ارتكابه أو ضرر فيها أو غيرها مما لا يكون معه التكليف فعليا بعثاً أو زجراً فعلا وليس بموجبة لذلك في غيره كما أن نفسها ربما يكون موجبة لذلك ولو كانت قليلة في مورد آخر فلا بد من ملاحظة ذاك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالاجمال أنه يكون أولا يكون في هذا المورد أو يكون مع كثرة أطرافه وملاحظة أنه مع اية مرتبة من كثرتها كما لايخفى ولو شك في عروض الموجب فالمتبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان وإلا فالبراءة لأجل الشك في مطابقا للواقع بخلاف سائر المطلقات مثل اكرم العالم اذا شك في تقييده بالعدالة فان الشك في التقييد المذكور إنما يوجب الشك في مطابقة اطلاق العالم الشامل للفاسق والعادل للواقع مع القطع بصحته ، ولو كان غير مطابق للواقع فضمير (به) راجع الى الاطلاق و (بشيء) متعلق بالتقييد ، و (بعد) ظرف لشك ، وضمير (بدونه) راجع الى التقييد ﴿ قوله : لافيما شك ﴾ يعني لايتشبث بالاطلاق اذا شك فى وجود مايعتبر في صحته كالابتلاء الذي هو شرط صحة اطلاق الخطاب ﴿ قوله : أو ضرر فيها ﴾ أي فى الموافقة القطعية ﴿ قوله : اوغيرها ﴾ أي غير العسر والضرر مثل خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء ﴿ قوله : وليس بموجبة ﴾ معطوف على موجبة ﴿ قوله : ان نفسها ﴾ اي الموافقة القطعية ﴿ قوله : ولو كانت ﴾ يعني الاطراف ﴿ قوله : مع أية مرتبة ﴾ إذ قد تكون بعض مراتب الكثرة موجبة وبعض مراتبها غير موجبة ﴿ قوله : فالمتبع هو اطلاق دليل ﴾ من الواضح أن ادلة العسر والحرج والضرر مقيدة لأدلة

(١) نعم لو كان الاطلاق فى مقام يقتضي بيان التقييد بالابتلاء لو لم يكن هناك ابتلاء مصحح للتكليف كان الاطلاق وعدم بيان التقييد دالا على فعليته ووجود الابتلاء المصحح لها كما لايخفى فافهم . منه قدس سره

التكليف الفعلي . هذا هو حق القول في المقام وما قيل في ضبط المحصور وغيره لايخلو من الجزاف « الرابع » أنه إنما يجب عقلا رعاية الاحتياط في خصوص الاطراف مما يتوقف على اجتنابه أو ارتكابه حصول العلم باتيان الواجب أو ترك الحرام المعلومين في البين دون غيرها وان كان حاله حال بعضها في كونه محكوماً بحكم واقعاً . ومنه ينقدح الحال في مسألة ملاقاة شيء مع أحد أطراف النجس المعلوم بالاجمال وانه (تارة) يجب الاجتناب عن الملاقى دون ملاقيه فيما كانت الملاقاة بعد العلم إجمالا بالنجس بينها فانه اذا اجتنب عنه وطرفه اجتنب عن النجس في البين قطعاً ولو لم يجتنب عما يلاقيه فانه على تقدير نجاسته لنجاسته كان فرداً آخر من النجس قد شك في وجوده كشيء آخر شك في نجاسته بسبب آخر .

الاحكام الأولية وان كانت بلسان الحاكم فهي رافعة لنفس التكليف فى ظرف ثبوته واقعا فمع الشك فيها يكون الشك فى مطابقة الاطلاق للواقع فاصالة الاطلاق فيه حجة لولا أن الشبهة مصداقية ، فالتمسك بها يتوقف على حجية اصالة العموم والاطلاق فى الشبهات المصداقية . نعم تختص الشبهة في المقام بكون الأصل العقلائي فيها هو الاحتياط نظير الشك في القدرة لكون الشك فى المزاحم مع احراز مقتضي التكليف وفي مثله يبنى على عدم المزاحم ، ومنه يظهر أنه لايتضح الوجه فى حكمه بالرجوع الى اصالة الاطلاق ومع عدمه فالرجوع الى البراءة إذ المرجع اصالة عدم المزاحم سواء كان هناك اطلاق أم لم يكن ، وان هذا هو حق القول فى المقام . فلاحظ ﴿ قوله : دون غيرها ﴾ اذ هو بعد مالم يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليه لامقتضي للاحتياط فيه ﴿ قوله : فيما كانت الملاقاة بعد العلم ﴾ اعلم انه اذا علم اجمالا بنجاسة احد الاناءين مثلا ثم علم بملاقاة اناء ثالث لأحدهما فلاريب فى انه بعد العلم بالملاقاة يحدث علم اجمالي بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ او صاحب الملاقى — بالفتح — فيكون حينئذ علمان يشتركان فى طرف واحد وهو صاحب الملاقى ـ بالفتح ـ ويختلفان بالمتلاقيين ، ومقتضى حجية العلم الاجمالي وجوب الاحتياط فى

الملاقي ـ بالكسر ـ كما يجب في الملاقى ـ بالفتح ـ وصاحبه (وقد) يدفع وجوب الاحتياط فيه بان التكليف بالاجتناب عنه تكليف زائد على التكليف المعلوم بالاجمال والأصل فيه البراءة (وفيه) أنه يمكن دعوى ذلك بالنسبة الى الملاقى ـ بالفتح ـ فانه يعلم اجمالا بوجوب الاجتناب إما عن الملاقي ـ بالكسر ـ أوعن صاحب الملاقى ـ بالفتح ـ والتكليف بالملاقى تكليف زائد يرجع فيه الى أصل البراءة ؛ ولامرجح لملاحظة العلم بين الاصليين على ملاحظة هذا العلم الحادث بل التحقيق انه هنا علم واحد قائم بين المتلاقيين والطرف الآخر كما لو علم اجمالا اما بوجوب اكرام زيد وعمرو واما بوجوب اكرام خالد الذي لا اشكال في وجوب الاحتياط التام فيه باكرام الجميع (وقد يدفع) كما قد يظهر من شيخنا الاعظم قدس سره في رسائله بان طهارة الملاقي ـ بالكسر ـ ونجاسته لما كانت من آثار طهارة الملاقى ـ بالفتح ـ ونجاسته، وكان ذلك موجبا لامتناع جريان الاصل فى الأول في عرض جريانه في الثاني للسببية والمسببية الموجبة للترتب بينهما كما سيأتي انشاء الله بيانه في محـــله ؛ كانت المعارضة بين اصالتي الطهارة أواستصحابها في الاصليين لاغير ؛ وبعد تساقطهما يرجع الى اصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ بلا معارض (وفيه) أنه مبني على القول بأن المانع من جريان الأصل في طرف العلم الاجمالي هو المعارضة دون العلم الاجمالي المبتني على كون العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية الحاصلة من جريان الأصل في تمام الأطراف دون وجوب الموافقة القطعية ، وقد عرفت أن التحقيق هو الثاني وحينئذ لامجال لجريان الأصل في بعض الاطراف وان لم يكن له معارض لأن اجراءه مخالفة احتمالية مضافا إلى أن أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ معارضة باصالة الحل في الاصليين لانها فيهما اصل مسببي يرجع اليها بعد تعارض اصالة الطهارة فيهما وبعد التعارض يرجع الى اصالة الحل في الملاقي ـ بالكسر ـ ولازم ذلك جواز شربه وعدم ترتيب آثار الطهارة عليه . نعم لو كان مسبوقا بالطهارة أمكن في بعض الصور معارضة أصالة الحل فيهما باستصحاب الطهارة فيه وبعد التعارض يرجع الى اصل الطهارة فيه. لكن قد يكون الأصليان مسبوقين بالحل فيتعارض استصحاب الحل فيهما باستصحاب

الطهارة فيه ثم يتعارض اصل الحل فيهما بقاعدة الطهارة فيه ويرجع فيه الى اصل الحل لاغير . فتأمل جيداً (وقد يدفع) بما يظهر من المصنف (ره) من أن العلم القائم بين الملاقي ـ بالكسر ـ وصاحب الملاقى لما كان حادثا بعدالعلم الاول لم يكن منجزا لأن احد طرفيه منجز بالعلم الأول وقد عرفت أنه اذا كان لبعض الأطراف منجز تعييني امتنع تنجيز العلم الاجمالي لمتعلقه ومن هنالوانعكس الفرض بان تاخر العلم الاجمالي القائم بين الاصليين وجب الاحتياط في الملاقي ـ بالكسر ـ وصاحب الملاقى ـ بالفتح ـ ولم يجب الاحتياطفيه كما بينه في الصورة الثانية ، ولو اقترن العلمان زمانا وجب الاحتياط فى الجميع لحدوث العلمين فى اطراف غير منجزة (وفيه) انك قدعرفت الاشارة سابقا الى أن وجوب الاجتناب عن النجس اذا تعلق به العلم فى زمان وبقي ممتداً بامتداد الزمان فتنجزه فى كل آن يستند الى العلم فى ذلك الآن لا الى العلم فيما قبله وحينئذ فوجوب الاجتناب عن أحد الأصليين فى حال حدوث العلم الثاني يكون تنجزه مقارناً لتنجز وجوب الاجتناب إما عن الملاقي بالكسر أوعن الطرف الثالث ويكون الحال كما لوعلم دفعة امابنجاسة الملاقيين أوبنجاسة الطرف الثالث في وجوب الاحتياط في الجميع « فان قلت » : ما ذكرت من اناطة التنجز بالعلم حدوثاً وبقاءً هل يختص بالتكليف الممتد المنحل الى تكاليف متعددة بتعدد الزمان كوجوب الاجتناب عن النجس أو يعم مالم يكن كذلك كوجوب صوم أول يوم من الشهر؟ وما الموجب لهذه الدعوى؟ (قلت) : لا فرق بين القسمين فاذاعلم المكلف قبل الهلال بايام أنه يجب عليه صوم أول الشهر فمجرد حدوث العلم موجب لتنجز وجوب الصوم فاذا بقي العلم بقي التنجز . اذا انتفى العلم لحدوث شك سار ارتفع التنجز ، والموجب لدعوى ذلك: أنه لو كان مجرد حدوث العلم موجباً لحدوث التنجز وبقائه كان اللازم حكم العقل بوجوب الامتثال ولو بعدارتفاع العلم بوجوب الصوم وهو ظاهر البطلان (فان قلت) : كيف يكون ظاهر البطلان مع انه لو تردد اليوم الواجب الصوم بين يومين وصام أحدهما فانه يرتفع العلم بوجوب الصوم مع بقاء تنجز وجوب صوم اليوم المردد ، ولذا نقول بوجوب صوم اليوم الثاني (قلت) :

لا نسلم أنه بعد صوم اليوم الاول من اليومين يرتفع العلم بوجوب صوم اليوم المردد بل هو بعد باق حتى لو صام الثاني منهما ايضاً ، غاية الامر يعلم بسقوط الوجوب للعلم بالامتثال وهو لا ينافي العلم بالثبوت فبعد صوم اليوم الاول يستند تنجز صوم اليوم المردد حينئذ الى العلم فى ذلك الزمان (فان قلت) : كيف يكون العلم بوجوب صوم اليوم المردد منجزاً بعد صوم أحدهما أو افطاره مع أن بعض أطرافه خارج عن محل الابتلاء فوجوب صوم اليوم الثاني إنما يكون لقاعدة الاشتغال التي هي عين وجوب دفع الضرر المحتمل لا لأجل العلم (قلت) : لا يعتبر في بقاء التنجز لبقاء العلم بقاء تمام الأطراف تحت الابتلاء وانما يعتبر ذلك فى حدوث التنجز وأما وجوب صوم اليوم الثاني لقاعدة الاشتغال فهو فرع منجزية العلم فى تلك الحال واشغاله لذمة المكلف ولولاه لا معنى لقاعدة الاشتغال ، فوجوب الاحتياط عقلا فى كل واحد من الأطراف في كل آن لأجل احتمال كون الطرف هو الواجب المنجز في ذلك الآن وهو فرع تنجز المعلوم الاجمالي بالعلم في ذلك الآن ، ولافرق فى ذلك بين ما قبل الشروع في واحد من الأطراف وما بعده وان حصل احتمال الموافقة فى الثاني فقاعدة الاشتغال بما هي هي ليست منجزة بل هي فرع وجود منجز وشاغل لذمة المكلف يحتمل انطباقه على مجراها ، فلا بد من وجود ذلك المنجز وهو العلم وإن كان بعض أطرافه خارجا عن محل الابتلاء إذ لا يقدح ذلك عقلا إلا فى حدوث التنجز . فتأمل (وقد يدفع) ايضاً بان العلم بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو طرف الملاقى ناشىء من العلم الاجمالي بنجاسة أحد الأصليين فيكون متأخراً عنه رتبة ، وحينئذ فلا يصلح لأن ينجز متعلقه لأن أحد طرفيه متنجز بالعلم السابق رتبة ، ولأجل ذلك تختلف الصور فى وجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ دون الملاقى ـ بالفتح ـ أو العكس اووجوب الاجتناب عنها باختلاف كون العلم الذي أحد طرفيه الملاقي ـ بالكسر ـ ناشئاً مما كان أحد طرفيه الملاقى (بالفتح) أو العكس أو كونهما ناشئين عن سبب ثالث «وفيه» أن العلم المذكور وإن كان ناشئاً عن العلم بنجاسة أحد الأصليين إلا أن العلم بالنجاسة ليس منجزاً حتى يمنع تنجيزه لطرفيه من تنجيز العلم

ومنه ظهر أنه لا مجال لتوهم ان قضية تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه ايضاً. ضرورة ان العلم به إنما يوجب تنجز الاجتناب عنه لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم حدوثه وإن احتمل

الثاني لأنه علم بالموضوع وهو لا يصلح للمنجزية بل المنجز هو العلم بوجوب الاجتناب عن أحدهما الناشىء من العلم بالنجاسة وهو مما لا يكون علة للعلم بوجوب الاجتناب الذى طرفه الملاقي «بالكسر» أصلا بل هما معلولان لعلة واحدة فلا يصلح أن يكون احدهما مانعاً عن منجزية الآخر ، وعلى هذا فلم يتضح الوجه فيما هو المشهور من طهارة الملاقي لأحد أطراف الشبهة ، وان كان هو الذي يقتضيه المذاق الفقهي . وكأن الوجه فيه : أن السبق الزماني لأحد العلمين موجب لاستناد التنجز اليه دون اللاحق وإن قلنا بأن التنجز يستند الى العلم حدوثاً وبقاءً — كما ذكرناه آنفاً — إذ غاية ما يقتضي اقتران العلمين حدوث احدهما مع بقاء الآخر ، لكن ذلك لا ينافي استناد التنجز عند العقلاء الى السابق ، فان الانحلال الموجب لسقوط العلم المنحل عن التأثير ليس حقيقياً — كما عرفت — ولا عقلياً ايضاً — كما يقتضيه النظر الدقيق — بل هو عقلائي ، والعقلاء مع اختلاف العلمين بالسبق واللحوق لا يرون للاحق أثراً فى المنجزية ، لا بنحو الاستقلال ولا بنحو الانضمام ، وحينئذ يتعين التفصيل بين الصور — كما ذكره المصنف « ره » — ثم انه لا مجيء لشبهة معارضة أصل الطهارة فى الملاقي «بالكسر» لاصل الحل فى الاصليين على مسلك المصنف — رحمه الله — وما بعده لأن العلم الاجمالي بين الاصليين لما كان منجزاً استند سقوط الاصول اليه فلا يرجع الى الاصل فى الملاقي بالكسر الا بعد تنجيز العلم القائم بين الاصليين المانع من جريان الاصول فيهما ففي رتبة جريان الاصل فى الملاقي «بالكسر» لا مجال لجريان الاصول في الاصليين حتى تتوهم المعارضة بينهما بل تختص المعارضة على مسلك الشيخ — رحمه الله — لا غير كما ذكرنا ﴿ قوله : ومنه ظهر انه لا مجال لتوهم ﴾ يعني ما ذكره من قوله :

(واخرى) يجب الاجتناب عما لاقاه دونه فيما لو علم اجمالا نجاسته او نجاسة شيء آخر ثم حدث العلم بالملاقات والعلم بنجاسة الملاقى اوذاك الشيء ايضاً فان حال(١) الملاقى فى هذه الصورة بعينها حال ما لاقاه في الصورة السابقة في عدم كونه طرفاً للعلم الاجمالي وانه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسة اصلا لا اجمالا ولا تفصيلا

كان فرداً آخر . وغرضه بهذا الكلام الاشارة الى ما عن ظاهر ابن زهرة من أن المتنجس من شؤون نفس النجس فوجوب الاجتناب عن النجس يقتضي الاجتناب عنه وعما لاقاه نظير وجوب اكرام زيد المقتضي لاكرامه واكرام ولده وخادمه وسائر توابعه ، فالخروج عن عهدة وجوب الاجتناب عن النجس المعلوم بالاجمال يتوقف على الاجتناب عن الملاقي لاحتمال انطباقه على الملاقى « بالفتح » المقتضي وجوب اجتنابه حينئذ لاجتناب ملاقيه حينئذ ، ويكون الحال كما لو قسم أحد الاناءين قسمين فانه يجب الاحتياط فيهما ولا يرجع فى أحدهما الى أصل الطهارة أو غيره من الاصول النافية . وحاصل دفع المصنف — رحمه الله — له : المنع عن ذلك وان الملاقاة للنجس تقتضي تنجس الملاقي له فيحدث فرد آخر للنجس يجب الاجتناب عنه كما يجب الاجتناب عن الملاقى غاية الأمر ان للنجس فردين ذاتياً وعرضياً ، ولذلك لا تجري أحكام النجس على المتنجس به فان نجاسة البول تذهب بالغسل مرتين وليس كذلك المتنجس به بل إما أن تذهب بالغسل مرة لو كان اطلاق أو يحتاج الى الغسل ثلاثاً لو لم يكن اطلاق . فتأمل ﴿ قوله : واخرى يجب الاجتناب ﴾ معطوف على قوله : تارة يجب الاجتناب . . . الخ ﴿ قوله : عما لاقاه دونه ﴾ يعني عن الملاقي «بالكسر» دون الملاقى «بالفتح» ﴿ قوله :فان حال الملاقى ﴾ يعني الملاقى «بالفتح» ووجه كون حاله فى هذه الصورة حال الملاقي «بالكسر» فى الصورة السابقة أنه طرف لعلم اجمالي قائم بينه وبين شيء قد تنجز بعلم سابق على هذا العلم قائم به والملاقي بالكسر فصار كأنه مشكوك بدواً لانحلال العلم الذي هو طرفه بتنجز أحد طرفيه بالعلم السابق ، وحيث أن المصنف — رحمه الله — يدعي الانحلال الحقيقي

---

(١) وان لم يكن احتمال نجاسة ملاقاه الا من قبل ملاقاته . منه قدس سره

(وكذا) لو علم بالملاقاة ثم حدث العلم الاجمالي ولكن كان الملاقى خارجا عن محل الابتلاء في حال حدوثه وصار مبتلى به بعده (وثالثة) يجب الاجتناب عنهما فيما لو حصل العلم الاجمالي بعد العلم بالملاقاة ضرورة انه حينئذ يعلم اجمالا اما بنجاسة الملاقي والملاقى او بنجاسة الآخر كما لا يخفى فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين وهو الواحد او الاثنان ﴿ المقام الثاني ﴾ : في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين

بتنجز أحد أطراف العلم قال غير معلوم النجاسة . . . الخ ، ولو كان يرى الانحلال الحكمي لقال : ليس طرفا لعلم اجمالي منجز ﴿ قوله : وكذا لو علم ﴾ يعني يجب الاجتناب عن الملاقي بالكسر ايضاً دون الملاقى لو علم بملاقاة اناء مثلا لآخر ثم خرج الملاقى بالفتح عن محل الابتلاء ثم علم اجمالا بنجاسته قبل الملاقاة او اناء ثالث فانه حينئذ يحدث علم اجمالي بنجاسة الملاقي بالكسر أو صاحب الملاقى بالفتح فيحدث بسببه علم بوجوب الاجتناب عن أحدهما فيجب الاحتياط فيهما والعلم الاجمالي بنجاسة الملاقى بالفتح او صاحبه لا أثر له لخروجه عن محل الابتلاء فاذا اتفق ان صار في محل الابتلاء لا يجب الاجتناب عنه لما تقدم في الملاقي بالكسر في الصورة السابقة من أنه فرد آخر مشكوك بدواً وليس طرفا لعلم اجمالي منجز . هذا وقد عرفت في الصورة السابقة الاشكال الجاري في هذين الفرضين بعينه الموجب للاحتياط فلاحظ ﴿ قوله : عنهما ﴾ يعني المتلاقيين .

الأقل والأكثر الارتباطيان

﴿ قوله : الارتباطيين ﴾ المراد من الأكثر الارتباطي هو المركب من أمرين أو أمور يترتب عليها غرض واحد أو أغراض متعددة متلازمة في مقام الثبوت والسقوط بحيث لا يترتب الأثر المقصود على بعضها الا في ظرف وجود الباقي ومن هنا لا يسقط الأمر ببعضها الا في ظرف سقوط الأمر بالباقي ويقابله الأكثر

﴿ والحق ﴾ أن العلم الاجمالي بثبوت التكليف بينهما ايضاً يوجب الاحتياط عقلا باتيان الأكثر لتنجزه به حيث تعلق بثبوته فعلا (وتوهم) انحلاله الى العلم بوجوب الأقل تفصيلا والشك فى وجوب الاكثر بدواً ضرورة لزوم الاتيان بالاقل لنفسه شرعا

الاستقلالي فان كل واحد من أجزائه يترتب عليه الغرض مطلقاً ولو فى ظرف عدم الباقي كصوم شهر رمضان فان صوم كل يوم يترتب عليه الغرض ولو مع عدم صوم بقية أيامه ، وعلى هذا فلا يعتبر في محل الكلام أن يكون الأقل ارتباطياً بل لو كان الأقل بسيطاً والأكثر المركب من ذلك الأقل وغيره ارتباطياً كان محلا للكلام من حيث البراءة والاشتغال ﴿ قوله · والحق أن العلم الاجمالي بثبوت ﴾ من الواضح أن الأقل لما كان داخلا فى الاكثر وبعضاً منه كان الوجوب النفسي على تقدير ثبوته للأكثر ثابتاً للأقل أيضاً غايته أنه لم يثبت له وحده بل ثبت له مع غيره ، وحينئذ فلا اجمال في المعلوم حتى يسري الاجمال الى العلم ويحكم بأن التكليف الثابت للأقل او الأكثر معلوم بالاجمال ، بل التكليف للأقل معلوم تفصيلا وللزائد على الأقل مشكوك بدواً ، وحينئذ كان اللازم على المصنف — رحمه الله — التصدي لوجه منجزية العلم بالتكليف على النحو المذكور لوجوب الأكثر ، مع أن الزائد على الأقل مما لم يعلم لا تفصيلا ولا إجمالا فهو لا معلوم ولا مما يحتمل انطباق المعلوم عليه ، ولا يحسن قياس العلم المذكور بالعلم الاجمالي المردد بين المتباينين لوضوح الفرق بينهما فان المعلوم بالاجمال هناك محتمل الانطباق على كل واحد من الاطراف ، والمعلوم هنا معلوم الانطباق على الاقل تفصيلا وعدم الانطباق على الاكثر كذلك ، ولذا لا ريب فى حصول مثل هذا العلم فى الاقل والاكثر الاستقلالي ، مع أنه لا مجال لتوهم وجوب الاحتياط فيه باتيان الأكثر وحيثية الارتباط والاستقلال لا دخل لها فى وجود العلم الاجمالي وعدمه كما هو ظاهر بأدنى تأمل . نعم لو كان بناؤه على امكان ثبوت الوجوب الغيري للأجزاء المبتني على أخذ الحدود

أو لغيره كذلك أو عقلا ومعه لا يوجب تنجزه لو كان متعلقاً بالاكثر (فاسد) قطعاً لاستلزام الانحلال المحال بداهة توقف لزوم الاقل فعلا إما لنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقاً ولو كان متعلقاً بالاكثر فلو كان لزومه كذلك مستلزماً لعدم تنجزه

الذهنية فى موضوع الوجوب الغيري كان اجمال المعلوم وتردده بين الاقل بشرط لا والاكثر محققاً ، إلا أن الذي صرح به في مقدمة الواجب خلافه وان كان قد يظهر منه هنا ارتضاؤه ، كما سيأتي الاشارة اليه فى وجه الانحلال . هذا ومما يمكن أن يوجه به اجمال العلم بنحو يقتضي الاحتياط أن الاقل وان كان معلوما وجوبه إلا أنه لا اطلاق له من حيث انفراده عن الزائد واجتماعه معه ، بل هو مهمل من حيث الحالين ، والاجمال الاحوالي كالاجمال الافرادي يقتضي عدم جواز الاقتصار على الاقل في حال الانفراد للشك فى وجوبه فى تلك الحال ، وكأن المصنف — رحمه الله — اكتفى في وجه منجزية الاكثر بما سيأتي فى نقض دعوى الانحلال . فتأمل وانتظر ﴿ قوله : أو لغيره كذلك ﴾ يعني شرعا بناء على وجوب المقدمة شرعا أو عقلا بناء على وجوبها عقلا لا غير ؛ وهذا مبني على أخذ الحدود الذهنية فى موضوع التكليف الغيري كما أشرنا اليه ﴿ قوله : فاسد قطعاً ﴾ لان العلم تفصيلا بالوجوب المردد بين النفسي والغيري للاقل ناشىء من العلم اجمالي بالوجوب النفسي اجمالا ، وقد تقدم فى مبحث الانحلال أن مثله لا يوجب الانحلال فراجع . نعم لو قرر الانحلال بالعلم التفصيلي بالوجوب النفسي للاقل بناء على ثبوت الوجوب النفسى للاجزاء — كما أشرنا اليه فى الحاشية السابقة — لم يكن مجال لهذا الاشكال إذ ليس لنا الا علم واحد وهو هذا العلم كما عرفت لا علمان يفشأ أحدهما من الآخر ﴿ قوله : لاستلزام الانحلال المحال ﴾ يعني الخلف ﴿ قوله : لزوم الاقل فعلا ﴾ يعني تنجز الاقل والا فلزومه واقعاً لا يتوقف على تنجز التكليف مطلقاً ولو كان متعلقاً بالاكثر بل يكفي فيه ثبوت التكليف واقعاً إما للاقل او للاكثر وهو معلوم فيكون لزوم الاقل إما لنفسه أو لغيره معلوما . نعم

الا اذا كان متعلقاً بالاقل كان خلفاً، مع انه يلزم من وجوده عدمه لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كل حال المستلزم لعدم لزوم الاقل مطلقا المستلزم لعدم الانحلال وما يلزم من وجوده عدمه محال (نعم) انما ينحل اذا كان الاقل ذا مصلحة ملزمة فان وجوبه حينئذ يكون معلوماً له وإنما كان الترديد لاحتمال ان يكون الاكثر

تنجز التكليف بالأقل المردد بين النفسي والغيري يتوقف على تنجز التكليف النفسي مطلقا ولو كان قائما بالأكثر اذ لو لم يكن منجزاً على تقدير قيامه بالاكثر امتنع تنجز التكليف بالاقل لو كان غيريا، لأن تنجز التكليف الغيري للأقل تابع لتنجز التكليف النفسي للاكثر، فلا يمكن الحكم بتنجز الاول على تقدير ثبوته إلا في فرض تنجز الثاني فلو كان تنجز الاول يستنتج منه عدم تنجز الثاني كان خلفا للفرض ﴿قوله: مع انه يلزم من وجوده عدمه﴾ الضمائر البارزة راجعة الى الانحلال ﴿قوله: لاستلزامه عدم﴾ يعني ان الانحلال يقتضي عدم تنجز التكليف النفسي على تقدير كونه متعلقا بالاكثر، وهو يقتضي عدم تنجز الاقل مطلقا ولو كان واجبا غيريا لما عرفت من تبعية تنجز الوجوب الغيري لتنجز الوجوب النفسي، واذا لم يتنجز وجوب الاقل لو كان غيرياً امتنع الانحلال لانه يتوقف على تنجز وجوب الأقل مطلقا. فتأمل. ثم إنك عرفت الاشارة في تقرير الاشكالين الى أنهما يتوقفان على التلازم بين الوجوب النفسي والغيري في مرتبة التنجز كما هما متلازمان في جميع مراتب الحكم السابقة على هذه المرتبة، ولو منع ذلك لم يتم كل من الاشكالين (أما) الاول فلمنع ماذكر في تقريره من توقف لزوم الأقل مطلقا على تنجز التكليف مطلقا ولو كان متعلقا بالاكثر إذ لاموجب لهذا التوقف الا التلازم المذكور، فلو منع منع التوقف المذكور وجاز الالتزام بتنجيز الأقل مطلقا وعدم تنجز التكليف النفسي لو كان متعلقا بالأكثر (وأما) الثاني فلمنع قوله: المستلزم - يعني عدم تنجز التكليف على كل حال - لعدم لزوم الاقل، إذ لاموجب أيضاً لهذا الاستلزام إلا ماذكرنا من التلازم فلو منع منع الاستلزام. ثم ان نظير هذين الاشكالين يجري

على الانحلال الحقيقي بالعلم بالوجوب النفسي للأقل كما عرفت بيانه في الحاشية على قوله : والحق ان العلم الاجمالي ... الخ ، فيقال : يتوقف تنجز وجوب الأقل لنفسه على تنجز الاكثر لو كان هو الواجب فلا يمكن ان يترتب عدم الثاني على نفس الاول لأنه خلف كما يقال : الانحلال بالعلم التفصيلي يستلزم عدم تنجز الاكثر وهو يستلزم عدم تنجز الاقل مطلقا وهو يستلزم عدم الانحلال ، وسند توقف في الاول والاستلزام في الثاني هو التلازم بين الوجوبات النفسية الضمنية في مرتبة التنجز بمعنى أنه لو ثبت وجوب واحد لجملة اشياء بنحو الارتباط بينها فانه وان انحل الى وجوبات ضمنية متعددة بتعدد تلك الاشياء إلا أنها لما كانت متلازمة في مقام الأثر والثبوت والسقوط امتنع التفكيك بينها في التنجز بحيث يتنجز بعضها ولا يتنجز البعض الآخر ، فلو بني على جواز التفكيك بينها فيه جاز منع التوقف والاستلزام كما تقدم حرفا فحرفا فلاحظ . وحيث عرفت أن التحقيق والمختار للمصنف (ره) أن الأجزاء واجبة بالوجوب النفسي، فدعوى الانحلال ينبغي ان تكون بالعلم التفصيلي بوجوب الاقل لنفسه ، وحينئذ يتوقف منع الانحلال على اثبات التلازم بين الوجوبات الضمنية النفسية . فنقول : لاتلازم بين تلازمها في مقام الثبوت والسقوط وتلازمها في مقام التنجز لاختلاف المناط في المقامين ، فان المناط في تلازمها في مقام الثبوت والسقوط تلازمها في الغرض والمصلحة وجوداً و عدما الذي هو الوجه في الثبوت والسقوط، والمناط في مقام التنجز هو البيان وهي غير متلازمة فيه فان العلم التفصيلي بوجوب الاقل لنفسه إنما يصلح بيانا على وجوب الأقل لنفسه ولا يصلح بيانا على وجوب الزائد ، كيف وقد عرفت انه مشكوك محضا بحيث لايحتمل انطباق المعلوم عليه اصلا فكيف يمكن أن يتنجز ؟ وهل يمكن دعوى كون التنجز بلا بيان ؟ وبالجملة : لابد في المقام من الالتزام باحد امور : (الاول) تنجز وجوب الزائد على الاقل بمجرد العلم بوجوب الاقل (الثاني) عدم تنجز الاقل وعدم تنجز الزائد (الثالث) التفكيك بين الاقل والزائد في التنجز ، وحيث أن الاول غير ممكن لانه تنجيز بلا بيان ، وكذا

الثاني للعلم بوجوب الاقل الصالح لمنجزيته ، فيتعين الثالث ، والرجوع الى طريقة العقلاء في الاحتجاج والاعتذار يلحق ما ذكرنا بالبديهيات إذ لاريب في صحة الاحتجاج عند ترك الاقل بالعلم بوجوبه ، وفي صحة الاعتذار عند ترك الجزء المشكوك بالجهل بوجوبه . فلاحظ ، ولو بني على كون الاجزاء واجبة بالوجوب الغيري فان بنينا على أن العلم التفصيلي القائم على ثبوت التكليف في بعض الاطراف يقتضي انحلاله حقيقة كما هو ظاهر المصنف (ره) في مبحث الانحلال فالعلم الاجمالي بالوجوب النفسي لابد من انحلاله حقيقة حينئذ بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل لنفسه أو لغيره وبعد انحلاله حقيقة لا منجز لوجوب الزائد على الاقل فيدور الأمر حينئذ بين الاحتمالات الثلاثة المتقدمة ، ولا بد من تعين الثالث منها لعين الوجه المتقدم ، وان بنينا على انحلاله حكما فلا بد من الالتزام به هنا لعين الوجه السابق في مبحث الانحلال وليس معنى انحلاله حكما الا عدم صلاحيته لمنجزية المعلوم بالاجمال الصالح للانطباق على الأكثر ، وحينئذ فلا منجز لوجوب الاكثر اجمالا ولا تفصيلا فتنتهي النوبة أيضا الى التردد بين المحتملات الثلاثة ويتعين الاخير منها ، وبذلك يتضح لك عدم تمامية نقض الانحلال بالنحو الذي ذكره المصنف (ره) على جميع المباني (نعم هنا) شبهة اخرى تقتضي الاحتياط وهي أن العلم التفصيلي بوجوب الاقل اذا نجزه واشتغلت به ذمة المكلف لابد من الاحتياط بالاكثر لان الاقتصار على اتيان الأقل بوجوب الشك في سقوط وجوب الأقل ، ومن الواضح أن الشك في السقوط مجرى لقاعدة الاشتغال فما لم يأت بالاكثر يشك في سقوط وجوب الاقل ، ولا بد له من إحراز سقوطه (ويمكن) الجواب عنها بأن الشك في السقوط إنما يرجع فيه الى قاعدة الاشتغال لو كان منشؤه الشك في اتيان المكلف به وليس في المقام كذلك للعلم باتيان الاقل وانما منشؤه الشك في كون وجوبه استقلاليا او في ضمن الاكثر إذ على تقدير كونه ضمنيا لايسقط الا في ظرف سقوط وجوب الزائد المتوقف على اتيانه لتلازم الوجوبات الضمنية في الثبوت والسقوط ، وعلى تقدير كونه استقلاليا يسقط بمجرد إتيان الاقل ، وحيث كان منشأ الشك في سقوط وجوب الاقل ذلك لا الشك في اتيان الاقل فالمرجع فيه

ذا مصلحتين

اصل البراءة (ومن) هذا يظهر لك الجواب عن الشبهة التي ذكرناها في الحاشية على قوله : والحق ان العلم الاجمالي ... الخ الراجعة الى اجمال الاقل المعلوم من حيث الاحوال ، وحاصل الجواب : ان الانفراد مما يعلم بعدم اخذه قيدا في الاقل والا فهو خارج حينئذ عما نحن فيه ويكون الواجب حينئذ مرددا بين اخذه بشرط لا و اخذه بشرط شيء بل الشك إنما هو في أخذ الاقل موضوعا للوجوب لا بشرط واخذه بشرط شيء والاتيان به وحده وإن كان يوجب الشك في وجوبه في هذا الحال فيشك في سقوط وجوبه ، إلا أن منشأ الشك في سقوطه الشك في ثبوت الوجوب الملازم له لغيره وفي مثله يرجع الى البراءة (فان قلت) : هذا بعينه جاء في التردد بين وجوبه بشرط لا ووجوبه بشرط شيء لو اقتصر على الاتيان به وحده إذ الشك في السقوط ناشيء من الشك في وجوب غيره معه فليرجع فيه الى البراءة ، مع أنه لاريب في الرجوع الى قاعدة الاشتغال (قلت) الرجوع الى قاعدة الاشتغال ليس للشك في سقوط التكليف بذات الاقل بل للشك في سقوط التكليف بالامر المردد بين شرط لا وشرط شيء فانه يعلم اجمالا بوجوب احد الأمرين من شرط لا وشرط شيء فيتنجز المعلوم بالاجمال ، فالاقتصار على ذات الاقل يوجب الشك في سقوط التكليف بذلك الأمر المردد في حصوله خارجاً ، فالشك في السقوط للشك في اتيان الموضوع الواجب لا لشيء آخر . فلاحظ (ثم إنه) يمكن أن يقرب الانحلال بالعلم التفصيلي بحرمة ترك الأقل بنحو لا يتوقف على امكان التفكيك بين الوجوبات النفسية الضمنية أو بين الوجوب الغيري والنفسي كما كان يتوقف عليه انحلاله بالعلم التفصيلي بوجوب الاقل تركنا ذكره خوف الاطاله واعتمادا على ذكرنا له في الحاشية القديمة على الكتاب فليراجع وليتأمل فان المقام به حقيق واليه سبحانه نبتهل في فيض العناية والتوفيق ﴿ قوله: ذا مصلحتين ﴾ يعني غير متلازمتين بحيث يمكن انفكاك احداهما عن الاخرى فتترتب احداهما على الأقل لو اقتصر عليه وتترتبان معا على الاكثر ، وهذا هو المسمى بالاكثر الاستقلالي ، ولهذا كان خارجا عن محل الكلام في المقام إذ

أو مصلحة أقوى من مصلحة الأفل فالعقل في مثله وان استقل بالبراءة ملا كلام الا انه خارج عما هو محل النقض والابرام فى المقام . هذا مع أن الغرض الداعي الى الأمر لا يكاد يحرز الا بالأكثر بناء على ما ذهب اليه المشهور من العدلية من تبعيه الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد فى المأمور بها والمنهي عنها وكون الواجبات الشرعية ألطافا في الواجبات العقلية وقدم اعتبار موافقة الغرض وحصوله عقلا فى إطاعة الأمر وسقوطه فلا بد من إحرازه فى إحرازها كما لا يخفى

هو فى الارتباطي ﴿ قوله : أو مصلحة أقوى ﴾ يعني غير متلازمة المراتب كما تقدم .

شبهة الغرض

﴿ قوله : هذا مع أن الغرض الداعي ﴾ هذا وجه آخر لوجوب الاحتياط { وتوضيحه } : أن المشهور بين العدلية أن الأمر بالشيء ناشيء عن غرض للآمر في ذلك الشيء فيكون الامر دائماً معلو لذلك الغرض ؛ فالعلم بالأمر يستلزم العلم بالغرض لأن العلم بالمعلول يستلزم العلم بالعلة ، وحينئذ فيجب بحكم العقل العلم بحصول ذلك الغرض ومع الاقتصار على فعل الاقل يشك فى حصوله فلا بد من الاحتياط ليحصل العلم بحصوله ، فالشك في المقام راجع الى الشك في محصل الغرض بعد الجزم بثبوته لا فى أصل ثبوته مع العلم بمحصله على تقدير ثبوته كما فى الشبهة البدوية والشك فى المحصل موضوع لقاعدة الاشتغال لا لاصالة البراءة ﴿ قوله : بناء على ما ذهب ﴾ أما بناء على ما ذهب اليه جماعة من كون الغرض يحصل بنفس الامر لا بفعل المأمور به فلا موجب للاحتياط حينئذ للعلم بحصول الغرض بمجرد الأمر ﴿ قوله : وكون الواجبات ﴾ الظاهر أن المراد أن الواجبات الشرعية مقربات للواجبات العقلية كما يشهد به قوله تعالى : (إن الصلاة

ولا وجه للتفصي عنه (تارة) بعدم ابتناء مسألة البراءة والاحتياط على ما ذهب اليه مشهور العدلية وجريانها على ما ذهب اليه الأشاعرة المنكرين لذلك أو بعض العدلية المكتفين بكون المصلحة في نفس الامر دون المأمور به (وأخرى) بان حصول المصلحة واللطف في العبادات لا يكاد يكون الا باتيانها على وجه الامتثال وحينئذ كان لاحتمال اعتبار معرفة اجزائها تفصيلا ليؤتى بها مع قصد الوجه مجال ومعه لا يكاد يقطع بحصول اللطف والمصلحة الداعية الى الامر فلم يبق الا التخلص عن تبعة مخالفته

تنهى عن الفحشاء والمنكر والبغي . . . الآية) لا أن الواجبات الشرعية واجبات عقلية لو اطلع العقل على جهاتها ، والامر سهل ﴿ قوله : ولا وجه للتفصي عنه تارة ﴾ المتفصي بذلك شيخنا المرتضى « قده » في رسائله ، وحاصل ماذكره أولا : ان النزاع في البراءة والاشتغال في هذه المسألة من حيث التردد في الوجوب بين الاقل والاكثر مع التغافل عن حيثية الشك في الغرض ومقتضاها، بشهادة أن النزاع في هذه المسالة لا يختص بمذهب دون غيره بل تجري على جميع المذاهب ، ﴿ قوله : وأخرى بأن حصول ﴾ هذا هو الوجه الثاني ، وحاصله : ان الشك في محصل الغرض وان كان موضوعا لقاعدة الاشتغال إلا أنه حيث يمكن القطع بحصوله وهو متعذر في العبادات لاحتمال توقف حصول الغرض فيها على الجزم بالنية وهو ممتنع مع الشك والتردد في الواجب بين الاقل والاكثر فيسقط حكم العقل بوجوب الجزم بحصول الغرض ويبقى حكمه من حيث تردد الوجوب بين الاقل والاكثر الذي هو وجوب فعل الاقل للعلم بوجوبه وجواز ترك الاكثر للجهل بوجوبه ﴿ قوله : على وجه الامتثال ﴾ يعني على وجه الاطاعة ﴿ قوله : كان لاحتمال ﴾ (كان) تامة فاعلها قوله : (مجال) و (لاحتمال) متعلق بها ، ﴿ قوله : اعتبار معرفة ﴾ يعني اعتبار المعرفة في تحقق الامتثال المعتبر في صحة العبادة وحصول الغرض منها ﴿ قوله : ومعه ﴾ الضمير راجع الى احتمال الاعتبار

باتيان ما علم تعلقه به فانه واجب عقلا وان لم يكن في المأمور به مصلحة ولطف رأساً لتنجزه بالعلم به إجمالا وأما الزائد عليه — لو كان — فلا تبعة على مخالفته من جهته فان العقوبة عليه بلا بيان وذلك ضرورة أن حكم العقل بالبراءة — على مذهب الاشعري — لا يجدي من ذهب الى ما عليه المشهور من العدلية بل من ذهب الى ما عليه غير المشهور لاحتمال أن يكون الداعي الى الامر ومصلحته على هذا المذهب ايضاً هو ما في الواجبات من المصلحة وكونه ألطافا فافهم .

﴿ قوله : باتيـــان ما علم ﴾ متعلق بالتخلص وضمير (تعلقه) راجع الى الامر ، وضمير (به) راجع الى (ما علم) والمراد بما علم الأقل ﴿ قوله : مخالفته من جهته ﴾ ضمير « مخالفته » راجع الى الأمر وضمير (جهته) راجع الى الزائد ﴿ قوله : وذلك ضرورة ﴾ شروع في تعليل قوله سابقاً : لا وجه للتفصي . . . الخ ، وحاصل ما يرد الوجه الأول المنع من كون النزاع في المسألة من حيث التردد في التكليف من حيث الغرض ونحوه إذ لا ريب أن الحكم بالبراءة من حيث نفس التكليف يجدي عملا بالبراءة من حيث الغرض مع أن القائل بالبراءة هنا يجعلها مبنى له في مقام الاستنباط للفروع وهو يذهب الى المشهور بين العدلية ، فلا بد أن يكون بناؤه على البراءة من جميع الحيثيات حتى من حيث الغرض كما هـو ظاهر ﴿ قوله : بل من ذهب ﴾ معطوف على قوله : (من ذهب) السابق الواقع مفعولا لقوله : (لا يجدي) يعني أن من ذهب الى أن المصلحة في الامر لا يرى انه يجب أن تكون في الامر بل يجوّز ذلك ويجوّز كونها في المأمور به في قبال دعوى وجوب كونها في المأمور به ، فاذا جاز عنده أن تكون في المأمور به كان الاقتصار على الأقل موجباً للشك في حصول الغرض. اللهم إلا أن يدعي أن الشك في حصول الغرض إنما يوجب الاحتياط لو كان المكلف مكلفاً بتحصيله قبل الشك في حصوله وهو مما لم يحرز في المقام بعد احتمال

وحصول اللطف والمصلحة في العبادة وان كان يتوقف على الاتيان بها على وجه الامتثال الا انه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفة الأجزاء واتيانها على وجهها كيف ولا إشكال في إمكان الاحتياط هاهنا كما في المتباينين ولا يكاد يمكن مع اعتباره . هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك والمراد بالوجه في كلام من صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به هو وجه نفسه من وجوبه النفسي لا وجه أجزائه من وجوبها الغيري أووجوبها العرضي واتيان الواجب مقترناً بوجهه غايةً ووصفاً باتيان الاكثر بمكان من الامكان لانطباق الواجب عليه

كونه من فعل الآمر لا المأمور ، ولعله الى هذا أشار بقوله : فافهم ﴿ قوله : وحصول اللطف والمصلحة ﴾ هذا رد على الوجه الثاني من وجهي التفصي ، وحاصله : انه لا يعتبر الجزم بالنية بالنسبة الى الأجزاء في حصول الغرض للاجماع على امكان الاحتياط في المقام كما في المتباينين ولو كان يعتبر ذلك لما كان الاحتياط ممكناً . اللهم إلا أن يكون المراد من الاحتياط الممكن هو الاحتياط في المأمور به لا في الغرض (فالاولى أن يقال) : إن امتناع حصول العلم بحصول الغرض لا يمنع من وجوب الاحتياط في المقام لما عرفت سابقا من وجوبه مع الشك في القدرة ، ومنه المقام كما هو ظاهر . نعم لو علم بعدم حصول الغرض من فعل الأكثر من جهة الجزم باعتبار الجزم بالنية في حصول الامتثال لما وجب الاحتياط حينئذ ، لكنه خلاف الفرض ﴿ قوله : قصد الوجه كذلك ﴾ يعني قصده في كل واحد من الاجزاء كما سيشير اليه ﴿ قوله : والمراد بالوجه ﴾ هذا خلاف المحكي عن المشهور بل خلاف اطلاق معقد الاجماع المحكي عن السيد الرضي الذي اقره عليه السيد المرتضى من بطلان صلاة من صلى صلاة لا يعرف أحكامها فلاحظ ﴿ قوله : من وجوبها الغيري ﴾ قد عرفت ان الاجزاء واجبة بالوجوب النفسي أصالة لا عرضاً ولا بالوجوب الغيري . فتأمل ﴿ قوله : لانطباق الواجب عليه ﴾ من المعلوم أن الواجب لو كان في الواقع هو الأقل فلا ينطبق الا على نفسه

ولو كان هو الاقل فيتأتى من المكلف معه قصد الوجه واحتمال اشتماله على ما ليس من أجزائه ليس بضائر إذا قصد وجوب المأتي على إجماله بلا تمييز ما له دخل فى الواجب من أجزائه لا سيما اذا دار الزائد بين كونه جزءاً لماهيته وجزءاً لفرده حيث ينطبق الواجب على المأتي حينئذ بتمامه وكماله لان الطبيعي يصدق على الفرد

ويمتنع أن ينطبق على الأكثر . نعم الاكثر فيه الواجب ويشتمل على الواجب لا أنه هو الواجب وحينئذ كيف يمكن فعل الاكثر مقترناً بوجهه غاية ووصفاً . (فالأولى) أن يقال : ان قصد الوجه في الاجزاء أيضاً ممكن لانه عبارة عن اتيان الفعل الخارجي عن ارادة فعل الواجب لوجوبه وهو حاصل لأن فعل الزائد لا يكون الا عن هذه الارادة ، كما أشرنا الى ذلك سابقاً ، ومثله فعل كل واحد من الأطراف في الشبهة الوجوبية مع التردد بين المتباينين لكن عرفت أن هذا خلاف ظاهر معقد الاجماع . فتأمل ﴿ قوله : جزءاً لماهيته وجزءاً لفرده ﴾ جزء الماهية هو الذي بانتفائه تنتفي الماهية وجزء الفرد هو الذي بانتفائه ينتفي الفرد وان لم تنتف الماهية ويكون ذلك في الماهيات المشككة التي تنطبق على الكثير بعين انطباقها على القليل فالكثير كله فرد واحد كالقليل وكل جزء من الكثير جزء من الفرد وليس جزءاً من الماهية لأنه بانتفائه ينتفي الكثير ولا تنتفي الماهية ، وحينئذ فاذا وجبت الماهية فعند الاتيان بالفرد الكثير لابد من قصد الوجوب فى كل واحد من اجزائه لان الماهية الواجبة تنطبق على الكثير بتمام اجزائه ، وحينئذ فاذا تردد الشيء بين كونه جزءاً للماهية وجزءاً للفرد يتأتى قصد الوجوب فيه ، وإن لم يعلم وجوبه بوجوب الماهية للشك في كونه جزءاً من الماهية . ومما ذكرنا يظهر لك الاشكال فى كون الاذكار المستحبة فى الصلاة مثل القنوت والتكبير للهوي للركوع والسجود وللرفع منهما وغيرها أجزاء صلاتية لامتناع كونها أجزاء للماهية اذ انتفاؤها لا يوجب انتفاء الماهية وامتناع كونها أجزاء للفرد لامتناع قصد الوجوب فيها اجماعاً ظاهراً فكيف تكون حينئذ اجزاء صلاتية ، وقد يترتب

بمشخصاته (نعم) لو دار بين كونه جزءاً و مقارناً لما كان منطبقاً عليه بتمامه لو لم يكن جزءاً لكنه غير ضائر لانطباقه عليه أيضاً فيما لم يكن ذاك الزائد جزءاً غايته لا بتمامه بل بسائر أجزائه . هذا — مضافا الى أن اعتبار قصد الوجه من رأس مما يقطع بخلافه — مع أن الكلام فى هذه المسألة لا يختص بما لا بد أن يؤتى به على وجه الامتثال من العبادات — مع أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه فى الامتثال فيها على وجه ينافيه التردد والاحتمال فلا وجه معه للزوم مراعات الامر المعلوم أصلا ولو باتيان الاقل لو لم يحصل الغرض

على ذلك أن فعلها في غير محلها لا يوجب البطلان من جهة الزيادة العمدية المستفاد قدحها في الصلاة من مثل قوله — عليه السلام — فى رواية أبي بصير : من زاد فى صلاته فعليه الاعادة ، لعدم صدق الزيادة عليها إذا كان فعلها فى غير محلها على النحو الذي يؤتى بها عليه لو فعلت فى محلها . نعم لو أتي بها في غير محلها بقصد الجزئية من الصلاة كسائر الاجزاء الصلاتية من الركوع والسجود بطلت الصلاة ، بل الظاهر ذلك لو أتي بها في محلها بالقصد المذكور لما عرفت من عدم كونها أجزاء صلاتية فالاتيان بها بقصد الجزئية يوجب صدق الزيادة العمدية ، كما اوضحنا ذلك فى الفقه فراجع ﴿ قوله : بمشخصاته ﴾ كان الاولى أن يقول : باجزائه ﴿ قوله : لما كان منطبقاً ﴾ جواب « لو » ﴿ قوله : بتمامه ﴾ يعني حتى الآمر المقارن لو لم يكن جزءاً ، وحينئذ لا يمكن الاتيان به بقصد الوجوب لاحتمال كونه مقارناً لا جزءاً فلا يكون واجباً نظير الأذكار الصلاتية التي أشرنا اليها ﴿ قوله : لانطباقه عليه ﴾ يعني لانطباق الواجب على المأتي به فى الجملة لا على تمامه بل على اجزائه المعلومة ﴿ قوله : لا يختص بما ﴾ بل يجري فى التوصليات التي لا يتوقف حصول الغرض فيها على قصد الامتثال فضلا عن قصد الوجه ﴿ قوله : من العبادات ﴾ بيان لما الموصولة ﴿ قوله : مع انه لو قيل باعتبار قصد ﴾ هذا اشكال على قول المتفصي : فلم يبق الا التخلص ﴿ قوله : لو لم يحصل الغرض ﴾ فانه اذا لم يحصل غرض الآمر لا يسقط الأمر والعقل انما يحكم بوجوب موافقته

وللزم الاحتياط باتيان الاكثر مع حصوله ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال لاحتمال بقائه مع الاقل بسبب بقاء غرضه. فافهم هذا بحسب حكم العقل

لغاية سقوطه لاتعبدا فاذا لم يسقط لبقاء الغرض لاتجب موافقته عنده وهو واضح لكنه خلاف الفرض اذ الفرض الشك في حصول الغرض وعدمه فيمكن دعوى وجوب موافقة الامر حينئذ عقلا فلا يظهر توجه كلام المصنف (ره) عليه ، ولعله اليه اشار بقوله : فافهم ، وان كان بعيدا

الجواب عن شبهة الغرض

﴿قوله: لاحتمال بقائه﴾ اي بقاء الغرض مع الاقتصار على الاقل (ثم) انه قد يجاب عن شبهة الغرض (تارة) بأن ترك الاقل مفوت للغرض قطعا بخلاف ترك الاكثر للشك في كونه مفوتا له ومع الشك في كونه مفوتا لاتعلم حرمته والاصل البراءة (وفيه) أنه يتم لو كان الثابت حرمة تفويت الغرض لاغير، اما لو كان الثابت وجوب تحصيله فمع الشك في حصوله يرجع الى قاعدة الاشتغال التي هي المرجع عند الشك في المحصل (واخرى) بأن الاوامر الشرعية وان كانت أوامر غيرية والمطلوب النفسي هو نفس الغرض إلا أن حب الغرض لما كان يلزمه كراهة تركه ، وكما يحتمل أن يكون الوجه في الاوامر الغيرية هو حب الغرض يمكن أن يكون كراهة تركه بأن يكون للكراهة نحو جلوة بها كانت هي الداعي الى الامر ، وعلى التقدير الثاني لايجب الاحتياط للشك في كون ترك الزائد تركا للغرض فيشك في كونه حراما والأصل البراءة (وفيه) (اولا) امتناع استناد الأمر الشرعي الى كراهة ترك المصلحة وإنما يستند الى ارادة فعلها إذ الارادة الغيرية إنما تستند الى ارادة نفسية لا الى كراهة نفسية كما هو ظاهر (وثانيا) أن استناد الأمر الشرعي الى الكراهة لا أثر له في رفع وجوب الاحتياط بعد العلم بارادة المصلحة لنفسها فان هذا العلم يقتضي الاحتياط ، وكون كراهة تركها لايقتضي الاحتياط لا يجدي إذ المقام من قبيل اجتماع المقتضي واللامقتضي ، ولا ريب في كون الأثر فيه للمقتضي . فلاحظ (وقد) يجاب ،

واما النقل (١) فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع

الغرض إنما يجب تحصيله إذا قامت عليه الحجة وليس عليه حجة في المقام غير الأمر والمعلوم منه ليس الا ماتعلق بالأقل فهو إنما يكشف عن غرض فيه لافي الاكثر (وفيه) ان ذلك مسلم إلا أنه لايرفع الشك في حصول الغرض القائم بالاقل بفعل الأقل لاحتمال قيامه بالزائد على الأقل معه ، ولا ساد لهذا الاحتمال إلا أن تقوم الحجة على عدم وجوب الزائد ومجرد عدم الحجة على وجوبه لا يكون حجة على عدم وجوبه ، فما دام احتمال وجوبه موجودا كان احتمال عدم حصول الغرض من الأقل موجودا معه ايضا (والأولى) ان يجاب بأن العلم بالغرض والمصلحة ليس له اقتضاء في نظر العقل اكثر من اقتضاء العلم بالأمر ، فان كان الشك في حصوله ناشئاً من الشك في وجود موضوعه فالمرجع فيه اصالة الاشتغال ، وان كان الشك في حصوله للشك في مقومه وموضوعه وانه الاقل أو الاكثر فالمرجع فيه اصالة البراءة والشاهد على ذلك ماعرفت من بناء العقلاء في امثال المقام على الرجوع الى البراءة وعدم الاعتناء باحتمال عدم حصول الغرض مع فعل الأقل . نعم لو كان نفس الغرض موضوعا للامر كما لو قال : حصل مصلحة الصلاة ، كان المرجع اصالة الاحتياط لو شك في حصوله للشك في نفس وجود الموضوع ، فالجواب عن شبهة الغرض يكون هو الجواب عن شبهة الشك في سقوط الأمر بفعل الأقل الذي عرفته سابقا ، والله سبحانه هو العالم ﴿ قوله : وأما النقل فالظاهر ان عموم مثل ﴾ الكلام في جريان البراءة الشرعية (تارة) يكون بناء على البراءة العقلية (واخرى) بناء على الاحتياط (فعلى) الاول نقول : إن كان الوجه في انحلال العلم الاجمالي بالوجوب النفسي هو العلم التفصيلي بوجوب الاقل لنفسه كما هو التحقيق

« ١ » لكنه لايخفى انه لامجال للنقل فيما هو مورد حكم العقل بالاحتياط وهو ما اذا علم اجمالا بالتكليف الفعلي الامر الواقعي وهو واضح البطلان .
منه مد ظله

قاض برفع جزئية ماشك في جزئيته فبمثله يرتفع الاجمال والتردد عما تردد أمره بين الاقل والاكثر ويعيّنه في الاول (لا يقال) : إن جزئية السورة المجهولة ـ مثلا ـ ليست بمجعولة وليس لها أثر مجعول والمرفوع بحديث الرفع إنما هو المجعول

أمكن رفع الوجوب النفسي الضمني الثابت للزائد بمثل حديث الرفع لكونه مما لا يُعلم ، وان كان الوجه في الانحلال هو العلم الاجمالي بوجوب الأقل اما لنفسه أو لغيره أمكن رفع الوجوب النفسي الاستقلالي الثابت للاكثر بمثل الحديث المذكور لكونه أيضا مما لا يعلم وهذا واضح (وعلى) الثاني فان كان الوجه في الاحتياط امتناع الانحلال من جهة التلازم بين الوجوبات النفسية الضمنية وبين الوجوب النفسي والغيري اشكل جريان الحديث سواء كان لرفع الوجوب النفسي الاستقلالي للأكثر أم الضمني للزائد او الجزئية، اما الاول فلانه يعارض بجريانه لرفع الوجوب النفسي للاقل والعلم الاجمالي بوجوب الأقل لنفسه أو لغيره لا يمنع من جريانه فيه لانه لا ينجز على تقدير الوجوب الغيري للاقل لارتفاع الوجوب النفسي للأكثر المانع من تنجز الوجوب الغيري للاقل ـ لو كان ـ . واما الثاني فلمنافاة جريانه لرفع الوجوب الضمني مع البناء على تنجز وجوب الاقل لنفسه لأن الجمع بينهما يوجب احتمال التفكيك ، وقد عرفت انه ممتنع ، ومنه يظهر الحال في الثالث إذ لا معنى لرفع الجزئية إلا رفع الوجوب الضمني المتعلق بالجزء لأن الجزئية من الاعتبارات المنتزعة من نفس الوجوب المذكور فلا معنى لرفعها الا رفع منشأ انتزاعها ، وقد عرفت امتناعه لاقتضاء رفعه التفكيك بين الوجوبات الضمنية احتمالا ، وقد عرفت انه ممتنع جزما ، وان كان الوجه في الاحتياط شبهة الغرض ، أو شبهة الشك في سقوط الامر ، أو شبهة اهمال الموضوع ، فلا مجال للبراءة الشرعية أيضا لعدم جريانها في امثال هذه المقامات . وبالجملة : فالتفكيك بين البراءة العقلية والشرعية في الجريان وعدمه مشكل جداً ﴿ قوله : قاض برفع جزئية ﴾ ربما ينسب الى المصنف (ره) أن الوجه في تخصيص تطبيق الحديث على الجزئية المشكوكة دون

بنفسه أو أثره ووجوب الاعادة إنما هو أثر بقاء الامر الاول بعد العلم مع انه عقلي وليس إلا من باب وجوب الاطاعة عقلا (لانه يقال) : إن الجزئية وإن كانت غير مجعولة بنفسها إلا انها مجعولة بمنشأ انتزاعها وهذا كاف في صحة رفعها (لايقال) : إنما يكون ارتفاع الامر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه وهو الامر الاول ولا دليل آخر على امر آخر بالخالي عنه (لانه يقال) : نعم وإن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعـــه

الوجوب النفسي للاكثر أن تطبيقه على الوجوب المذكور معارض بتطبيقه على وجوب الاقل فانه مشكوك أيضا واحتمال معارضة تطبيقه على الجزئية بتطبيقه على كلية الاقل فانها مشكوكة. مندفع بأنه لا أثر لرفع كلية الاقل اذ وجوب الاتيان به عقلا ليس من آثار كليته. لكن فيه ماعرفت من أن الجزئية من الاعتبارات المنتزعة من الوجوب فرفعها إنما يكون برفعه فاذا امتنع رفعه امتنع رفعها. فتأمل ﴿ قوله: بنفسه أو اثره ﴾ اذ الرفع فيه رفع تشريعي والرفع التشريعي إنما يتعلق بالامر الشرعي فاذا لم يكن الشيء امرا شرعيا ولا ذا اثر شرعي ليكون رفعه بلحاظه امتنع رفعه تشريعا وان كان رفعه تكوينا ممكنا إلا أن الحديث ليس متضمنا لذلك والا لزم الكذب ﴿ قوله : ووجوب الاعادة ﴾ دفع توهم أن الجزئية لها اثر شرعي وهو وجوب الاعادة فيصح رفعها بلحاظه . ووجه الدفع : ان وجوب الاعادة عبارة اخرى عن وجوب اطاعة الامر بفعـــل المأمور به تاما بعد فعله ناقصا وهو أثر عقلي لبقاء الامر الاول ، واما وجوب الاعادة شرعا فهو عين بقاء الامر وعدم سقوطه بفعل الاقل وليس أثرا للجزئيـة اصلا ﴿ قوله : وهو الامر الاول ﴾ المراد بالامر الاول الوجوب النفسي الثابت للاكثر ، وحينئذ يكون الوجوب النفسي للاقل مشكوكا فيجري فيه الحديث ولا دليل على وجوبه حينئذ كما عرفت ، وهذا مبني على وجوب الجزء لغيره اما على تقدير وجوبه لنفسه فقد عرفت انه لا يمكن رفع الوجوب النفسي الضمني

إلا أن نسبة حديث الرفع الناظر الى الادلة الدالة على بيان الاجزاء اليها نسبة الاستثناء وهو معها يكون دالة على جزئيتها إلا مع الجهل بها كما لايخفى فتدبر جيداً

لامتناع التفكيك الذي هو مبنى الاحتياط العقلي ﴿ قوله : إلاان نسبة حديث الرفع ﴾ حاصل الجواب : أن الحديث الشريف لو كان موجبا لرفع الوجوب بتمامه على تقدير ثبوته للاكثر كان اجراؤه لرفعه موجبا للشك في وجوب الاقل لاحتمال كون الوجوب ثابتا للاكثر فيكون مرفوعا ، أما اذا كان موجبا لرفع خصوص الوجوب الضمني القائم بالجزء مع بقاء وجوب الباقي بحاله والاقل يكون معلوم الوجوب حينئذ. ولا يمكن اجراء الحديث لرفع وجوبه فيكون حديث الرفع محدداً لوجوب الاكثر على تقدير ثبوته واقعا والوجه في هذا التحديد هو الجمع بين مادل على جزئية كل واحد ومادل على رفع الجزئية المجهولة: فان لازم الجمع المذكور هو وجوب الاقل لانه معلوم الجزئية وعدم وجوب الزائد عليه لكونه مجهول الجزئية (هذا) ويمكن الخدشة فيه بأن أدلة الجزئية الواقعية إنما تفيد حكما واقعيا، وحديث الرفع ونحوه إنما يفيد حكما ظاهريا ، ومن المعلوم أن احدهما ليس في عرض الآخر حتى يكون دليل احدهما بمنزلة الاستثناء من دليل الآخر ، فحديث الرفع ليس مما يرفع الجزئية واقعا حتى يكون بمنزلة الاستثناء مما دل على الجزئية واقعا ، بل إنما يقتضي رفعها ظاهراً ، وكونه بمنزلة الاستثناء يتوقف على وفاء ادلة الجزئية بثبوتها ظاهراً في كل واحد من الاجزاء حتى مشكوك الجزئية ، ولا ريب في انها لاتفي بذلك ، وليست دالة إلا على الجزئية واقعا . مضافا الى ماعرفت من ان تخصيص الوجوب الضمني الثابت للزائد بالرفع يتوقف على إمكان التفكيك في التنجز بين الوجوبات الضمنية وهو غير مبنى على الاحتياط، فانه لو جاز هذا التفكيك جاز الرجوع الى البراءة العقلية في خصوص الزائد على الأقل ؛ ولا مجال للاحتياط العقلي فيه الذي هو المختار عند المصنف (ره)

وينبغي التنبيه على أمور

﴿ الاول ﴾ أنه ظهر مما مر حال دوران الامر بين المشروط بشيء ومطلقه وبين الخاص كالانسان وعامه كالحيوان، وأنه لامجال ههنا للبراءة عقلا بل كان الامر فيهما أظهر، فان الانحلال المتوهم في الاقل والاكثر لا يكاد يتوهم ههنا، بداهة

فلاحظ وتأمل ﴿ قوله : الاول انه ظهر مما مر حال ﴾ هذا شروع في حكم الشك في شرطية شيء للمأمور به وفي حكم الدوران في الواجب بين التعيين والتخيير كما لو شك في كون الاقامة شرطا للصلاة ، او شك في كون الواجب في الركوع والسجود مطلق الذكر أو خصوص التسبيح (وحاصل) ماذكر في بيان حكمها : انه لامجال للبراءة العقلية فيهما سواء قلنا بها في الاقل والاكثر أم لم نقل . أما على الثاني فواضح إذ المانع المتقدم من انحلال العلم الاجمالي هناك جار بعينه هنا بل بطريق اولى كما سيظهر . وأما على الاول فللفرق بين مسألة الاقل والاكثر وبين هاتين المسألتين بأن الاولى انما تكون في المركب الخارجي الذي هو واحد اعتباراً ومتعدد خارجا فان كلا من اجزاء الاكثر له وجود ممتاز في قبال غيره إذ وجود التكبير غير وجود القراءة وهما غير وجود الركوع وهي غير وجود السجود وهكذا سائر اجزاء الصلاة واجزاء غيرها من الواجبات فتمكن فيها دعوى الانحلال لو شك في جزئية الاستعاذة مثلا للصلاة إذ يعلم تفصيلا بوجوب ماعدا الاستعاذة مثلا من الاجزاء ويشك في وجوب الاستعاذة فيتنجز ماعلم وجوبه ويرجع في وجوب الاستعاذة الى البراءة عقلا ، ولا تمكن الدعوى المذكورة في المقام بأن يقال : وجوب ذات المشروط أو ذات العام معلوم ويشك في وجوب التقييد بالشرط أو الخصوصية ، لأن ذات المشروط — على تقدير الشرطية — ليست مما يتصف بالوجوب الغيري ليعلم بوجوبها تفصيلا إما لنفسها أو لغيرها كما في ذات الأقل ، لأنها في حال وجدان الشرط عين الواجب فتكون واجبة بالوجوب النفسي ، وفي حال فقدانه مباينة للواجب وليست مقدمة له لتجب بوجوب غيري

ولما لم يعلم بوجوبها تفصيلا نفسيا أو غيريا كما في ذات الاقل لم يكن وجه للانحلال ، وهكذا الحال في ذات العام اذا شك في وجوب الخاص . وعمدة النكتة فيه : ان الوجوب الوارد على المشروط ليس قائما بامرين ذات المشروط وأمر آخر لتكون ذات المشرط جزءاً من الواجب ويجري عليها حكم الاقل ، بل ليس قائما إلا بأمر واحد وهو ذات المشروط لاغير والتقييد بالشرط ليس جزءاً للواجب بل إنما يوجب تضييق دائرة الذات في مقام موضوعيتها للوجوب ، فالشك في الشرطية في الحقيقة شك في ان ذات المشروط التي هي تمام موضوع الطلب موضوع له في جميع الاحوال والاطوار ، أو في خصوص بعضها ، فليس هناك تكليف معلوم وتكليف مشكوك كما في باب الاقل والاكثر . ومنه يظهر أنه لو بني على وجوب الجزء نفسياً — كما هو التحقيق والمختار للمصنف (ره) في مبحث مقدمة الواجب — فالانحلال بالعلم التفصيلي بالوجوب النفسي الذي تقدم تقريره في الاقل والاكثر غير آت هنا ، إذ الشك ليس في التكليف بل في اطلاق موضوع التكليف وتقييده ، ومثله الشك في التعيين والتخيير بلا فرق اصلا بينهما في هذه الجهة . نعم بينهما فرق من جهة أخرى ، وهي أن ذات المشروط لاتختلف باختلاف حالي وجود الشرط وعدمه ، بل هما طارئان على أمر واحد خارجي فهما من أحواله وأطواره مع حفظ ذات واحدة فيهما فان زيدا في حال علمه هو زيد في حال جهله ولا يتعدد بتعدد الاطوار والاحوال اصلا ، بخلاف الجامع بلحاظ حصصه وافراده فان الانسان المتحد مع خصوصية زيد غير المتحد مع خصوصية عمرو ، و ليست خصوصية زيد وعمرو من قبيل الخصوصيات الطارئة على ذات واحدة ، بل هو متعدد بتعدد تلك الخصوصيات لعدم كون تلك الخصوصيات احوالا لأمر واحد وطارئة على شيء فارد ، بل كل خصوصية منها مقومة لحصة معينة وبها تتباين تلك المقومات ، ومن هذه الجهة من الفرق يمكن ان تفترق مسألتا الشك في الشرطية والدوران بين التعيين والتخيير في الرجوع الى البراءة والاحتياط وان اتفقتا في عدم كون الشك فيهما في التكليف النفسي الضمني ، فان الشك في الشرطية لما كان راجعا الى الشك في

اطلاق موضوع التكليف النفسي وتقييده كانت الذات التي هي معروض الاطلاق والتقييد مما يعلم بتعلق التكليف بها وكونها في موضوعيتها له مقيدة أمر مشكوك، وهذا الشك يوجب الشك في تعلق الامر الغيري بالشرط بحيث يلزم من تركه مخالفة التكليف المعلوم ، وحيث لابيان على ذلك فالمرجع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، والشك في التعيين لما كان راجعا الى الشك في موضوع التكليف وانه الجامع بين الافراد اوخصوص فردمنه، ولم يكن هناك امر واحد محفوظ كان المكلف به مرددا بين المتباينين ، والمرجع فيه الاشتغال (اللهم) إلا أن يقال : قد اشتهر ان مقوم العالي مقوم للسافل فالجامع لابد أن يكون موجوداً ضمنا في الفرد، بل برهان الاشتراك في الأثر يقتضي وجود الجهة الجامعة بين الافراد ، بل انتزاع مفهوم واحد من الافراد المتعددة يقتضي وجود منشأ الانتزاع في كل واحد منها ، ولازم ذلك كله أن يكون الجامع مما يعلم تفصيلا كونه موضوعا للتكليف النفسي ويكون الشك في اعتبار الخصوصية زائدا عليه فيكون حال الشك في التعيين حال الشك في الشرطية: بل لعله حال الشك في الجزئية لكون الخصوصية الفردية مقومة للفرد المحتمل التعيين فيكون لها حظ من الوجوب النفسي فيكون الحكم فيه هو البراءة العقلية (فان قلت) : ما ذكر مسلم إلا أن مايعلم وجوده في ضمن الفرد هو الماهية المهملة المشتركة بين الماهية الشخصية ـ اعني الفرد ـ والمطلقة الصالحة للانطباق على كل فرد ، والماهية المهملة غير صالحة للانطباق على غير الفرد المحتمل التعيين ، وحينئذ فالماهية المطلقة مباينة للماهية المحدودة الشخصية ، فاذا دار الواجب بينها فقد تردد بين متباينين والماهية المهملة المتيقنة أمر ثالث غير كل واحد من الطرفين فتعين كونها موضوعا للتكليف النفسي لا يجدي في الانحلال بعد كون الواجب مرددا بين امرين متباينين (قلت) : قد عرفت في الجواب عن بعض شبهات الاحتياط في الاقل والاكثر ان تردد الواجب بين المتباينين إنما يوجب الاحتياط اذا كان مابه الامتياز في كل واحد من المتباينين مما يقتضي التكليف حفظه ، كما لو كان مرددا بين ماأخذ بشرط لا وبين ماأخذ بشرط شيء لاما اذا تردد بين ماأخذ لا بشرط وبين ماأخذ

أن الاجزاء التحليلية لايكاد يتصف باللزوم من باب المقدمة عقلا ، فالصلاة مثلا في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة موجودة بعين وجودها في ضمن صلاة اخرى فاقدة لشرطها وخصوصيتها تكون متباينة للمأمور بها كما لايخفى (نعم) لابأس بجريان البراءة النقلية في خصوص دوران الامر بين المشروط وغيره دون دوران الامر بين

بشرط شيء . مضافا الى أن الكلام هنا في الفرق بين الشك في التعيين والشك في الشرطية وما ذكر في الاول من تردد الواجب بين المتباينين وان المتيقن كونه موضوعا للتكليف هو الماهية المهملة وهي غير كل واحد منهما بعينه جار في الثاني لما عرفت من ان المتيقن مع الشك في الشرطية هو ذات المشروط مهملة والواجب مردد بين كونه مطلقا وكونه مشروطا ، بل العلم التفصيلي الذي ادعي اقتضاؤه الانحلال مع الشك في الجزئية إنما قام على ثبوت التكليف لذات الاقل مهملة مع التردد في انها واجبة مع الباقي أو مطلقا فحكم مثل هذا الشك المقرون بمثل هذا العلم إن كان هو الاحتياط في المقام كان هو حكمه في الشك في الجزئية والشرطية أيضا ، وان كان حكمه البراءة فيهما كانت حكمه في المقام أيضا. فلاموجب للفرق بين المقامات الثلاثة فان الجميع على نسق واحد (والتحقيق) الرجوع الى البراءة في الجميع لما اشرنا اليه من عدم البيان الملزم لفعل الخصوصية الزائدة على الطبيعة المعلوم تعلق التكليف بها مهملة التي يعلم بحرمة تركها تفصيلا ؛ والمقام محتاج الى مزيد تأمل والله سبحانه هو الهادي ﴿ قوله : الاجزاء التحليلية ﴾ هي التي يحللها العقل ويميز بعضها عن بعض في مقابل الاجزاء الخارجية ، والمراد من الاجزاء التحليلية في المقام ذات المشروط والتقييد وذات العام والخصوصية المفردة للعام ﴿ قوله : فالصلاة مثلا ﴾ بيان لوجه عدم الاتصاف باللزوم ﴿ قوله : موجودة بعين ﴾ يعني فلا يمكن تعلق الوجوب الغيري بها للزوم اجتماع المثلين ، لكن هذا الاشكال بعينه جار في الاجزاء الخارجية ، والمصحح لتعلق الوجوب الغيري بها من اخذ الحدود الذهنية جار ايضاً ﴿ قوله : تكون متباينة ﴾ يعني وليس بينها

الخاص وغيره لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية ماشك فى شرطيته وليس كذلك خصوصية الخاص فانها إنما تكون منتزعة عن نفس الخاص فيكون الدوران بينه وبين غيره من قبيل الدوران بين المتباينين فتأمل جيداً

المقدمية التي هي مناط الوجوب الغيري وإلافمحض المباينة غيركاف في المنع إذالمقدمة لابد ان تكون مباينة كما هو ظاهر ، ولكن يمكن ان يقال : إن مناط المقدمية في الجزء حال عدم اجتماع تمام الاجزاء ليس إلا كونه بحيث لو انضم اليه بقية الاجزاء لالتأم منه الكل وهو بعينه موجود في الصلاة الفاقـــدة للشرط اذ لو انضم اليها تمام مايعتبر في المشروط لكانت عين المشروط . نعم لا يتم ذلك في المقامين معا لو بني على اختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة ، لكنه غير مختار المصنف (ره) . فتأمل ﴿ قوله : لدلالة مثل حديث الرفع على ﴾ قد تقدمت الاشارة الى أن الجزئية منتزعة من الوجوب الضمني القائم بالجزء فرفعها إنما يكون برفعه. أماالشرطية فان كانت منتزعة من تقييد المشروط بالشرط في رتبة سابقة على التكليف لم تكن شرعية ولا يمكن رفعها بحديث الرفع ، وان كانت منتزعة من تعلق التكليف بالمقيد بالشرط كانت شرعية وكان رفعها برفع التكليف المذكور ، لكن إن بنينا على الانحلال فلا اشكال إذ يكون رفعها برفع الخصوصية القائمة بالمقيدالموجبة لانتزاع اضافة الشرطية ، أما بناء على عدم الانحلال كما يرى المصنف (ره) فيشكل رفع الخصوصية المذكورة لما تقدم في رفع الجزئية لعدم الفرق بين المقامين في هذه الجهات ﴿ قوله : منتزعة عن نفس الخاص ﴾ يعني لامن أمر خارج عنه حتى تكون نظير خصوصية الشرط بل هي منتزعة من نفس الخاص فتكون مقومة لنفس الواجب فيدور الأمر بين وجوب الخاص ووجوب العام فيكونان من قبيل المتباينين ، لكن عرفت أن خصوصية الخاص وان كانت مقومة للخاص إلا أن الخاص لما كان متقوما بالعام ولو كان بنحو الطبيعة المهملة فالدوران بين وجوب الخاص ووجوب العام ملزوم لليقين بوجوب العام في الجملة

(الثاني) انه لا يخفى أن الأصل فيما اذا شك فى جزئية شيء أو شرطيته في حال نسيانه عقلا و نقلا ما ذكر في الشك فى أصل الجزئية أو الشرطية فلو لا مثل حديث الرفع مطلقاً و (لاتعاد) فى الصلاة يحكم عقلا بلزوم اعادة ما أخل بجزئه أوشرطه نسياناً كما هو الحال فيما ثبت شرعاً جزئيته او شرطيته مطلقاً

ويكون الشك فى وجوبه مطلقاً أو وجوب الخصوصية ، ففي الحقيقة يكون الدوران بين الاطلاق والتقييد من حيث الافراد وهو كالدوران بين الاطلاق والتقييد من حيث الأحوال كما فى الشك فى الشرطية أو بين الاهمال والاطلاق من حيث الأحوال كما في الشك في الجزئية ، وتباين صور المفاهيم فى الجميع حاصل ؛ فان كان مثله مانعاً عن إعمال البراءة الشرعية فليكن كذلك فى الجميع ، وان لم يكن مانعاً فى بعضها لم يكن مانعاً في الباقي . فتأمل جيداً والله سبحانه هو الهادي ،

﴿ قوله : اذا شك فى جزئية شيء ﴾ اعلم أن الكلام فى الناسي (تارة) يكون فى ناسي الجزئية مع الالتفات الى ذات الجزء (وأخرى) في ناسى نفس الجزء (اما) حكم الأول فهو أنه لا ريب في معذوريته فى حال النسيان عقلا فى ترك الجزء ، وأما بعد الالتفات اليها فصحة المأتي به والاكتفاء به يتوقف على قيام دليل بالخصوص عليه ، ولا ينبغي التأمل فى دلالة حديث : لا تعاد الصلاة ؛ عليه ، لكنه مختص بالصلاة ، واما حديث رفع النسيان فيشكل جريانه لاثبات ذلك سواء كان مفاده مفاد حكم العقل من المعذورية ورفع التنجز ، أم رفع وجوب التحفظ أم رفع الجزئية حقيقة برفع الوجوب الضمني القائم بالجزء . إذ الأول ليس إلا حكم العقل بمعذورية الناسي وهو أعم من صحة الناقص ، ومثله الثاني غاية الأمر أنه يقتضي نفي المؤاخذة على الناسي ولو كان نسيانه عن تقصير . واما الثالث فمع انه يشكل في نفسه باقتضائه اختصاص الوجوب الضمني بالملتفت مع ان الأحكام الواقعية مشتركة بين الملتفت والناسي اشتراكها بين العالم والجاهل اجماعا ولزوم الدور المشهور فتأمل ، بل لزوم الخلف لأن عنوان نسيان الجزئية إنما يعتبر فى فرض الجزئية حال

النسيان فلا يمكن أن يكون رافعاً لها ، لا يجدي في اثبات صحة الناقص فان نسيان الجزئية وان كان لا يقتضي فى نفسه إلا رفع نفس الوجوب الضمني الذي هو منشأ انتزاع الجزئية إلا أن رفع الوجوب المذكور لما كان ملازما لرفع وجوب الناقص لتلازم الوجوبات الضمنية فى مقـام الثبوت والسقوط كان تطبيقه لرفع الوجوب الخاص بالجزء دالا بالالتزام على ارتفاع وجوب الباقي ، وليس في الحديث الشريف دلالة على ثبوت الوجوب للناقص لأنه رافع وليس فيه شائبة الوضع (فان قلت) : الأدلة الواقعية دالة على ثبوت كل واحد من تلك الوجوبات الضمنية ، وحـديث الرفع لايصلح للحكومة عليها الامن حيث دلالتها على وجوب الجزء المنسي جزئيته فترفع اليد عن دلالتها عليه ولا وجه لرفع اليد عن دلالتها على ثبوت بقية الوجوبات (قلت) : لا ريب في دلالتها على ثبوت كل واحد من تلك الوجوبات لـكنها تدل مع ذلك على انها وجوبات ضمنية لا استقلالية وبواسطة دلالتهـا على الضمنية يكون الحديث دالا بالمطابقة على رفع خصوص الوجوب الضمني القائم بالجزء المنسية جزئيته وبالالتزام على رفع الوجوب للباقي ، فهو يعارض الأدلة الواقعية فى تمام مدلولها ولازم تقديمه عليها سقوط حجيتها في تمامه ايضاً ، وحينئذ فلا دليل على صحة الناقص المأتي به ولازم ذلك وجوب الاعادة بعد الالتفات لعموم دليل التكليف الواقعي بالتام ورفع اليد عنه حال النسيان لا يمنع من وجوب الأخذ به بعـد الالتفات ، واما وجوب القضاء خارج الوقت فيتوقف على اقتضاء دليـله ذلك ، وقد تقدم في مبحث الاجزاء بعض الكلام فيه فراجع .

نسيان الجزء

« وأما » نسيان الجزء فالكلام فيه « تارة » فيما لم يقم دليل من عموم أو اطلاق على جزئية المنسي فى حال نسيانه بناء على امكان التفكيك بين الناسي للجزء وغيره فى الجزئية « وأخرى » فيما لو قام (اما) الكلام فى الاول فظاهـر المصنف — رحمه الله — هو الاحتياط العقلي والبراءة الشرعية ، وكأن الوجه فى

الأول ما دل على الاحتياط عقلا مع الشك في الجزئية ، وفي الثاني ما دل على البراءة الشرعية لعدم الفرق بين الشك في جزئية المنسي بعد الالتفات والشك في أصل الجزئية . ويمكن الخدشة فيه بالفرق بين المقامين بحدوث الشك بعد فعل الاقل فالعلم الاجمالي بوجوب المردد بين الاقل والاكثر لا يوجب الاحتياط لحصوله بعد الامتثال في أحد الاطراف ، ومثله لا ينجز كما لو علم بوجوب صوم أمس أو غد ، ومثله الاستصحاب التعليقي لأنه كان لو التفت وجب عليه فعل المنسي فكذا بعد الالتفات ، لأن الملازمة فيه ليست شرعية ، نعم لو بني على الاحتياط في المسألة السابقة من جهة الشك في حصول الغرض أو الشك في سقوط الامر المتعلق بالأقل لزم البناء عليه هنا ايضا لذلك كما يمكن البناء على الاحتياط لاستصحاب التكليف بالجزء المنسي الثابت قبل نسيانه ، لكنه مختص بما اذا طرأ النسيان في الاثناء بعد التكليف بالتمام دون ما لو كان النسيان من أول الامر لعدم اليقين المصحح للاستصحاب ، بل ومبني على عدم اقتضاء حديث رفع النسيان رفعه حقيقة ، والا فهو حاكم على الاستصحاب للعلم بارتفاع الحالة السابقة . ثم لو تم الاستصحاب المذكور فلا مجال للبراءة الشرعية لحكومته عليها كما سيأتي ، ولا فرق بين حديث الرفع وغيره من أدلتها . نعم قول أبي جعفر — عليه السلام — لزرارة : لا تعاد الصلاة الا من خمسة . . الخ مقدم على الاستصحاب بل وسائر أدلة الجزئية المقتضية للاعادة . ومن هذا يظهر لك أن المراد من حديث الرفع في كلام المصنف — رحمه الله — رفع ما لا يعلمون لا رفع النسيان لأن محل كلامه صورة الشك في الجزئية حال النسيان ورفع النسيان إنما يجري في صورة العلم بالجزئية لولاه . نعم يبقى الاشكال على المصنف — رحمه الله — في إعمال حديث : لا تعاد ، في صورة الشك وليس موضوعه ذلك إذ هو نظير رفع النسيان موضوعه الجزء المعلوم الجزئية ، وليس هو من الاحكام الظاهرية فتأمل جيداً ، « وأما » الكلام في الثاني فيظهر الحال فيه مما سبق اذ مقتضى قيام الدليل على الجزئية حال النسيان وجوب الاعادة وعدم الاكتفاء بالناقص إلا أن يقوم دليل

نصاً أو إجماعا . ثم لا يذهب عليك أنه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية فى هذا الحال بمثل حديث الرفع كذلك يمكن تخصيصها بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتهادية

بالخصوص على الاكتفاء به ، ولا ريب فى اقتضاء حديث : لا تعاد الصلاة . ذلك فى خصوص الصلاة ، وأما حديث رفع النسيان فقد عرفت الكلام فيه فى نسيان الجزئية وأنه لا يدل على صحة الناقص والاكتفاء به بوجه . فراجع وتأمل ﴿ قوله : نصاً ﴾ كالخمسة المذكورة فى حديث لا تعاد ﴿ قوله : أو اجماعا ﴾ كتكبيرة الافتتاح وسائر الأركان ﴿ قوله : كذلك يمكن تخصيصها بهذا ﴾ شروع في امكان التفكيك بين ناسي الجزء والملتفت اليه فى الواجب ، خلافا لشيخه « ره » حيث بنى على امتناعه — كما سيشير اليه — « وتوضيح » الاشكال : أنه اذا قام دليل على جزئية شيء ولم يكن له اطلاق يشمل حال نسيان الجزء وجب الحكم بجزئيته في ذلك الحال لأنه لو لم يكن جزءاً في حال النسيان يلزم أن يكون الملتفت مكلفاً بالتام الشامل لذلك الجزء والناسي مكلفاً بالناقص الخالي عن ذلك الجزء ، وهذا التنويع محال لامتناع جعل عنوان الناسي موضوعا لكل خطاب ، إذ الغرض من الخطابات ليس الا البعث والزجر وهو لا يترتب على خطاب الناسي ، لأن تأثيره في البعث يتوقف على علم المكلف بانطباق عنوانه عليه وعلمه بانطباق عنوان الناسي عليه يوجب التفاته الى المنسي فينتفي عنه العنوان المذكور ، فلا يترتب الغرض المذكور على خطاب موضوعه الناسي أصلا ، فيكون محالا . وقدأجاب المصنف — رحمه الله — عنه بان التفكيك بين الناسي والملتفت فى جزئية المنسي وعدمها لا يتوقف على جعل الناسي موضوعا للخطاب ليرد المحذور ، بل يمكن أن يكون على أحد وجوه (الأول) أن يجعل عنوان المكلف الشامل للملتفت والناسي موضوعا للخطاب بما عدا المنسي من الاجزاء لا غير ، ثم تكليف الملتفت بالمنسي فالملتفت الآتي بالتمام آت بما هو المأمور به والناسي الآتي بالناقص ايضاً آت بما هو مأمور به (فان قلت) : أخذ الالتفات قيداً فى موضوع الخطاب بالجزء

محال لان الالتفات متأخر عن الحكم فكيف يؤخذ في موضوعه (قلت) : ذاك في الالتفات الى الحكم لا فى الالتفات الى الموضوع ، والثاني هو محل الكلام (الثاني) أن يكلف الملتفت بالتمام والناسي بالناقص ولكن لا بعنوان الناسي بل بعنوان ملازم له مثل ضعيف الدماغ اورطب الدماغ او نحو ذلك (الثالث) أن يكلف الملتفت بالتمام ولا يكلف الناسي بشيء ولكن يصح فعله للناقص لاشتماله على المصلحة ويكفي فى بعثه الى الناقص اعتقاده توجه أمر الملتفت اليه فيأتي بالناقص بداعي موافقة أمر الملتفت بالتمام ، وهذا الوجه الاخير ذكره المصنف (رحمه الله) فى حاشيته على الرسائل ، والوجهان الاولان وان كان لا بأس بهما فى مقام الثبوت إلا انهما خلاف ما عليه الادلة الدالة على الجزئية وعدمها بالاضافة الى الملتفت والناسي ، فان الجمع بين الادلة الدالة على الجزئية وبين حديث : لا تعاد الصلاة ونحوه مما دل على صحه صلاة الناسي إذا ترك ما عدا الاركان يقتضي اطلاق جزئية الاركان وثبوتها في حالي الالتفات اليها والنسيان وتخصيص جزئية كل جزء جزء عداها بالالتفات اليه ، فما التفت اليه منها فهو جزء وما لم يلتفت اليه فليس بجزء. فالملتفت والناسي لا بد أن يشتركا فى الامر بالأركان وقد يشتركان فى الأمر بما عداها اذا لم يكن موضوعا للنسيان فيختلف أمر الناسي سعة وضيقاً باختلاف حال النسيان من حيث طروه على تمام ما عدا الاركان أو على بعضه كثيراً أو قليلا . ومنه يظهر لك عدم تمامية الوجه الاخير (اولا) من جهة انه لا بد من أمر الناسي بالاركان وبالمقدار الملتفت اليه من الاجزاء زائداً عليها لوجود المقتضي وهو المصلحة فى فعله وعدم المانع (وثانياً) من جهة أن اطاعة أمر الملتفت لا توجب عبادية فعله بعد ما لم يكن فعله موضوعا له إلا أن يكون من باب الاشتباه فى التطبيق . فتأمل . كما منه يظهر أن فعل الناسي انما كان عبادة وطاعة لامره المتعلق به وليس له فى ذلك خطأ واشتباه ، بل كما هو غافل عن كونه ناسياً غافل عن كونه ملتفتاً . نعم هو ملتفت الى ما فعله من الاجزاء كالملتفت الى تمام الاجزاء وليس الاختلاف بينه وبين الملتفت الا غفلته عن الجزء المنسي والتفات الملتفت اليه الذي هو معنى كونه

كما اذا وجه الخطاب على نحو يعم الذاكر والناسي بالخالي عما شك في دخله مطلقاً وقد دل دليل آخر على دخله في حق الذاكر أو وجه الى الناسي خطاب يخصه بوجوب الخالي بعنوان آخر عام او خاص لا بعنوان الناسي كي يلزم استحالة ايجاب ذلك عليه بهذا العنوان لخروجه عنه بتوجيه الخطاب اليه لا محالة كما توهم لذلك استحالة تخصيص الجزئية او الشرطية بحال الذكر وايجاب العمل الخالي عن المنسي على الناسي فلاتغفل

(الثالث) أنه ظهر مما مر حال زيادة الجزء إذا شك في اعتبار عدمها شرطاً أوشطراً في الواجب

ناسياً في قبال الملتفت . وهذا الذي ذكرناه قريب مما ذكره المصنف (ره) اولا . فلاحظ وتأمل ﴿ قوله : كما اذا وجه الخطاب ﴾ هذا هو الوجه الاول ﴿ قوله : بالخالي ﴾ متعلق بالخطاب ﴿ قوله : مطلقاً ﴾ يعني حتى في حق الناسي ﴿ قوله : او وجه الى ﴾ هذا هو الوجه الثاني ﴿ قوله : بهذا العنوان ﴾ يعني عنوان الناسي ﴿ قوله : لخروجه ﴾ تعليل للاستحالة ، ﴿ قوله : كما توهم لذلك ﴾ يعني لاجل استحالة خطاب الناسي بعنوان النسيان توهم بعض استحالة تخصيص الجزئية بحال الذكر وانما كان توهما لعدم التلازم بين استحالة الخطاب على النحو المذكور واستحالة التخصيص المذكور لما عرفت ﴿ قوله : حال زيادة الجزء ﴾ اعلم أن الجزء المعتبر في المركب يمكن اعتباره على أحد وجوه ، فتارة يعتبر بنحو صرف الوجود المضاف الى نفس الجامع بين الأفراد الذي هو نقيض عدمه ، وأخرى يعتبر بشرط لا — يعني شرط ان لا يتكرر الوجود — وثالثة بشرط شيء — أي بشرط أن يتكرر وجوده — ورابعة بنحو يصدق على القليل والكثير المتدرج كما في موارد التخيير بين الأقل والأكثر كما في التسبيح في الركوع والسجود بناء على كون تمام التسبيح المتعدد واجباً ، ثم إن عنوان زيادة الجزء انما يصح انتزاعه في الصورتين الأوليين دون الأخيرتين لأن الزيادة عبارة عن كون الوجود مما لا يترتب عليه أثر مقصود مرغوب ،

مع عدم اعتباره في جزئيته والا لم يكن من زيادته بل من نقصانه وذلك لاندراجه في الشك في دخل شيء فيه جزءا أو شرطا فيصح لو اتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً أو جهلا قصوراً أو تقصيراً او سهواً

والوجود الثاني في الأخيرتين ليس كذلك كما هو ظاهر . نعم هو في الأوليين كذلك إلا أن اعتبار عدم الزيادة في المركب انما يصح في الصورة الأولى دون الثانية لأن اعتباره في الجزء يمنع من اعتباره ثانياً في المركب للغويته كما هو ظاهر . ثم ان اعتبار العدم المذكور في المركب يوجب اعتبار عنوان المانعية للزيادة ، واما اعتباره شطرا فالظاهر امتناعه لأن العدم غير صالح للتأثير فيمتنع ان يكون جزءا من المؤثر وكأن ذكر المصنف (ره) له من باب الفرض والتقدير ﴿ قوله : مع عدم اعتباره ﴾ هذا قيد لقوله : زيادة الجزء . يعني أن كون الزيادة من باب زيادة الجزء إذا لم يعتبر عدمها في الجزء والا كانت من نقص الجزء لان اعتبار العدم في الجزء يقتضي فوات الجزء بفوات شرطه فيكون وجود الجزء ثانيا موجبا لنقص الجزء لا زيادة الجزء ، لكن عرفت أن ذلك لا ينافي صدق زيادة الجزء على نفس الوجود وان كان موجبا لنقص الجزء أيضا ، كما أن اعتبار العدم في المركب موجب لكون الوجود زيادة للجزء ونقصا لعدمه أيضا فصدق الزيادة للجزء والنقص له حاصل في المقامين لكنه مختلف بالاعتبار ﴿ قوله : وذلك لاندراجه ﴾ تعليل لظهور حال الزيادة مما مر . يعني أن أخذ العدم شرطا او شطراً في الواجب كاخذ الوجود شرطا أو شطرا فيه ، وكما أن ثاني يرجع فيه الى الاحتياط العقلي لولا البراءة الشرعية كذلك الاول لجريان جميع ماسبق من التقريبات فيه ، وعليه يترتب صحة المأتي به مشتملا على الزيادة وعدم لزوم الاحتياط بتركها سواء كان فعلها عن عمد تشريعا أم عن جهل قصورا أو تقصيراً أم عن سهو ﴿ قوله : تشريعا ﴾ يعني لو جاء بالزيادة بعنوان العبادة كما لو كان الواجب عبادة والا فلا ملازمة بين العمد والتشريع ﴿ قوله : أو جهلا ﴾ يعني باعتقاد كون الزيادة واجبة فلا تشريع حينئذ

وان استقل العقل — لولا النقل — بلزوم الاحتياط لقاعدة الاشتغال . نعم لو كان عبادة وأتى

سواء كان الجهل عن قصور أم تقصير ﴿ قوله : وان استقل ﴾ متعلق بقوله : فيصح ﴿ قوله : بلزوم ﴾ متعلق بـ (استقل) ﴿ قوله : نعم لو كان عبادة ﴾ شروع فى تحقيق حال الاشكال في صحة المأتي به المشتمل على الزيادة لامن جهة احتمال قدح الزيادة بذاتها بل من جهة فقدالتقرب المعتبر فى صحة العبادة ، وهذا الاشكال يختص بالواجب العبادي دون التوصلي . وكأن وجه الاشكال : أن الفعل المشتمل على الزيادة ليس مأمورا به إذ الأمر إنما تعلق بما عدا الزيادة فالاتيان بالمجموع بداعي الامر لابد أن يكون بداعي امر تشريعي غير الامر الواقعي ، فلا يكون الفعل طاعة لامره فلا يصح بعد فرض اعتبار التقرب فيه لان التقرب إنما يكون بالفعل عن داعي امره لاعن داعي امر غيره (وتوضيح) دفع الاشكال : ان الزيادة المأتي بها ـ حسبما اشار المصنف (ره) ـ تارة تكون عمدا تشريعا ، واخرى جهلا أو سهوا ، فان كان الاول فالتشريع (تارة) يكون فى نفس الأمر بذاته بان يلتزم بامر تشريعي غير الامر الواقعي قائم بالمجموع من الزيادة والمزيد فيه ويأتي بالزيادة بداعي هذا الامر الملتزم به (وأخرى) فى نفس الأمر بحده بان يلتزم بكون الامر له سعة تشمل الزيادة بحيث يلتزم بمقدار من الوجوب الضمني قائم بالزيادة فيأتي بالزيادة بداعي هذا الوجوب الضمني الملتزم به « وثالثة » فى نفس المأمور به بان يلتزم أن الواجب يشتمل على الزيادة تشريعا بلا تصرف في الامر اصلا ، «ورابعة» بأن يلتزم بانطباق الخالي على ما يشمل الزيادة فلا تصرف فى الأمر ولا فى المأمور به ولكن في تطبيق المأمور به على المشتمل على الجزء . فيلتزم بانه هو هو نظير الاستعارة على مذهب السكاكي ، ولا ينبغي التأمل في البطلان لو كان التشريع على الصورة الأولى لما ذكر المستشكل في تقرير الاشكال ، أما لو كان على الصورة الثانية فالبطلان إنما يكون لو كان الاتيان بالاجزاء الواقعية عن اوامرها الضمنية مقيدا بدخول الزيادة فى موضوع الأمر ، بأن يكون تأثير تلك الاوامر فى ايجاد متعلقاتها منوطا بانضمام

به كذلك على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو اليه وجوبه لكان باطلا مطلقا أو في صورة عدم دخله فيه لعدم تصور الامتثال في هذه الصورة مع استقلال العقل بلزوم الاعادة مع اشتباه الحال لقاعدة الاشتغال وأما لو أتى به على نحو يدعوه اليه على أي حال كان صحيحاً ولو كان مشرعاً في دخله الزائد فيه

الزيادة اليها فى موضوعيتها للامر، فان ذلك يوجب تحقق التقرب المعتبر في العبادة منوطا بالامر الضمني المذكور فاذا لم يكن الامر الضمني المذكور وجود واقعي لم يحصل التقرب، اما لو لم يكن تاثير تلك الاوامر منوطا في نظر المكلف بذلك بل كان بعثها له مطلقا فلا موجب لفقد التقرب، بل هو حاصل كما هو ظاهر لدى التأمل واما لو كان التشريع على النحوين الاخيرين فلا موجب للبطلان لصدور تلك الاجزاء عن امرها وهو عين التقرب المعتبر فى العبادة ، وان كان الثاني فحيث عرفت أنه لا تشريع اصلا غاية الامر أن المكلف اعتقد الامر بالزيادة فجاء بها فيبتني البطلان على كون الاتيان بالاجزاء عن اوامرها الضمنية كان بنحو التقييد أو مطلقا كما فى الصورة الثانية المتقدمة ، فان كان بنحو التقييد لم يحصل التقرب المعتبر والا فهو حاصل كما عرفت فلا وجه لدعوى البطلان بدعوى فقد التقرب بفعل الزيادة مطلقا . فلاحظ وتأمل ﴿ قوله : به كذلك ﴾ يعني عمدا تشريعا ﴿ قوله : على نحو لو لم ﴾ اشارة الى صورة التقييد ﴿ قوله : باطلا مطلقا ﴾ يعني حتى فى صورة الدخل واقعا، لكنه لا وجه له لتحقق داعوية الامر الواقعي حينئذ ، إلا أن يدعى ان التقييد تحكم من العبد ينافي مقام عبوديته «وفيه» انه ممنوع ﴿ قوله : لعدم تصور ﴾ وذلك لعدم كون الامر الواقعي على ماهو عليه داعيا للمكلف الى الفعل ﴿ قوله : في هذه الصورة ﴾ أي صورة عدم الدخل واقعا ﴿ قوله : مع اشتباه الحال ﴾ يعني اذا لم يعلم الدخل واقعا وعدمه . ووجه حكم العقل بالاعادة حينئذ الشك في تحقق الامتثال والتقرب الذي هو شرط فى صحة العبادة ﴿ قوله : على نحو يدعوه اليه ﴾ يعني لم تكن داعوية الامر مشروطة بدخل الزيادة فى الموضوع بل كانت

بنحو مع عدم علمه بدخله فان تشريعه في تطبيق المأتي مع المأمور به وهو لاينافي قصده الامتثال والتقرب به على كل حال ثم .انه ربما تمسك لصحة ما أتى به مع الزيادة باستصحاب الصحة وهو لايخلو من كلام ونقض وابرام خارج عما هو المهم في المقام ويأتي تحقيقه فى مبحث الاستصحاب انشاء الله تعالى

فى جميع الاحوال ﴿ قوله: بنحو مع عدم﴾ اذ لو كان مع ادخاله الزائد عن اعتقاد دخله لم يكن تشريعا ولو كان خطأ ﴿ قوله : فان تشريعه في تطبيق ﴾ يعني لافي ذات الامر حتى لا تكون الاطاعة للامر الواقعي : وقد عرفت امكان كون التشريع على نحو آخر في غير التطبيق ﴿ قوله : باستصحاب الصحة ﴾ الصحة المستصحبة (تارة) يراد بها موافقة الجزء السابق للأمر (وأخرى) كونه بحيث لو انضم اليه بقية الاجزاء لاتأم منه الكل (وثالثة) كونه معتدا به فى حصول الكل (ورابعة) كونه باقيا على ماهو له من الأثر فان الجزء لما كان جزءاً من الواجب الذي يترتب عليه الأثر كان مما يترتب عليه بعض الأثر لكونه بعض المؤثر (وخامسة) بمعنى تنجز الوجوب بالجزء اللاحق ، حسبما ذكره بعض الاعيان في حاشيته على الرسائل حيث قال (ره) : إن الامر بالاجزاء اللاحقة في مثل الصلاة وغيرها من العبادات إنما يتنجز بعد الفراغ عن الجزء السابق، فوجوبها قبل الاتيان بالجزء السابق تعليقي وبعد الامتثال بكل جزء يتنجز الامر بما بعده ، فمتى شك فى طروء فى الاثناء يشك المانع فى ارتفاع الطلب التنجيزي عن الجزء اللاحق فيستصحب ... الخ (فان أريد) الاول فلا مجال لاستصحابها لليقين ببقائها حتى مع القطع بطروء المفسد (وان أريد) الثاني فكذلك لليقين بالشرطية المذكورة ، غاية الامر أن المفسد الطارئ مانع عن الانضمام . وان اريد من الانضمام مطلق الانضمام الخارجي فاحرازه لايجدي فى سقوط الامر كما لو احرز اجتماع تمام اجزاء الواجب مقرونة بطروء المفسد (وان اريد) الثالث فلا يجدي استصحابها في عدم مانعية الطارئ ولا فى الاعتداد بالاجزاء اللاحقة ، إذ هو على تقدير

مانعيته مانع من الاعتداد بالاجزاء اللاحقة كالسابقة على نسق واحد ، لأن الوجه في اقتضاء الطارىء عدم الاعتداد بالاجزاء السابقة أخذ عدمه قيدا في المركب ، والمركب عبارة عن تمام الاجزاء فوجوده مانع من الاعتداد بالجميع . فتأمل (وان اريد) الرابع ففيه أنه إنما يصح الاستصحاب لو كان الطارىء المحتمل القدح على تقدير قدحه رافعا لأثر الاجزاء السابقة ، أما لو كان مانعا من ترتب الأثر عليها او رافعا لأثر الاجزاء اللاحقة ، فلامجال له للشك في ثبوت الاثر من اول الامر ، وليس الشك في بقائه ، مع أنه لو فرض كونه على تقدير قدحه رافعا لأثر الاجزاء السابقة لاغير ، فالشك في بقاء الاجزاء السابقة لما كان ملازما للشك في ترتب الأثر على الاجزاء اللاحقة لتلازم الاجزاء في مقام التأثير ، ولذا كان وجوبها ارتباطياً ، فاستصحاب بقاء الأثر المترتب على الاجزاء السابقة لايوجب العلم بترتب الأثر على الاجزاء اللاحقة واقعا كما هوظاهر ، ولا تعبداً الا بناء على القول بالاصل المثبت . فتأمل جيداً (وان اريد) الخامس ففيه أن اجزاء الواجب الارتباطي لما كانت وجوباتها الضمنية متلازمة في مقام الثبوت والسقوط لتلازم الغرض المقصود منها كان سقوط الوجوب القائم بأول الاجزاء بمجرد فعله ملازما لسقوط الوجوب القائم بآخرها في ظرفه ، وحينئذ فطروء محتمل القادحية في الاثناء يوجب الشك في سقوط الوجوب القائم بالاجزاء السابقة من أول الأمر لا أن الوجوب القائم بها يسقط واقعا وبعروض القادح يثبت بعد السقوط ، إذ هو ظاهر المنع ، وإنما يحكم بسقوط الوجوب بفعل بعض الاجزاء جريا على ظاهر الحال أو غيره ، وإلا فمن أول الامر يشك في السقوط للشك في لحوق بقية الاجزاء على الوجه المعتبر إذ على تقدير عدم لحوقها واقعا لاسقوط من اول الامر لا أنها تسقط ثم تثبت كما توهم ، بل التزم بعض الاساطين بعدم سقوط الوجوب القائم بالاجزاء السابقة الا بعد فعل تمام الاجزاء اللاحقة فتسقط جميعها في آن واحد ، لكن التحقيق ماعرفت وان الوجوب الضمني القائم بكل جزء يسقط بمجرد فعل الجزء لكن منوطا بسقوط الامر بعده بفعله في ظرفه . فلاحظ (ثم إن) هنا

معنى آخر للصحة وهو القابلية بناء على أن شأن المانع رفع القابلية سواء كان المراد من القابلية قابلية الاجزاء السابقة للحوق الاجزاء اللاحقة بها أم قابلية الاجزاء اللاحقة للالتحاق بالسابقة ام قابليتهما ، وحينئذ فاذا شك في مانعية الطارئ فقد شك في بقاء القابلية فيستصحب. هذا ولا يخفى ان استصحاب القابلية لا يصلح لاثبات الفعلية فلا محرز لفعلية الالتحاق التي هي موضوع سقوط الأمر (فان قلت) ترتب سقوط الامر على وجود المأمور به ليس ترتبا شرعيا فان سقوط الامر من اللوازم العقلية لوجود المأمور به ، فاثبات فعلية الالتحاق لا يجدي في اثبات سقوط الامر (قلت): قد عرفت فيما سبق من مباحث العلم الاجمالي أن للشارع الاقدس التصرف في مقام الفراغ بجعل البدل بلسان ثبوت موضوع التكليف كما في جميع القواعد التي تعمل في مقام الفراغ مثل قاعدتي التجاوز والفراغ ، والاستصحاب المثبت لاجزاء الواجب وشرائطه: مثل استصحاب الطهارة من الحدث الذي هو مورد صحيح زرارة المستدل به على حجية الاستصحاب ، والسقوط وان كان من الاحكام العقلية لوجود المامور به إلا أن ادلة الاصول المذكورة ترجع في الحقيقة الى توسعة موضوع الحكم الواقعي بنحو يشمل مجاريها ظاهراً ، ولازم ذلك سقوط الحكم بوجود الموضوع المصطنع بالاصل ، وكما ان توسعة الموضوع واقعا امر شرعي كذلك توسعته ظاهراً ، فاذاً العمدة في سقوط مثل استصحاب القابلية كونه ليس اصلا موسعا للموضوع بنحو يكون مجديا في ترتب السقوط . فلاحظ وتأمل (وهناك) معنى آخر لاستصحاب الصحة وهو استصحاب نفس الشرط والجزء المعتبر في الواجب كما لو شك في ناقضية المذي للطهارة المعتبرة شرطا في الصلاة او قاطعية الصفق للهيئة الاتصالية المعتبرة جزءاً مثلا فيها ، فانه بطروء المذي والصفق يستصحب كل من الطهارة والهيئة الاتصالية ، ولا ينبغي الاشكال في صحة الاستصحاب المذكور . نعم يمكن الاشكال في عدم الدليل على اعتبار الهيئة الاتصالية في الصلاة حتى تستصحب مع الشك في طروء محتمل القاطعية وان ادعاه شيخنا المرتضى ـ اعلى

﴿ الرابع ﴾ أنه لو علم بجزئية شيء أو شرطيته في الجملة ودار الامر بين أن يكون جزءاً أو شرطا مطلقا ولو في حال العجز عنه وبين ان يكون جزءاً أو شرطا في خصوص حال التمكن منه فيسقط الامر بالعجز عنه على الاول لعدم القدرة حينئذ على المأمور به لاعلى الثاني فيبقى معلقا بالباقي ولم يكن هناك مايعين أحد الامرين من إطلاق دليل اعتباره جزءاً أو شرطا أو إطلاق دليل المأمور به مع إجمال دليل اعتباره أو إهماله لاستقل العقل بالبراءة عن الباقي فان العقاب على تركه بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان (لايقال) : نعم ولكن قضية مثل حديث الرفع عدم الجزئية أو الشرطية إلا في حال التمكن منه

بذلك اعم عرفا مما ادعاه، إذ المفهوم عرفا من ذلك كون الشيء مانعا من انضمام الاجزاء اللاحقة الى الاجزاء السابقة على نحو يلتئم منها الكل ويترتب عليه الغرض والله سبحانه اعلم ﴿ قوله : ولو في حال العجز ﴾ بيان لوجه الاطلاق ﴿ قوله : ولم يكن هناك ﴾ معطوف على قوله: علم بجزئيته ﴿ قوله : من اطلاق دليل ﴾ يعني فتتعين جزئيته في حال العجز فيترتب على ذلك السقوط حاله لعدم القدرة ، إلا أن ترفع اليد عن اطلاق دليل اعتباره جزءاً أو شرطاً بحديث رفع الاضطرار ويكون الحال كما لو لم يكن له اطلاق فيرجع الى اطلاق دليل المأمور به — لو كان — فيثبت وجوب الباقي، وان لم يكن فالى اصالة البراءة عقلا ونقلا عنه ، لكن رفع اليد عن اطلاق دليل الجزء أو الشرط بحديث رفع الاضطرار مشكل لأنه امتناني فلا يجري اذا لزم من جريانه خلاف الامتنان ووجوب الباقي خلاف الامتنان ، وسيأتي نظيره في كلام المصنف(ره) ﴿ قوله : أو اطلاق دليل ﴾ يعني فيتعين عدم جزئيته أو شرطيته ، ولازمه وجوب الباقي حال العجز عن التمام لعدم المانع ﴿ قوله : لاستقل العقل ﴾ جواب (لو) في قوله : لو علم بجزئية شيء ... الخ ﴿ قوله : ولكن قضية مثل حديث ﴾ المراد من حديث الرفع (رفع مالا يعلمون) لكون البحث عن حكم الشك كما تقدم مثله في النسيان . وحاصل

(فانه يقال) : إنه لامجال ههنا لمثله بداهة انه ورد فى مقام الامتنان فيختص بما يوجب نفي التكليف لا اثباته (نعم) ربما يقال بان قضية الاستصحاب فى بعض الصور وجوب الباقي في حال التعذر ايضاً ولكنه لايكاد يصح إلا بناء على صحة القسم الثالث من استصحاب الكلي

الاشكال : ان الشك في وجوب الباقي ناشىء عن الشك فى اعتبار المقدار المتعذر فاذا رفع اعتباره بحديث الرفع ثبت وجوب الباقي كما ثبت به وجوب الناقص في صورة النسيان حسب ماتقدم ﴿ قوله : لامجال ههنا ﴾ يعني يفترق المقام عن النسيان بأن إجراء الحديث فى المقام حال التعذر فيترتب عليه وجوب فعل الباقي فيكون الحديث موجبا لكلفة المكلف وهي خلاف الامتنان ، وليس كذلك في النسيان لأن اجراءه فيه بعد الالتفات فيترتب عليه نفي وجوب الاعادة ، وفى ذلك كمال الامتنان ، واما فعل الناسي للناقص فليس مستنداً الى إجراء الحديث بوجه كما هو ظاهر . هذا ولكن عرفت امتناع اجراء الحديث في نظائر المقام ولو لم يكن امتنانيا لأن رفع الجزئية والشرطية المشكوكة لايقتضي بنفسه ثبوت الباقي ، لأن الحديث مسوق للرفع وليس فيه شائبة الاثبات ، مع أن رفع التكليف فيه لامعنى له لارتفاعه عقلا بالتعذر ، ورفع مباديه — مثل الدخل في الغرض — غير ممكن لانها لاتقبل الوضع والرفع التشريعيين بعد ماكانت واقعية ناشئة من مقتضياتها الذاتية ، و هكذا الحال في النسيان ايضا (فان قلت) : فما معنى رفع الخطأ والنسيان والاضطرار فى حديث الرفع (قلت) : لابد أن يحمل على رفع المؤاخذة في مورد لايحكم العقل برفعها كما لو كان الخطأ اونحوه عن تقصير في المقدمات فيكون في الحقيقة رفعا لوجوب التحفظ المؤدي الى المؤاخذة ، كما اشار الى ذلك شيخنا الاعظم (قدس سره) فى رسائله ﴿ قوله : نعم ربما يقال بان ﴾ هذا استدراك على قوله : لاستقل العقل بالبراءة ... الخ ، فان حكم العقل بالبراءة عن الباقي انما يكون اذا لم يكن حجة على وجوبه واستصحاب وجوبه حجة عليه فهو مقدم على

البراءة؛ وللاستصحاب في المقام وجوه (الاول) استصحاب كلي الوجوب القائم بالباقي الجامع بين الوجوب النفسي والغيري فان الباقي في ظرف امكان التام واجب لغيره وبعد تعذره يحتمل وجوبه لنفسه فيستصحب كلي الوجوب مع الغض عن خصوصيتي الغيرية والنفسية (الثاني) استصحاب الوجوب النفسي له بدعوى اتحاده مع التام عرفا فيقال مثلا : كانت الصلاة واجبة وبعد تعذر جزء او شرط لها باقية على وجوبها (الثالث) استصحاب الوجوب النفسي القائم بالباقي بناء على وجوب الاجزاء بالوجوب النفسي غاية الامر أن الوجوب المتيقن كان ضمنيا موجودا بحد الوجوب للتام والمشكوك استقلاليا موجودا بحد نفسه واختلاف الحدود لايوجب تعدد وجود المحدود . هذه عمدة الوجوه التي تذكر في المقام (واورد) المصنف (ره) على الاول بانه من القسم الثالث من استصحاب الكلي حيث ان المتيقن من وجود الكلي كان في ضمن فرد معلوم الزوال والمشكوك في ضمن فرد مشكوك الحدوث، ومثله لايصح كما سيأتي (ويمكن) ان يخدش بأن صفتي النفسية والغيرية من الجهات التعليلية التي لايوجب اختلافها تعدد الوجوب فلو كان الباقي واجبا لنفسه كان وجوبه كذلك بقاء لوجوبه لغيره سابقا ؛ غاية الامر أن حدوثه لملاك وبقاءه لملاك آخر ، بل المحتمل أن يكون ملاك الوجوب النفسي فيه حاصلا من أول الأمر فيكون حدوث وجوبه لملاكين وبقاؤه لبقاء احدهما ، فاين هو من القسم الثالث بل هو من القسم الاول . نعم يمكن الخدش فيه (اولا) بأنه مبني على وجوب الجزء لغيره وقدعرفت انه خلاف التحقيق لكنه اشكال في المبنى (وثانيا) بان استصحاب الوجوب بشخصه لاينفع في حكم العقل بوجوب موافقته مالم يحرز انه بملاك لنفسه لالغيره بناء على عدم وجوب موافقة الوجوب الغيري ، واحراز ذلك موقوف على القول بالاصل المثبت فتأمل (واورد) المصنف (ره) على الثاني بانه موقوف على المسامحة في موضوع الاستصحاب وهو محل الكلام لكن المختار للمصنف (ره) جواز المسامحة فيه اذا كان يصدق عرفا أن الشك في البقاء وان كان انما ينفع في المقام لو كان المتعذر مقداراً لايمنع من الاتحاد عرفا دون مالو

او على المسامحة في تعيين الموضوع في الاستصحاب وكان ماتعذر مما يسامح به عرفا بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قيل بوجوب الباقي وارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه ويأتي تحقيق الكلام فيه في غير المقام . كما ان وجوب الباقي في الجملة ربما قيل بكونه مقتضى مايستفاد من قوله — صلى الله عليه وآله : (إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه مااستطعتم) وقوله : « الميسور لا يسقط بالمعسور » « وقوله : « ما لا يُدرك كله لا يُترك كله » ودلالة الاول مبنية على كون كلمة (من) تبعيضية لا بيانية ولا بمعنى الباء وظهورها في التبعيض وإن كان مما لايكاد يخفى الا أن كونه بحسب الأجزاء غير واضح

كان بحيث يمنع منه عرفا (واما الوجه الثالث) فلا مجال للاشكال عليه حتى لو قيل بأن تعدد الملاك يوجب تعدد ذى الملاك عرفا وان لم يوجبه عقلا ودقة إذ من المحتمل — كما عرفت — بقاء الوجوب لبقاء ملاكه قبل التعذر غاية الأمر أن حدوثه لملاكين وبقاءه لاحدهما ، وليس هو من تعدد الملاك الموجب لتعدد وجود ذيه . فلاحظ وتأمل ﴿ قوله : او على المسامحة في ﴾ هذا الترديد لاختلاف وجه تقريب الاستصحاب كما عرفت ﴿ قوله : فى غير المقام ﴾ يعني في آخر الاستصحاب .

قاعدة الميسور

﴿ قوله : كلمة من تبعيضية لا بيانية ﴾ يحتمل فى كلمة (من) ان تكون تبعيضية وهي التي يصح قيام كلمة بعض مقامها ، نحو قوله تعالى : (منهم من كلم الله) وان تكون بيانية وهي التي يكون مدخولها جنسا نحو قوله تعالى : (أساور من ذهب وثيابا خضراً من سندس واستبرق) وأما كونها بمعنى الباء فلم ينقل عن أحد الا عن يونس مستشهداً عليه بقوله تعالى : (ينظرون اليك من طرف خفي) وانكره غيره وادعى انها في الآية للابتداء ، لكن لو سلم فليس

لاحتمال أن يكون بلحاظ الافراد ولو سلم فلا محيص عن انه هنا

منه المقام ، وكأن الوجه في احتماله : أن الاتيان يتعدى بالباء الى المأتي به نحو قوله تعالى: (ومن يغلل يات بما غل) ، وقوله تعالى : (إلا أن ياتين بفاحشة) وبنفسه الى المأتي نحو قوله تعالى : (واللاتي يانين الفاحشة) وتقول : جئتك بزيد وجئت زيداً بالمال . فيحتمل كونه هنا متعديا بـ(من) الى المأتي به على أنها بمعنى الباء ،وهو توهم ظاهر إذ لم تذكر التعدية من معاني (من) ولا ذكر معنى الباء من معانيها الابونس على — ماحكي عنه — وليس مراده باء التعدية — كما هو ظاهر — فالتردد ينبغي أن يكون بين المعنيين الاولين . فتأمل . والاستدلال يتوقف على كونها للأول إذ لو حملت على الثاني كانت دالة على وجوب التكرار وهو غير المقصود بالاستدلال بها كما هو ظاهر ﴿ قوله : لاحتمال ان يكون ﴾ يعني أن حملها على التبعيض إنما ينفع في الاستدلال لو حمل الشيء على الكل ذي الاجزاء أما لو حمل على العام ذي الافراد كانت من التبعيض في الافراد وهو غير محل الكلام . والتحقيق : أن كلمة شيء ظاهرة في الأمر الواحد فان جعل بمعنى الجنس كانت (من) بيانية ، وان جعل بمعنى الكل كانت تبعيضية ، والعام ذو الافراد المتكثرة إن لوحظت افراده لحاظ اجزاء الكل كان داخلا في الكل غايته يكون من الاجزاء ماهية ، وإلا امتنع حمل الشيء عليه لأنه ليس شيئا واحدا كما هو ظاهر ، وعليه فاذا كان الظاهر هو التبعيض صح الاستدلال ، ولا مجال للاشكال بالاجمال لاحتمال كون الحكم بلحاظ الافراد لأنها إن لوحظت على وجه تكون كلا فهي داخلة في اطلاق الرواية ، وعلى وجه آخر تكون كثيرا فهي خارجة عنها بالمرة ، فالعمدة حينئذ اثبات ظهور (من) في التبعيض ، وبعده أنها لو حملت على التبعيض فاما ان تتعلق بما استطعتم بجعل (ما) موصولة اوموصوفة ، وهو خلاف الظاهر ، او بالاتيان بجعل ما مصدرية ، وهو كذلك ، بل لامعنى له ، او به بجعل (ما) موصولة أو موصوفة بدلا من (منه) فهو كذلك ايضا فيتعين تعلقها

بهذا اللحاظ يراد حيث ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحج بعد أمره به فقد روي أنه خطب رسول الله ـ صلى الله عليه و آله وسلم فقال : « إن الله كتب عليكم الحج ، فقام عكاشة — ويروى سراقة بن مالك — فقال : في كل عام يارسول الله فاعرض عنه حتى أعاد مرتين أو ثلاثا فقال : ويحك وما يؤمنك أن أقول : نعم ، والله لو قلت : نعم ، لوجب ولو وجب ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ماتركتم وإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم فاذا أمرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ، ومن ذلك ظهر الاشكال في دلالة الثاني أيضا حيث لم يظهر في عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمعسورها لاحتمال إرادة عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور منها . هذا مضافا الى عدم دلالته على عدم السقوط لزوماً لعدم اختصاصه بالواجب ولا مجال معه

بالاتيان وجعل (ما) مصدرية وكونها بيانية. فتأمل جيداً ﴿ قوله : بهذا اللحاظ يراد ﴾ يعني بلحاظ الافراد ﴿ قوله : حيث ورد جواباً ﴾ مقتضى ذلك كونها بيانية لاتبعيضية بلحاظ الافراد . فتأمل ، والمراد من الاستطاعة العرفية كما هو المراد منها من قوله : ولو وجب ما استطعتم ، بقرينة قوله : ولو تركتم ... الخ ﴿ قوله : لاحتمال ارادة عدم ﴾ إن كان المراد احتمال عدم سقوط الميسور من الافراد دون الاجزاء فلا وجه له لأنه خلاف الاطلاق ، وان كان المراد احتمال ارادة ذلك مع ارادة عدم السقوط في الاجزاء فهو متعين لكونه مقتضى الاطلاق كما عرفت ولا يمنع من الاستدلال . وبالجملة : المفهوم أن كل ميسور مطلقا لايسقط بالمعسور إلا أنه لما كان وارداموردتوهم السقوط اختص بالواجبات الضمنية سواء كانت افراداً لكلي ام اجزاء لكل لما عرفت من رجوع الاولى الى الثانية ، ويخرج منه الواجبات الاستقلالية حيث لامجال لتوهم السقوط فيها ﴿ قوله : مضافا الى عدم دلالته ﴾ يعني ان قوله : الميسور لايسقط ، يتعذر حمله على الوجوب لأنه

لتوهم دلالته على انه بنحو اللزوم إلا أن يكون المراد عدم سقوطه بما له من الحكم وجوبا كان أو ندبا بسبب سقوطه عن المعسور بان يكون قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه حيث ان الظاهر من مثله هوذلك، كما أن الظاهر من مثل « لاضرر ولا ضرار » هو نفي ماله من تكليف أو وضع لا أنها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهدة المكلف كي لا يكون له دلالة على جريان القاعدة في المستحبات على وجه أولا يكون له دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على آخر فافهم(وأما الثالث) فبعد تسليم ظهور كون الكل في المجموعي لا الأفرادي لادلالة له إلا على

يلزم منه خروج المستحبات إذا تعذر بعض اجزائها ، إذ لاريب فى عدم وجوب الباقي فيها فيدور الامر بين تخصيصه بالواجبات وبين حمله على الثبوت ولو بنحو الاستحباب ، والثاني اولى لأنه أظهر ، وعليه فلا تدل على وجوب الباقي ﴿ قوله : الا ان يكون المراد ﴾ هذا استدراك على الاشكال ودفع له ، وحاصله: ان المراد من عدم السقوط ليس مجرد المطلوبية حتى يرد الاشكال ، بل عدم سقوط حكم الميسور ، وحينئذ تقتضي فى الواجبات وجوب الباقي ، وفى المستحبات استحبابه فيتم المطلوب ، والوجه فى هذا المعنى : تعارف التعبير عن مقام ثبوت الحكم او نفيه بثبوت موضوعه او نفيه كما فى (لاضرر) بناء على ماسيأتي من كون المراد نفي الحكم الثابت للموضوع الضرري ﴿ قوله : على وجه ﴾ وهو حمل عدم السقوط على اللزوم ﴿ قوله : على آخر ﴾ وهو حمله على الثبوت في الجملة ﴿ قوله : فافهم ﴾ يمكن أن يكون إشارة الى أن حمل عدم السقوط على البقاء فى العهدة يلزم منه خروج المستحبات جزما اذ لاعهدة لها وانما تكون العهدة للواجبات فقط . هذا ولعل الأولى الجمود على ظاهر نسبة السقوط الى نفس الميسور وحمله على ارادة عدم السقوط عن مقام التشريع وجوبا كان او استحبابا ﴿ قوله : فبعد تسليم ظهور ﴾ قد عرفت الكلام فيه فيما سبق ﴿ قوله : لادلالة له الا على ﴾ إلا أن يحمل على معنى لايسقط ـ كما هو غير بعيد ـ فيكون

رجحان الاتيان بباقي الفعل المأمور به واجباً كان او مستحباً عند تعذر بعض أجزائه لظهور الموصول فيما يعمهما وليس ظهور ﴿لا يترك﴾ في الوجوب لو سلم موجباً لتخصيصه بالواجب لو لم يكن ظهوره في الأعم قرينة على إرادة خصوص الكراهة او مطلق المرجوحية من النفي ، و كيف كان فليس ظاهراً فى اللزوم ههنا ولو قيل بظهوره فيه فى غير المقام « ثم » إنه حيث كان الملاك

المراد منه عدم ارتباط الاجزاء فى المصلحة عند تعذر بعضها فلاحظ ﴿ قوله : لو سلم ﴾ اشارة الى الاشكال في ثبوت ظهور الجملة الخبرية في الوجوب إلا ان تكون « لا » ناهية لا نافيه ﴿ قوله : ظهوره ﴾ الضمير راجع الى الموصول ، ثم إن ما ذكره من تعارض ظاهري الحكم والموضوع جار في كثير من العمومات المخصصة التي بنوا فيها على التخصيص بالتصرف فى الموضوع فتأمل ﴿ قوله : ثم انه حيث كان الملاك ﴾ من الواضح أن لفظ الميسور كسائر الالفاظ الواقعة فى الكتاب والسنة يرجع في تشخيص مفهومها الى العرف ، فاذا اخذ المفهوم منه يرجع في تشخيص مصداقه الى العقل ولا اعتبار بتطبيق العرف ذلك المفهوم وعدمه اصلا إذ مهما طبق العقل ذلك المفهوم على مصداق حصل عنده صغرى وجدانية فيضمها الى الكبرى الشرعية المستفادة من دليل القاعدة ، ويستنتج منها النتيجة ، وان توقف العرف فى التطبيق ، ومهما توقف العقل عن التطبيق امتنع عنده الاستنتاج وان تم التطبيق عند العرف إذ تطبيق العرف وعدمه مع الخطأ لا اعتبار به وعليه فاذا رجعنا الى العرف لتشخيص مفهوم الميسور فوجدناه عندهم عبارة عن بعض مراتب ما اشتمل على المعسور امتنع انطباقه على المباين ، ولازمه عدم وجوب الفاقد للشرط إذا كان الواجب هو الواجد له وقد تعذر ذلك الشرط لأن الفاقد ليس من مراتب الواجد بل مباين له فلا يكون ميسورا منه وان كان العرف يعد الفاقد ميسوراً للواجد كان اللازم الحكم بوجوب الواحد من العشرة اذا كان الواجب هو العشرة وقد تعذر منها تسعة لكون الواحد بعض مراتب العشرة فيكون ميسوراً

في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفاً كانت القاعدة جارية مع تعذر الشرط ايضاً لصدقه حقيقة عليه مع تعذره عرفاً كصدقه عليه كذلك مع تعذر الجزء في الجملة وان كان فاقد الشرط مبايناً للواجد عقلاً ولاجل ذلك ربما لا يكون الباقي الفاقد لمعظم الأجزاء أو لركنها مورداً لها فيما اذا لم يصدق عليه الميسور عرفا وان كان غير مباين للواجد عقلا (نعم) ربما يلحق به شرعاً مالا يعد بميسور عرفا

لها واقعاً وان كان العرف لا يعدها ميسورا نعم ربما يكون خطأ العرف ممضى في نظر الشارع بتوسط مقدمات الاطلاق المقامي الجارية في كل ما يغفل عنه غالباً كما تقدم غير مرة فيكون تطبيق العرف وعدمه حينئذ حجة ايضا وعليه جرى المصنف (ره) في كلامه في المقام فلاحظ ﴿ قوله : الشرط ايضا ﴾ يعني كما تجري مع تعذر الجزء ﴿ قوله : عليه مع تعذره عرفا ﴾ ضمير « عليه » راجع الى الباقي وضمير « تعذره » الى الشرط وقوله « عرفا » قيد لصدقه ﴿ قوله : عليه كذلك ﴾ يعني عرفا ﴿ قوله : الجزء في الجملة ﴾ لا مطلقا كما سيأتي ﴿ قوله : عقلا ﴾ قيد لقوله : (مباينا) ﴿ قوله : وان كان غير مباين ﴾ بل كان بعض مراتبه لكن خفاء ذلك أوجب عدم عده ميسوراً عرفا ﴿ قوله : بتخطئته للعرف ﴾ من الواضح ان اطلاق الميسور (تارة) يكون بلحاظ الحكم الوجوبي او الاستحبابي (واخرى) بلحاظ الغرض الباعث على الحكم (فان) كان بلحاظ الاول فلا مجال لتخطئة العرف في تطبيقه وعدمه الا في مثل ماسبق بأن يقوم الدليل على أن الفاقد للشرط مثلا ليس ميسورا للواجد له وان كان وافياً بمعظم الغرض او على أن الواحد ميسور للعشرة وان لم يكن وافياً الا بمقدار يسير من الغرض فان الدليل المذكور يكون تخطئة للعرف في تطبيقهم الميسور في الاول وعدمه في الثاني ، ولا دخل للقيام بمعظم الغرض وعدمه في التخطئة ، وان كان بلحاظ الغرض كان المعيار في صدق الميسور كون بعض الواجب وافياً بمقدار من الغرض ، فاذا صدق الميسور عرفا على

بتخطئته للعرف وان عدم العد كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد من قيامه في هذا الحال بتمام ما قام عليه الواجد او بمعظمه في غير الحال وإلا عد أنه ميسوره كما ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك أي للتخطئة وانه لا يقوم بشيء من ذلك « وبالجملة » ما لم يكن دليل على الاخراج أو الالحاق كان المرجع هو الاطلاق ويستكشف منه أن الباقي قائم بما يكون المأمور به قائما بتمامه او بمقدار يوجب ايجابه في الواجب واستحبابه في المستحب واذا قام دليل على احدهما فيخرج أو يدرج تخطئة او تخصيصاً

شيء لا عتقادهم وفاءه بمرتبة من الغرض او لم يصدق عليه لا عتقادهم عدم وفائه بذلك جاز تخطئتهم إذا كان الواقع على خلاف اعتقادهم ، ولا دخل لقلة الاجزاء وكثرتها في ذلك ، فيتوقف الحكم بالتخطئة حينئذ على امور (الأول) كونُ القاعدة بلحاظ الغرض (الثاني) حصول الاعتقاد الخطئي عند العرف (الثالث) تعرض الدليل للتخطئة إذ لو دل على وجوب بعض الاجزاء عند تعذر الباقي لغرض أجنبي عن الغرض القائم بالتام لم يكن ذلك تخطئة للعرف في شيء اصلا ، والاولان في نهاية من المنع اذ ليس دليل القاعدة ناظراً الى مقام الوفاء بالغرض ، وليس للعرف اعتقاد به إذ ليس لهم اطلاع على مقام الاغراض كما لا يخفى ، ومن هنا يظهر لك الاشكال فيما يظهر من كلام المصنف (ره) كما سنشير اليه ايضا ﴿ قوله : بتخطئته للعرف ﴾ الضمير راجع الى الشرع ﴿ قوله : والاعدا نه ﴾ يعني وان كان العرف له الاطلاع على وفائه بالغرض عده ميسوراً لكن عرفت أنه ممنوع فاذا الدليل لا يقتضي الا الالحاق بلا تخطئة ﴿ قوله : لذلك اى للتخطئة ﴾ بل هو ممنوع فليس الدليل الا مخصصا بحتاً ﴿ قوله : هو الاطلاق ﴾ اى الاطلاق المقامي المقتضي لحجية تطبيق العرف ﴿ قوله : ويستكشف منه ﴾ بل لا يستكشف منه الاوفاؤه بغرض ما وان لم يكن من مراتب الغرض من التام ﴿ قوله : على احدهما ﴾ يعني الاخراج

في الأول وتشريكا في الحكم من دون الاندراج في الموضوع في الثاني فافهم (تذنيب) لا يخفى أنه إذا دار الامر بين جزئية شيء أو شرطيته وبين مانعيته أو قاطعيته لكان من قبيل المتباينين ولا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين لامكان الاحتياط باتيان العمل مرتين مع ذاك الشيء مرة وبدونه أخرى كما هو اوضح من أن يخفى.

خاتمة في شرائط الأصول

﴿ أما الاحتياط ﴾ فلا يعتبر في حسنه شيء أصلا بل يحسن على كل حال الا اذا كان موجباً لاختلال النظام ولا تفاوت فيه بين المعاملات والعبادات مطلقاً

والالحاق ﴿ قوله : في الاول ﴾ يعني الاخراج فانه قد يكون من التخطئة وقد يكون من التخصيص ﴿ قوله : وتشريكا ﴾ كان المناسب أن يقول بعده : او تخطئة كما ذكره بقوله سابقا : نعم ربما يلحق... الخ ﴿ قوله : في الثاني ﴾ يعني الالحاق ﴿ قوله : ولا يكاد يكون من ﴾ كأن وجه توهم كونه من الدوران بين المحذورين دوران وجود الشيء بين الوجوب والحرمة لأنه على تقدير الجزئية أو الشرطية يكون واجبا وعلى تقدير المانعية أو القاطعية يكون حراما، لكنه إنما يتم لو لم يمكن التكرار أما اذا امكن التكرار فلا، لأنه اذا فعله اولا يحتمل الموافقة على تقدير الجزئية او الشرطية ولا يحتمل المخالفة حينئذ إذ لا حرمة في فعل المانع او القاطع اذا امكن فعل الواجب ثانيا مقرونا بعدمه واذا تركه ثانيا يحتمل الموافقة ولا يحتمل المخالفة كما هو ظاهر ولا بد في باب الدوران بين المحذورين من احتمال الموافقة والمخالفة في كل واحد من الفعل والترك ﴿ قوله : فلا يعتبر في حسنه شيء ﴾ قد يقال كما يعتبر الفحص في البراءة يعتبر في الاحتياط أيضا إذ قد يؤدي ترك الفحص الى ابتلاء المكلف بالتزاحم في الاحتياط بين احتمال الواجب الأهم واحتمال الواجب المهم فيجب عليه تقديم الاحتياط في الاول ولا يكون معذورا في ترك الثاني لاستناد تعذر الاحتياط

ولو كان موجباً للتكرار فيهاو﴿توهم﴾ كون التكرار عبثاً ولعباً بأمر المولى وهو ينافي قصد الامتثال المعتبر في العبادة «فاسد» لوضوح أن التكرار ربما يكون بداع صحيح عقلائي مع أنه لو لم يكن بهذا الداعي وكان اصل اتيانه بداعي امر مولاه بلا داع له سواه لما ينافي قصد الامتثال وان كان لاعباً في كيفية امتثاله ﴿فافهم﴾ بل يحسن ايضا فيما قامت الحجة على البراءة عن التكليف لئلا يقع فيما كان في مخالفته على تقدير ثبوته من المفسدة وفوت المصلحة

فيه الى تقصيره في ترك الفحص المؤدي الى ذلك لان المفروض كونه بحيث لو فحص لامكنه الجمع بين الواجبين المتزاحمين (وفيه) أن الملاك في حسن الاحتياط عقلا ليس الا كونه انقيادا الى المولى ، وهذا المعنى لا يفرق فيه بين الحالات ، ومجرد كون ترك الفحص مؤديا الى مخالفة الواقع إنما يقتضي وجوب الفحص للفرار عن المخالفة لا لاجل كونه دخيلا في حسن الاحتياط كما هو مقتضى دعوى كونه شرطا فيه كما هو واضح ﴿ قوله : ولو كان موجبا ﴾ بيان لوجه الاطلاق ﴿ قوله : فاسد لوضوح ﴾ تقدم الكلام فيه في القطع ﴿ قوله : امتثاله فافهم ﴾ لعله اشارة الى أن كيفية الامتثال عبارة عن نفس فعل محتملات الواقع فاذا كانت كيفية الامتثال لعبا امتنع انطباق الاطاعة والانقياد عليها فلا يصح الواقع اذا كان عبادة (وفيه) ان اللعب انما ينطبق على الفعل عن الامر المحتمل فالفعل عن الامر المحتمل الذي هو الانقياد مأخوذ في موضوعه فلا ينافيه ولا يمنع من انطباقه ﴿ قوله : بل يحسن ايضا فيما ﴾ يعني يحسن الاحتياط عقلا لو قام الدليل على نفي التكليف كما لو قام الخبر المعتبر على عدم وجوب شيء او عدم حرمته فان كونه حجة شرعا على نفي التكليف لا ينافي حسن الاحتياط عقلا لأن الوجه في حسن الاحتياط كونه انقيادا او اطاعة حكمية وهو حاصل عند قيام الحجة على عدم التكليف لان احتمال ثبوته حاصل لاحتمال خطأ الحجة فيحسن عقلا الفعل في الاول والترك في الثاني برجاء موافقة الواقع ﴿ قوله : لئلا يقع ﴾ تعليل لحسن الاحتياط عقلا ﴿ قوله : في مخالفته على تقدير ﴾ ضمير مخالفته راجع الى (الاحتياط) وضمير

(وأما البراءة) العقلية فلا يجوز إجراؤها إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة على التكليف لما مرت الاشارة اليه من عدم استقلال العقل بها الا بعدهما (واما البراءة) النقلية فقضية إطلاق أدلتها

ثبوته راجع الى (ما) وقوله : من المفسدة الخ بيان لـ(ما) وهذا بناء على ان قصد مثل ذلك كاف في تحقق الانقياد ﴿ قوله : لما مرت الاشارة ﴾ يعني في الدليل الرابع من ادلة البراءة ﴿ قوله : من عدم استقلال العقل ﴾ ووجه توقف العقل عن حكمه بالبراءة قبل الفحص واليأس احد امور (الاول) كون احتمال التكليف بيانا ومنجزا عند العقلاء كسائر الحجج العقلائية (الثاني) كون البيان الذي عدمه موضوع لقبح العقاب هو الحجة الواقعية فمع احتمال وجود الحجة لا يحرز موضوع القاعدة فلا حكم للعقل للشك في موضوعه (الثالث) كون البيان المذكور هو الحجة الواصلة لولا تقصير المكلف بترك الفحص فقبل الفحص لا يحرز عدم مثل هذه الحجة لجواز وصولها الى المكلف بالفحص فلا حكم للعقل بقبح العقاب ويترتب على الاول حسن العقاب على مخالفة الواقع قبل الفحص وان لم تكن عليه حجة في الواقع لتحقق الحجة عليه وهي الاحتمال ، وليس كذلك الاخيران ويترتب على الثاني حسن العقاب اذا كان حجة على التكليف في الواقع وان لم يمكن أن يعثر عليها بعد الفحص وليس كذلك الاخير فان حسن العقاب عليه مشروط بامرين وجود حجة على الواقع و كونها يعثر عليها بعد الفحص، ولو قلنا بان المراد بالبيان هو الحجة الواصلة فعلا جاز الرجوع الى البراءة العقلية قبل الفحص بمجرد الشك لعدم وصول الحجة حينئذ والاول غريب وليس له نظير، وتوهم وجود النظير له وهو الشك في الفراغ قد عرفت ما فيه سابقا وان المنجز ليس هو الشك بل هو العلم المستمر حال الشك في الفراغ والثاني اضعف منه يظهر ذلك مما عرفت من لازمه والثالث قريب ، ولكن الاخير منه اقرب لعدم صحة الاحتجاج في نظر العقلاء بوجود الحجة واقعا مع عدم وصولها الى المكلف وجهله بها، ومجرد كونه قادرا على رفع جهله لا يصحح العقاب كما هو الحال في الشبهات الموضوعية ايضا ﴿ قوله : فقضية اطلاق ادلتها ﴾ حيث

وان كان هو عدم اعتبار الفحص في جريانها كما هو حالها في الشبهات الموضوعية إلا انه استدل على اعتباره بالاجماع وبالعقل فانه لا مجال لها بدونه حيث يعلم اجمالا بثبوت التكليف بين موارد الشبهات بحيث لو تفحص عنه لظفر به ولا يخفى أن الاجماع ههنا غير حاصل ونقله لو هنه بلا طائل فان تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل اليه سبيل صعب لو لم يكن عادة بمستحيل لقوة احتمال أن يكون المستند للجل لولا الكل هو ما ذكر من حكم العقل وان الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب

أن الظاهر من ادلة البراءة مثل حديث الرفع والسعة ونحوهما أن موضوعها مجرد عدم العلم بالواقع وهو حاصل قبل الفحص كما هو حاصل بعده فليس في أدلتها اعتبار الفحص في جريانها . نعم لو كان موضوعها عدم الدليل على الواقع اشكل تطبيق ادلتها قبل الفحص للشك في الدليل ، بل وبعد الفحص ايضا الا منع العلم بعدمه أو بجعل اليأس طريقا الى عدمه أو يكون المراد منه ما يعثر عليه بالفحص نعم يمكن تطبيقها قبل الفحص او بعده مع الشك لاصالة عدم الدليل ﴿ قوله : فانه لا مجال لها ﴾ بيان لوجه الاستدلال بالعقل ﴿ قوله : بحيث لو تفحص عنه ﴾ لولا هذا القيد لم ينفع الفحص في جواز الرجوع الى البراءة اذ ما دام الشك في التكليف موجودا لم تخرج الواقعة عن كونها من اطراف العلم الاجمالي فيجب فيها الاحتياط ، ولأجل تقييد المعلوم بالاجمال بالقيد المذكور يرجع الى البراءة بعد الفحص لأنه لما لم يعثر على التكليف في الواقعة يكون التكليف المحتمل خارجا عن اطراف المعلوم بالاجمال فيسوغ الرجوع فيها الى البراءة ﴿ قوله : ان الاجماع ههنا ﴾ يعني الاجماع المحصل ﴿ قوله : فان تحصيله ﴾ يعني على وجه يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام ﴿ قوله : من حكم العقل ﴾ يعني الناشيء من العلم الاجمالي ﴿ قوله : وان الكلام في البراءة ﴾ تعرض للاستدلال بالعقل ﴿ قوله : فيما لم يكن هناك ﴾ هو مسلم لكن بقرينة غلبة وجود العلم المذكور و كون محل الكلام في المسألة ابتلائيا فعليا لا فرضي يكون الاستدلال بالعلم المذكور على وجوب الفحص ليس

إما لانحلال العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال أو لعدم الابتلاء إلا بما لايكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات ولو لعدم الالتفات اليها (فالاولى) الاستدلال للوجوب بما دل من الآيات والاخبار على وجوب التفقه والتعلم والمؤاخذة على ترك التعلم فى مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم بقوله تعالى ـ كما في الخبر ـ: هلا تعلمت

خروجا عن محل الكلام كما تقدم في نظيره ﴿ قوله : إما لانحلال ﴾ قد تقدم الاشكال في انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي اللاحق ﴿ قوله : ولو لعدم ﴾ لو وصلية متعلقة بعدم الابتلاء ﴿ قوله : فالاولى الاستدلال للوجوب بما ﴾ قد يقرب الاستدلال (تارة) بأن الامر بالعلم غيري لكونه مقدمة للعمل والامر الغيري لما كان معلولا للامر النفسي كشف بالان عن الامر النفسي بالعمل قبل الفحص وهو ينافي عموم ادلة البراءة (وفيه) ان العلم ليس مقدمة للعمل بوجه لامكان الاحتياط مع الشك كما يلتزم به القائل بوجوبه قبل الفحص فيمتنع كون الامر به غيريا (واخرى) بأن الامر به طريقي نظير الامر بالعمل بالطريق فتخصص به ادلة البراءة كما لو قام دليل بالخصوص على وجوب الاحتياط قبل الفحص (وفيه) أن الامر الطريقي عين الامر الواقعي على تقدير المصادفة كما أن موضوعه عين موضوعه ، وليس المقام كذلك لمباينة الامر بالعلم والامر الواقعي لاختلاف موضوعيهما إلا أن يجعل نظير الامر بالتبين في آية النبأ للدلالة على الردع عن خبر الفاسق وعدم حجيته فيحمل على ارادة عدم عذرية الجهل قبل الفحص في نظر الشارع فيكون دالا على وجوب الاحتياط حينئذ ، ولزوم عمل الواقع المحتمل فيكون مقيدا لاطلاق ادلة البراءة ﴿ قوله : والمؤاخذة ﴾ معطوف على وجوب التفقه ، وقوله : على ترك وفى مقام متعلقان به وقوله : بعدم العلم ، متعلق بالاعتذار وقوله : بقوله ، متعلق بالمؤاخذة ، فان اللوم نوع من المؤاخذة فتأمل ﴿ قوله : كما فى الخبر ﴾ اشارة الى ماورد فى تفسير قوله تعالى : فلله الحجة البالغة ؛ من أنه يقال للعبد

فيقيد بها أخبار البراءة لقوة ظهورها في ان المؤاخذة والاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم لا بترك العمل فيما علم وجوبه ولو اجمالا فلا مجال للتوفيق بحمل هذه الاخبار على ما اذا علم اجمالا (فافهم) ولا يخفى اعتبار الفحص فى التخيير العقلي أيضا بعين ما ذكر فى البراءة فلا تغفل، ولا بأس بصرف الكلام فى بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والأحكام، أما التبعة فلا شبهة فى استحقاق العقوبة على المخالفة فيما اذا كان ترك التعلم والفحص مؤديا اليها فانها وان كانت مغفولة حينها وبلا اختيار الا انها منتهية الى الاختيار وهو كاف في صحة العقوبة بل مجرد تركهما كاف في صحتها وان لم يكن مؤديا الى المخالفة

يوم القيامة : هل علمت فان قال : نعم قيل له : فهلا عملت ؟ وان قال: لا ، قيل له : هلا تعلمت حتى تعمل ﴾ قوله : فيقيد بها اخبار ﴾ يعني ان نسبة هذه النصوص الى اخبار البراءة نسبة المقيد الى المطلق من حيث شمول أخبار البراءة لما قبل الفحص وبعده واختصاص هذه النصوص بالاول فتقدم عليها كما يقدم المقيد على المطلق، (ودعوى) أن النسبة بينها هي المباينة لان مورد هذه النصوص ترك العمل فيما علم وجوبه مثلا ولو اجمالا ومورد اخبار البراءة عدم العلم اصلا فلا موجب لتقييد الثانية بالأولى ، (ممنوعة) بأن الظاهر من الاخبار خصوص صورة عدم العلم، إلا أن يكون المراد من عدم العلم عدم العلم التفصيلي فلا ينافي وجود العلم الاجمالي فيمكن حملها على خصوص صورة العلم الاجمالي ، وحينئذ فلا تصلح لتقييد أدلة البراءة ، لكنه خلاف الظاهر منها . فتأمل ، ولعله اشار اليه بقوله : فافهم ﴾ قوله : اعتبار الفحص في التخيير ﴾ ولا مجال هنا للتشكيك المتقدم في اعتبار الفحص فى البراءة العقلية من جهة علم المكلف هنا بجنس الالزام فيجب فيه الفحص لذلك وان لم نقل به فيها ﴾ قوله : اما التبعة فلا شبهة ﴾ يقع الكلام في امور (الاول) انه لا ينبغي التأمل في عدم حسن العقاب بترك التعلم إذا كان عمل المكلف موافقا للاحتياط إذ لا وجه له بعد تحقق الانقياد وعدم المخالفة الا دعوى وجوب التعلم

نفسيا وهو خلاف ظاهر الأدلة (الثاني) لاينبغي التأمل فى استحقاق العقاب بترك التعلم إذا كان العمل مخالفا للواقع مع التفات المكلف اليه حال العمل وشكه فيه فانه مقتضى النصوص المتقدمة « الثالث » هل يدور العقاب مدار مخالفة الواقع مطلقا او يختص بما اذا لم يكن على خلافه طريق معتبر يعثر عليه بالفحص؟ قولان ، اقواهما الثاني ، فانه لايحسن فى نظر العقل العقاب على مخالفة الواقع مع ترخيص الشارع فى مخالفته واقعا الذي هو لازم قيام الطريق الواقعي على خلافه . ومجرد عدم علم العبـــد به لا أثر له في مانعيته من حسن العقاب . وهناك وجهان آخران وهما : دوران العقاب مدار مخالفة الطريق : ودورانه مدار مخالفة احـدهما ، يبتنيان معا على السببية التي هي خلاف ظاهر أدلة الحجية . ومن هنا يظهر أنه لو ترك المكلف التعلم والاحتياط مع كونه شاكا في الالزام واقعا ولم يكن في الواقع إلزام في الواقعة لم يكن موجب للعقاب وان كان بالفحص يعثر على طريق يؤدي الى الالزام لعدم مخالفة الواقع حينئذ . نعم يستحقـه بالتجري بناء على استحقاق المتجري للعقاب « الرابع » لو ترك التعلم فغفل عن الواقـع وعمل حال غفلته فخالف الواقع فصريح المصنف (ره) انه لاشبهة في استحقاق العقاب ، والغفـلة حال المخالفة لاتمنع من حسن العقاب عليها وان كانت حينئذ بلا اختيار لاستنادها الى تقصيره فى ترك التعلم ، وقد تقرر غير مرة حسن العقاب على ماليس بالاختيار اذا كان منتهيا الى ماهو بالاختيار (فان قلت) : قد تقدم أن العلم ليس من مقدمات العمل فكيف يكون تركه موجبا للمخالفة (قلت) : العلم وان لم يكن مقدمة وجودية لذات العمل لكنه قد يكون تركه سببا لذهاب صورة الحكم أوالموضوع عن الذهن ولو بنحو الشك فيؤدي ذلك الى مخالفـة الواقع ، ولذا ترى كثيرا من أهل البوادي والسواد الذين لم يتعلموا شرائع الدين الشريف غافلين عن كثير من الواجبات واحكامها فلا تحضر فى ذهنه صورة الصلاة فضلا عن احتمال وجوبها من اول وقت الصلاة الى آخره ، وليس كذلك غيرهم ممن يعرف تلك الشرائع المقدسة كما هو ظاهر ، فترك مثل هؤلاء للصلاة وغيرها من الواجبات وان لم يكن

مـــع احتماله لاجل التجري وعدم المبالات بها . نعم يشكل في الواجب المشروط والموقت ولو أدى تركهما قبل الشرط والوقت الى المخالفة بعدهما فضلا عما اذا لم يؤد اليها

عن التفات اليها حال الترك لكنه لما كان مستنداً الى التساهل في معرفة الاحكام كان مستندا الى مابالاختيار فيحسن عليه العقاب (فان قلت) : لازم ذلك عدم الاكتفاء بالتعلم بل لابد من التحفظ على بقاء العلم لئلا تعرض الغفلة المؤدية الى المخالفة (قلت) : لاضير في التزام ذلك اذا كان المكلف يعلم بترتب الغفلة لو لم يتحفظ ، وحديث رفع الخطأ مختص بصورة احتمال عدم الترتب . فتأمل ، ولو فرض عمومه لصورة العلم بترتب الغفلة — كما هو مقتضى اطلاقه — كان هو الفارق بين ترك العلم رأساً المؤدي الى الغفلة وترك التحفظ بعد العلم . اللهم إلا أن يدعى عمومه للمقامين كما هو ايضاً مقتضى اطلاقه فيدل على عدم العقاب مطلقا (والتحقيق): ان الغفلة المؤدية الى المخالفة انما تستند في الشاك والعالم معا الى ترك التحفظ او عدم الاهتمام بالحكم اذ مع احدهما لاتحصل الغفلة ولو مع الشك في الحكم ومع عدمها تحصل الغفلة ولو مع العلم بالحكم فيكون حال المتعلم للحكم حال الشاك فيه في استناد الغفلة فيهما الى ترك التحفظ او عدم الاهتمام من دون فرق بينهما فلا يكون ترك التعلم في الجاهل مستندا الى الغفلة ، وحينئذ فيشتركان في استحقاق العقاب وعدمه شرعا وعقلا لاتفاقهما في المناط فاذا بني على معذورية العالم شرعا لحديث رفع الخطأ وان لم يكن معذورا عقلا فليبن على معذورية الجاهل ايضا كذلك لذلك الحديث ، إلا أن يدعى تخصيص الحديث بالاول دون الثاني ولولا أخبار الامر بالتعلم ، ويمكن أن يكون الوجه في التعلم حصول الاهتمام المانع من حصول الغفلة فتأمل جيداً ﴿ قوله : مع احتماله ﴾ يعني إذا كان المكلف يحتمل اداء ترك التعلم والفحص الى المخالفة فان الاحتمال المذكور يوجب عليه الاحتياط بالتحفظ بالتعلم والفحص فتركهما حينئذ يكون تجريا وان لم يؤد الى المخالفة لانه اقدام على احتمال مخالفة الواجب المنجز ﴿ قوله : فضلا عما اذا لم يؤد ﴾ يعني مع احتمال الاداء فهو

حيث لايكون حينئذ تكليف فعلي أصلا لاقبلها وهو واضح ولا بعدها وهو كذلك لعدم (١) التمكن منه بسبب الغفلة ولذا التجأ المحقق الاردبيلي وصاحب المدارك ـ قدس سرهما ـ الى الالتزام بوجوب التفقه والتعلم نفسياً تهيئياً فيكون العقوبة على ترك التعلم نفسه لا على ما أدى اليه من المخالفة فلاإشكال حينئذ في المشروط والوقت ويسهل بذلك الأمر في غيرهما

اشارة الى صورة التجري المتقدمة ﴿ قوله : حيث لا يكون حينئذ ﴾ تقرير للاشكال ﴿ قوله : وهو واضح ﴾ لأن الوجوب المشروط والموقت انما يكونان بعد الوقت والشرط على المشهور فلا يمكن ان يترشح منهما وجوب غيري يتعلق بالتعلم قبل الشرط والوقت ، وهذا الاشكال قد تقدم منه (قدس سره) فى مقدمة الواجب وتقدم عدم اختصاصه بالتعلم بل يطرد في بعض المقدمات الوجودية التي تجب قبل الوقت مثل السفر للحج والغسل للصوم ونحوهما بل حكي الاجماع على عدم جواز إراقة الماء قبل الوقت اذا علم عدم تيسره له بعده ، والجواب عن الجميع لابد ان يكون بوجه واحد ﴿ قوله : نفسيا تهيئياً ﴾ قد تقدم الاشكال عليه بان الواجب التهيئي مايجب مقدمة للخطاب بواجب آخر كما سيأتي فى قبال الواجب الغيري وهو مايجب لكونه مقدمة لواجب آخر وحينئذ فالالتزام به لايرفع الايراد لان المقصود من الواجب التهيئي وهو الخطاب ليس مرادا بنفسه بل مقدمة لحصول الغرض منه ، فيكون الواجب التهيئي مقدمة لذلك الغرض فاذا كانت غرضية الغرض منوطة بوجود الشرط او الوقت كيف يجب ماهو مقدمة له قبلها كما هو ظاهر ؟

---

(١) إلا ان يقال بصحة المؤاخذة على ترك المشروط أو الموقت عند العقلاء اذا تمكن منهما فى الجملة ولو بان تعلم وتفحص اذا التفت وعدم لزوم التمكن منهما بعد حصول الشرط ودخول الوقت مطلقا كما يظهر ذلك من مراجعة العقلاء ومؤاخذتهم العبيد على ترك الواجبات المشروطة او الموقتة بترك تعلمها قبل الشرط او الوقت المؤدي الى تركها بعد حصوله أو دخوله فتأمل . منه قدس سره

لو صعب على أحد ولم تصدق كفاية الانتهاء الى الاختيار في استحقاق العقوبة على ما كان فعلا مغفولا عنه وليس بالاختيار، ولا يخفى أنه لايكاد ينحل هذا الاشكال إلا بذلك أو الالتزام بكون المشروط اوالموقت مطلقا معلقا لكنه قد اعتبر على نحو لاتتصف مقدماته الوجودية عقلا بالوجوب قبل الشرط او الوقت غير التعلم فيكون الايجاب حالياً وان كان الواجب استقبالياً قد أخذ على نحو لايكاد يتصف بالوجوب شرطه ولا غير التعلم من مقدماته قبل شرطه او وقته، وأما لو قيل بعدم الايجاب إلا بعد الشرط والوقت كما هو ظاهر الأدلة وفتاوى المشهور

مضافا إلى أنه لامعنى لايجاب التعلم مقدمة للخطاب بالواجب لان مايتعلم ان كان ذلك الخطاب امتنع ان يكون التعلم من مقدماته لوجوب كونه مفروض الثبوت مع قطع النظر عن العلم والا كان خلفا او لزم الدور على المشهور ، وان كان غيره بان يلتزم مثلا بوجوب تعلم وجوب الصلاة ليخاطب بوجوب الصوم فذلك مما لايمكن الالتزام به ، مع انه يؤدي الى دعوى عدم وجوب تعلم وجوب الصوم مثلا فيلزم التفكيك بين الاحكام في وجوب التعلم ﴿ قوله : لو صعب على احد ﴾ يعني لو استشكل احد فى حسن العقاب على مالا بالاختيار لانتهائه الى مابالاختيار ولم يسمه نفي العقاب أمكن له ان يلتزم بان العقاب على ترك التعلم لاعلى ترك الواقع فقوله: (كفاية) فاعل (صعب) و (تصدق) على التنازع ﴿ قوله : على نحو لاتتصف ﴾ فلا يجب فعل سائر المقدمات قبل الوقت بأن يكون الواجب منها هو الجامع بين فعلها فى الوقت مطلقا وفعلها قبله من باب الاتفاق فيمتنع تعلق الوجوب الغيري بها قبل الوقت لأنه يكون حينئذ وجودها بدعوة الوجوب لامن باب الاتفاق ﴿ قوله : بالوجوب شرطه ﴾ بان يكون الشرط وجوده من باب الاتفاق فيمتنع ان يترشح اليه وجوب غيري كما عرفت ، ولولاه كان مقتضى كونه قيـــدا في الواجب وجوب تحصيله كسائر القيود. ثم ان هذا الوجه قدفرّ به عن الاشكال

فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسياً لتكون العقوبة — لو قيل بها — على تركه لا على ما أدى اليه من المخالفة

شيخنا الاعظم (ره) كما تقدم في مبحث مقدمة الواجب وتقدم ما عليه ﴿ قوله: فلا محيص عن الالتزام ﴾ قد عرفت الاشارة في ذلك المبحث الى امكان اندفاعه بأن تبعية الوجوب الغيري للنفسي لا تقتضي تبعيته له في جميع الخصوصيات إذ لا ريب في أن الوجوب المطلق اذا كان لمتعلقه مقدمات لا يصلح للمحركية الى متعلقه الا بعد فعل المقدمات والوجوب الغيري له فعلية المحركية الى تلك المقدمات فاذا جاز اختلافهما في هذا المقدار جاز اختلافهما في غيره . فنقول: الوجوب النفسي اذا كان منوطا بشيء غير حاصل وان كان يتبعه وجوب غيري ايضا يكون منوطا بذلك الشيء لكن يجوز اختلافهما في كيفية الاناطة فيكون الوجوب النفسي منوطا به بنحو الاناطة بالشرط المتقدم والوجوب الغيري منوطا به بنحو الاناطة بالشرط المتأخر ، مثلا حسن شرب الدواء منوط بوجود المرض بنحو الشرط المتقدم إذ لا يحسن الشرب الا بعد وجود المرض وحسن احضار الدواء وتهيئته منوط بوجود المرض مطلقا ولو بنحو الشرط المتأخر ، فانه يحسن احضار الدواء اذا كان يوجد المرض في المستقبل ، وهكذا حسن اكل الطعام منوط بالجوع قبله لكن حسن احضار الطعام منوط بالجوع ولو بعده فوجوب التعلم منوط بالشرط ولو بنحو الشرط المتاخر لكن نفس الوجوب منوط به بنحو الشرط المتقدم (وان شئت قلت) : العلم بوجود الشرط في المستقبل مثل وجود المرض او الجوع أو نزول الضيف يوجب ترجح احضار الطعام او الدواء فعلا فتتعلق به الارادة التكوينية او التشريعية الغيريتان . هذا مع أن إشكال لزوم التعلم عقلا قبل الشرط والوقت لا يتوقف على اثبات وجوبه شرعا حتى يلتزم بأنه واجب نفسي او غيري بل لو لم نقل بوجوبه شرعا نفسيا اوغيريا يمكن اندفاعه بقبح تعجيز العبد نفسه عقلا عن القيام بالواجب بلا فرق بين الواجب المطلق والمشروط ولا بين ما قبل الشرط وما بعده ، فكما لا يجوز في نظر العقل

ولا بأس به كما لايخفى،ولا ينافيه مايظهر من الاخبار من كون وجوب التعلم انما هو لغيره لا لنفسه حيث أن وجوبه لغيره لايوجب كونه واجباً غيريا يترشح وجوبه من وجوب غيره فيكون مقدمياً بل للتهيىء لايجابه(فافهم)وأما الأحكام فلا اشكال في وجوب الاعادة في صورة المخالفة بل في صورة الموافقة ايضاً في العبادة فيما لايتأتى منه قصد القربة وذلك لعدم الاتيان بالمأمور به مع عدم دليل على الصحة والاجزاء

تعجيز العبد نفسه عن القيام بالواجب المطلق او المشروط بعد حصول الشرط لايجوز فى نظره تعجيز نفسه عنه قبل حصوله فان ذلك كله اخلال بالغرض وتفويت له يستحق عليه العقاب ، واذا ثبت ذلك ثبت لزوم التعلم عقلا قبل حصول الشرط او الوقت فلو تركه عامدا استحق العقاب ، وهذا غاية ما يقصده القائل بوجوب التعلم وليس مقصوده مجرد اثبات وجوبه شرعا حتى يتكلف له بما ذكر من الوجوه (فان قلت) : اثبات وجوبه شرعا كاف في استحقاق العقاب على تركه وان لم نقل بقبح تعجيز العبد نفسه قبل الوقت او الشرط مع العلم بهما (قلت) : الوجوب الغيري لا أثر له فى حسن العقاب بل يكون تبع الوجوب النفسي فاذا فرضنا ان قبح التعجيز غير ثابت كان ذلك التزاما باعتبار القدرة حال الوجوب النفسي فالعجز حاله ولو باختيار المكلف عذر في نظر العقل فلا يتنجز الوجوب النفسي فلايوجب العقاب على مخالفته فلا اثر للوجوب الغيري قبل الوقت ولو كان شرعيا . نعم لابد من الالتزام باحد الوجوه فى تصحيح المقدمات العبادية التي يؤتى بها قبل الوقت والشرط بقصد الوجوب ﴿ قوله : ولا بأس به ﴾ قد عرفت مافيه ، مضافا الى أن لازم ذلك عدم المقيد لاطلاق أدلة البراءة لانحصار المقيد باوامر التعلم بناء على كونها طريقية ولو كانت نفسية لم تصلح لتقييد تلك الاطلاقات ، والى أن حمل اوامر التعلم على النفسية انما يدفع الاشكال عن وجوب التعلم قبل الوقت ولا يقتضي دفع الاشكال عن وجوب فعل بعض المقدمات الاخر،فلو بني على حمل اوامرها على النفسية كالامر بالتعلم فربما لا يكون امر ببعضها مع العلم بكونها مقدمة ﴿ قوله : فافهم ﴾

إلا في الاتمام في موضع القصر او الاجهار أو الاخفات في موضع الآخر فورد في الصحيح وقد أفتى به المشهور صحة الصلاة وتماميتها في الوضعين مع الجهل مطلقا ولو كان عن تقصير موجب لاستحقاق العقوبة على ترك الصلاة المأمور بها لان ما أتى بها وان صحت وتمت الا انها ليست بمأمور بها (إن قلت) : كيف يحكم بصحتها مع عدم الامر بها ؟ وكيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة التي أمر بها حتى فيما اذا تمكن مما أمر بها كما هو ظاهر إطلاقاتهم بان علم بوجوب القصر او الجهر بعد الاتمام والاخفات وقد بقي من الوقت مقدار إعادتها قصراً أو جهراً ،ضرورة أنه لاتقصير ههنا يوجب استحقاق العقوبة.وبالجملة كيف يحكم بالصحة بدون الامر ؟ وكيف يحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الاعادة لولا الحكم

لعله اشارة الى بعض ماذكرنا ﴿قوله:صحة الصلاة﴾ هو فاعل(فورد في الصحيح) اما الصحيح الدال على الاول فهو صحيح زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا لابي جعفر (ع): رجل صلى في السفر اربعا ايعيد ام لا ؟ قال (ع) : إن كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى اربعا اعاد وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا اعادة عليه : واما الصحيح الدال على الثاني فهو صحيح زرارة عن ابي جعفر (ع) عن رجل جهر فيما لاينبغي الاجهار فيه واخفى فيما لاينبغي الاخفاء فيه فقال(ع) : أي ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الاعادة فان فعل ذلك ناسيا اوساهيا اولا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته ﴿قوله:انها ليست بمامور بها﴾ اقول:يمكن دعوى كونها مأمورا بها بأن يكون الجامع بين القصر والتمام مشتملا على مصلحة ملزمة ويكون في خصوص القصر مصلحة كذلك فيكون القصر من قبيل الصلاة في المسجد وصلاة التمام من قبيل الصلاة في البيت فالقصر افضل الفردين لاشتماله على مصلحتين يكونان منشأ لتأكد ارادته كالصلاة في المسجد بلا فرق ، غير ان مصلحة الصلاة في المسجد الزائدة على مصلحة كلي الصلاة غير ملزمة والمصلحة الزائدة في القصر ملزمة بحرم تفويتها ﴿قوله : لولا الحكم﴾ منه يظهر اشكال آخر وهو انه

شرعاً بسقوطها وصحة ما أتى بها ؟ (قلت) : إنما حكم بالصحة لاجل اشتمالها على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء فى نفسها مهمة فى حد ذاتها وان كانت دون مصلحة الجهر والقصر وإنما لم يؤمر بها لاجل أنه أمر بما كانت واجدة لتلك المصلحة على النحو الاكمل والاتم وأما الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الاعادة فانها بلا فائدة إذ مع استيفاء تلك المصلحة لايبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في المأمور بها ولذا لو أتى بها فى موضع الآخر جهلا مع تمكنه من التعلم فقد قصر ولو علم بعده وقد وسع الوقت فانقدح أنه لايتمكن من صلاة القصر صحيحة بعد فعل صلاة الاتمام ولا من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الاخفات وإن كان الوقت باقياً (ان قلت) : على هذا يكون كل منهما في موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلا وما هو السبب لتفويت الواجب كذلك حرام وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام (قلت) : ليس سبباً لذلك غايته أنه يكون مضاداً له وقد حققنا فى محله أن الضد وعدم ضده متلازمان ليس بينهما توقف اصلا (لايقال) : على هذا فلو صلى تماماً او صلى إخفاتاً فى موضع القصر والجهر مع العلم بوجوبهما في موضعهما لكانت صلاته صحيحة وان عوقب على مخالفة الأمر بالقصر أو الجهر (فانه يقال) : لابأس بالقول به لو دل دليل على انها تكون مشتملة على المصلحة ولو مع العلم لاحتمال اختصاص أن يكون كذلك في صورة الجهل

كيف يسقط الامر بالقصر قبل خروج الوقت بدون فعله ؟ ﴿ قوله : وانما لم يؤمر بها ﴾ قد عرفت امكان الامر بها بنحو تعدد المطلوب ولعل مقصوده انه لم يؤمر بها تعيينا ﴿ قوله : فانها بلا فائدة ﴾ كان المناسب ان يقول : فلأنها — اي الاعادة قصرا — بلا فائدة ، لعدم امكان تدارك مصلحتها الفائتة بفعل التمام ولذا صار مقصرا بفعل القصر مستحقا عليه العقاب ﴿ قوله : لايبقى مجال ﴾

ولا بُعد أصلا فى اختلاف الحال فيها باختلاف حالتي العلم بوجوب شيء والجهل به كما لايخفى . وقد صار بعض الفحول بصدد بيان إمكان كون المأتي فى غير موضعه مأمورا به بنحو الترتب وقد حققنا فى مبحث الضد امتناع الامر بالضدين مطلقا ولو بنحو الترتب بما لامزيد عليه فلا نعيد،ثم إنه ذكر لاصل البراءة شرطان آخران (أحدهما) أن لا يكون موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى (ثانيهما) أن لايكون موجبا للضرر على آخر،ولا يخفى أن أصالة البراءة عقلا ونقلا فى الشبهة البدوية بعد الفحص لامحالة تكون جارية وعدم استحقاق العقوبة الثابت بالبراءة العقلية والاباحة ورفع التكليف الثابت بالبراءة النقلية لو كان موضوعا لحكم شرعي أو ملازما له فلا محيص عن ترتبه عليه بعد إحرازه

به يندفع الاشكال الثالث الذي ذكرناه ﴿ قوله: بنحو الترتب ﴾ يعني بان يؤمر بالتمام على تقدير عصيان الأمر بالقصر الحاصل بامتناع حصول مصلحته لكن بنحو الشرط المتاخر فاذا فرض تحقق العصيان ولو بعد فعل التمام كان مأمورا بالتمام من أول الامر (فان قلت) : الموجب لامتناع حصول مصلحة القصر فعل التمام فاناطة الامر بالتمام بامتناع المصلحة موجبة لاناطته بفعل التمام لأن المنوط بالمعلول منوط بعلته واناطة الامر بالتمام بفعل التمام محال لأنه طلب الحاصل (قلت) : هذا مبني على أن عدم علة أحدالضدين مقدمة لوجود الضد الآخر لان بديله وهووجود علة احد الضدين علة لعدم الآخر وهو غير مبنى عدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده . فتأمل ﴿ قوله : امتناع الامر بالضدين ﴾ قد عرفت انه لم يتضح الوجه فى الامتناع ﴿ قوله:ذكر لاصل البراءة ﴾ الذاكر هو الفاضل النراقي(ره) ﴿ قوله : آخران ﴾ يعني غير شرط الفحص ﴿ قوله : لامحالة تكون جارية ﴾ أما الثانية فلاطلاق أدلتها التي لم يخرج عنها الا فيما قبل الفحص كما عرفت . وأما الاولى فلانه انما احتمل اعتبار شيء فيها فهو الفحص فمع حصوله تجري بلا توقف على شيء آخر ﴿ قوله : وعدم استحقاق العقوبة ﴾ يعني فاذا جرت البراءة

فان لم يكن مترتبا عليه بل على نفي التكليف واقعاً فهي وإن كانت جارية إلا أن ذاك الحكم لايترتب لعدم ثبوت مايترتب عليه بهارهذا ليس بالاشتراط، وأما اعتبار أن لا يكون موجباً للضرر فكل مقام تعمه قاعدة نفي الضرر وإن لم يكن مجال فيه لاصالة البراءة كما

العقلية والنقلية وثبت مضمونها اعني عدم استحقاق العقوبة ورفع التكليف وكان مضمونها ملزوما لحكم شرعي اوملازما له لابد من العلم بذلك الحكم الشرعي لأن العلم بالملزوم يوجب العلم باللازم وكذا العلم بالملازم يوجب العلم بملازمه. فان كان مقصود المشترط انها لاتجري اصلا بعد الفحص في مثل هذا المقام فذاك خلاف أدلتها وان كان مقصوده أنها تجري لكن لا يترتب الحكم اللازم او الملازم فذاك خلاف الدليل الدال على اللزوم او الملازمة (فان قلت) : سلمنا ترتب اللازم لكن نمنع ترتب الملازم لأنه موقوف على القول بالاصل المثبت (قلت) : هذا لايرتبط بالاصل المثبت لأن المفروض ان الحكم الملازم ملازم للبراءة النقلية أعني رفع الحرمة مثلا ظاهراً فاذا علم بوجود الملازم بمقتضى حديث الرفع مثلا لابد أن يعلم بملازمه . نعم اذا كان الأثر ملازما للواقع ، وكان الاصل مثبتا للواقع ظاهراً كان اثبات الملازم به موقوفا على القول بالاصل المثبت ولكن الفرض ليس كذلك بل الاثر لازم اوملازم لنفس مضمون البراءة العقلية او النقلية ﴿ قوله : فان لم يكن مترتبا ﴾ يعني وان كان الاثر لازما لنفي التكليف واقعا جرت أصالة البراءة بعد الفحص ولكن لايترتب لاجلها ذلك الاثر لعدم احراز موضوعه إذ ليس مفاد حديث الرفع الا رفعه ظاهراً (فان قلت) : ماالفرق بينه وبين استصحاب عدم التكليف الذي لاريب في انه يترتب عليه اثر نفي التكليف واقعا (قلت) : الفرق أن مفاد الاستصحاب اثبات النفي الواقعي ظاهراً فيترتب عليه آثار نفس النفي الواقعي ومفاد حديث الرفع النفي ظاهراً للتكليف الواقعي ولا تعرض له للنفي الواقعي ، وقد تقدم نظير هذا في الفرق بين اصالة الحل واستصحاب الحل على

هو حالها مع سائر القواعد الثابتة بالادلة الاجتهادية إلا أنه حقيقة لايبقى لها مورد ، بداهة أن الدليل الاجتهادي يكون بياناً وموجباً للعلم بالتكليف ولو ظاهراً فان كان المراد من الاشتراط ذلك فلابد من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادي لاخصوص قاعدة الضرر فتدبر والحمد لله على كل حال (ثم) انه لابأس بصرف الكلام الى بيان قاعدة الضرر والضرار على نحو الاقتصار وتوضيح مدركها وشرح مفادها وايضاح نسبتها مع الادلة المثبتة للأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الاولية أو الثانوية وإن كانت أجنبية عن مقاصد الرسالة إجابة لالتماس بعض الاحبة فاقول وبه استعين : إنه قد استدل عليها باخبار كثيرة منها موثقة زرارة عن أبي جعفر : ان سمرة بن جندب كان له عذق فى حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان سمرة يمر الى نخلته ولا يستأذن فكلمه الانصاري أن يستأذن إذا جاء فابى سمرة فجاء الانصاري الى النبي (ص) فشكى اليه فاخبر بالخبر فارسل رسول الله وأخبره بقول الانصاري وما شكاه فقال : إذا أردت الدخول فاستأذن فأبى فلما أبى فساومه حتى بلغ من الثمن ماشاء الله فابى أن

مذاق المصنف (ره) ﴿ قوله : هو حالها ﴾ الضمير راجع الى البراءة وكذا ضمير لها فى قوله : (لايبقى لها) ﴿ قوله : لايبقى لها مورد ﴾ يعني لايبقى للبراءة مورد مع جريان قاعدة الضرر لا أن عدم القاعدة شرط في جريانها لان الشرط انما يطلق مع احراز المقتضي لا مع عدم المقتضي كما في المقام ﴿ قوله : يكون بيانا ﴾ يعني فيمنع من جريان البراءة لانها انما تجري مع عدم البيان ﴿ قوله : لاخصوص ﴾ لعدم الفرق بين القواعد الاجتهادية فى رفع مورد البراءة

قاعدة نفى الضرر

﴿ قوله : موثقة زرارة ﴾ قدرواها في الوسائل عن الكافي عن عدة من

يبيعه فقال : لك بها عذق في الجنة فأبى أن يقبل فقال رسول الله — صلى الله عليه وآله — للانصاري : اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لاضرر ولاضرار ، وفي رواية الحذاء عن أبي جعفر (ع) مثل ذلك إلا انه فيها بعد الاباء : ما أراك يا سمرة إلا مضاراً اذهب يا فلان فاقلعها وارم بها وجهه ، الى غير ذلك من الروايات الواردة في قصة سمرة

اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن عبد الله بن بكير عن زرارة عن ابي جعفر (ع) و تسميتها موثقة لأن في سندها ابن بكير وهو فطحي وان كان من اصحاب الاجماع ، والسند معتبر اذ العدة فيهم مثل علي بن ابراهيم القمي الشهير صاحب التفسير ، واحمد بن محمد البرقي ، وثقه الشيخ والنجاشي وغيرهما ، والطعن فيه بانه يعتمد المراسيل ويروي عن الضعفاء ليس طعنا فيه — كما عن ابن الغضائري — بل في من يروي عنه وابوه وثقه الشيخ والعلامة ، وعن النجاشي انه كان ضعيفا في الحديث ، وعن جدي (ره) في تكملته : المشهور بين الفقهاء العمل بروايته كما اعتمده العلامة (ره) ، وحيث كان الجارح له هو النجاشي وهو اسطوانة اهل هذا الفن ولا مجال لرد كلامه اخذوا في تاويل كلامه. واطال الكلام في نقل كلماتهم ، وحاصل ما ارتضاه ان المراد انه يروي عن الضعفاء وهو كلام متين — كما قيل — واما زرارة فحاله في الجلالة أظهر من ان يذكر و أشهر من ان يسطر ، ثم إن المتن المذكور في نسختي من الوسائل يخالف يسيراً ما هو مذكور في المتن وان كان لايقدح في الدلالة فراجع ﴿ قوله : وفي رواية الحذاء ﴾ هو ابو عبيدة زياد بن عيسى وثقه النجاشي والعلامة وسعد بن عبد الله الاشعري ، رواها عنه الحسن بن زياد الصيقل ولم ينص على توثيقه احد ، لكن روى عنه جماعة من الاعيان منهم اربعة من اصحاب الاجماع ومنهم يونس بن عبد الرحمن كما في هذا السند ولا يبعد دلالة ذلك على توثيقه ، واما طريق الصدوق اليه فمعتبر فليراجع ﴿ قوله : مثل ذلك ﴾ بل مع اختلاف يسير ايضا ﴿ قوله : فاقلعها وارم بها ﴾ الموجود في نسختي فاقطعها واضرب بها ﴿ قوله : الواردة في قصة سمرة ﴾

وغيرها وهي كثيرة وقد ادعي تواترها مع اختلافها لفظاً وموردا فليكن المراد به تواترها اجمالا بمعنى القطع بصدور بعضها ،والانصاف أنه ليس فى دعوى التواتر كذلك جزاف وهذا مع استناد المشهور اليها موجب لكمال الوثوق بها وانجبار ضعفها مع أن بعضها موثقة فلا مجال للاشكال فيها من جهة سندها كما لا يخفى وأما دلالتها

لم اعثر فى قصة سمرة الا على الروايتين أعني روايتي زرارة والحذاء عن أبي جعفر (ع) : نعم رواية زرارة مروية بطريقين أحدهما الموثق بواسطة ابن بكير والثاني مرسل عن ابن مسكان عنه ﴿ قوله:وغيرها ﴾ يعني غير ماورد فى قصة سمرة كرواية عقبة بن خالد الحاكية لقضاء النبي (ص) في موارد كثيرة ، وفيها وقال (ص) : لاضرر ولا ضرار ، وكذا فى روايته الاخرى ، لكن الظاهر انها رواية واحدة وان عدت فى كتب الحديث وغيرها روايتين فليلحظ ، وفيما عندي من مجمع البحرين زيادة قوله : في الاسلام ، وكذا أرسله الصدوق فى الفقيه على مافي الوسائل في أول المواريث ، وعن التذكرة ونهاية ابن الأثير ، وكمكاتبة محمد بن الحسين الى ابي محمد (ع): رجل كانت له رحى على نهر قرية والقرية لرجل فاراد صاحب القرية أن يسوق الى قريته الماء فى غير هذا النهر ويعطل هذه الرحى أله ذلك ام لا ؟ فوقع (ع) : يتقي الله ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضر اخاه المؤمن . فتأمل ، وكرواية هرون بن حمزة الغنوى عن ابي عبدالله (ع) فى رجل شهد بعيرا مريضا وهو يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم فجاء واشرك فيه رجلا بدرهمين بالراس والجلد فقضى : أن البعير برىء فبلغ ثمنه ثمانية دنانير قال لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فان قال : اريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار وقد اعطي حقه اذا اعطي الخمس ، ولعل منها ماورد في العيون الضارة بعضها ببعض . فتأمل ﴿ قوله : والانصاف ان ﴾ لا يخلو من تأمل وكيف والعمدة روايات زرارة والحذاء وعقبة والغنوي اما المراسيل فلم يثبت انها غير المسانيد وبقية النصوص أجنبية عن القاعدة فتأمل ﴿ قوله : وهذا مع ﴾ يعني كثرتها بحد

فالظاهر أن الضرر هو مايقابل النفع من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال تقابل العدم والملكة ، كما ان الاظهر أن يكون الضرار بمعنى الضرر جيء به تأكيدا كما يشهد به إطلاق المضار على سمرة ، وحكي عن النهاية لافعل الاثنين وان كان هو الاصل في باب المفاعلة ولا الجزاء على الضرر لعدم تعاهده من باب المفاعلة

تقرب دعوى التواتر فيها ﴿ قوله : تقابل العدم والملكة ﴾ يعني أن النفع عبارة عن وجود شيء لشيء وعدمه عما ينبغي ان يكون له ضرر فالبصر للانسان مثلا نفع والعمى ضرر ووجود المال لزيد مثلا نفع وعدمه عنه ضرر فالضرر عدم النفع عما من شأنه ان يكون ذا نفع . هذا ولا يخفى أن ذلك خلاف المتفاهم عرفا فان المتفاهم منها ان الضرر عبارة عن النقص عن المرتبة التي ينبغي ان يكون عليها الموضوع والنفع عبارة عن الزيادة على تلك المرتبة وعليه فيكون لهما ضد ثالث وهو التمام حيث يكون الشيء بلا نقص ولا زيادة ، فوجود البصر للانسان ليس نفعا بل كمال له وعدمه عنه نقص، وكونه بحيث يبصر من خلفه مثلا نفع فتقابل العدم والملكة انما هو بين الضرر والتمام لا بين النفع والضرر ﴿ قوله : ان يكون الضرار بمعنى الضرر ﴾ قد عرفت أن الضرر بمعنى النقص فيكون من قبيل حاصل المصدر نظير الوجع والألم ونحوهما وليس معنى الضرار ذلك قطعا، بل معناه - كما يشهد به تتبع موارد استعماله مثل قوله تعالى: (والذين اتخذوا مسجداً ضرارا، وقوله تعالى: (ولا يضار كاتب ولا شهيد) وقوله: (لا تضار والدة بولدها) وقوله تعالى: (ولا تمسكوهن ضرارا) وقوله « ص » لسمرة : انك رجل مضار، وقول الصادق «ع» في خبر الغنوي: هذا الضرار - هو السعي في ايصال الضرر كما هو الظاهر من مثل قاتله وضاربه وخادعه ، وان كان الظاهر من القاموس كون ضره وضر به واضره وضاره بمعنى ، وكيف كان فهو غير الضرر فمعنى (لاضرر) نفي نفس الضرر ، ومعنى « لاضرار » نفي الاضرار وليس احدهما عين الآخر حتى يكون تأكيداً له ﴿ قوله : وان كان هو الاصل في باب المفاعلة ﴾ كما هو المشهور بين أهل العربية لكن رب مشهور لا أصل له

وبالجملة لم يثبت له معنى آخر غير الضرر كما أن الظاهر أن يكون (لا) لنفي الحقيقة كما هو الأصل فى هذا التركيب حقيقة أو ادعاء كناية عن نفي الآثار كما هو الظاهر من مثل :

وكيف يصح دعوى أن قاتل زيد عمراً بمعنى تقاتل زيد وعمرو مع ان زيدا فى المثال الاول فاعل وعمراً مفعول ، وكل منهما فاعل فى المثال الثاني ، وكأن الوجه فى توهم ذلك صدق نسبة المفاعلة الى المفعول في بعض الموارد غالبا كباب المقاتلة والمضاربة والمطاردة والمراهنة والمعاطاة ونحوها بحيث اذا صح قاتل زيد عمراً صح غالبا قاتل عمرو زيداً وكذا في بقية الامثلة فاوجب ذلك توهم دخوله في معنى المفاعلة مع ان هذا المقدار لايقتضي ذلك ولا سيما وكون أكثر موارد استعمال الصيغة المذكورة مما لايصح فيه النسبة من الطرفين ، بل قد لاتصدق فى الموارد المذكورة اذا أمكن قيام الفعل بواحد والامر سهل ﴿ قوله : الظاهر ان تكون لا لنفي الحقيقة ﴾ لاريب فى أن الاصل في كلمة (لا) أن تكون لنفي حقيقة مدخولها، وحيث تعذر حملها على ذلك فى المقام فلا بد من التصرف فيها بحملها على ماهو اقرب اليه من المعاني المجازية ، فيدور الامر بدواً بين معان (الاول) نفي الحقيقة ادعاء بلحاظ نفي الخواص والآثار ، كما هي كذلك في مثل قوله (ع) : لاصلاة الا بطهور « الثاني » نفي نوع من الحقيقة حقيقة وهو خصوص الضرر الآتي من قبل الحكم الشرعي فانه مما يمكن نفيه حقيقة بنفي سببه وهو الحكم « الثالث » نفي نوع منها حقيقة وهو الضرر غير المتدارك فيستكشف منه أن كل ضرر متدارك بجعل الشارع للضمان او للخيار او غيرهما (الرابع) جعل مدخولها هو الحكم على نحو المجاز في الحذف اوفى الكلمة باستعمال لفظ الضرر في الحكم المؤدي اليه بعلاقة السببية « الخامس » جعلها ناهية بأن يكون المقصود من نفي الضرر فى الخارج الزجر عنه واحداث الداعي الى عدمه كما هو ظاهر في قوله تعالى : (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج) ولا فرق فى احتمال هذه المعاني بين كون الكلام خبراً

و انشاء، غاية الامر أنه على الاول يختص بالآثار الشرعية لأن غيرها مما لايصح أن يكون تحت الرفع والوضع التشريعيين ؛ وعلى الثالث يكون المقصود من رفع الضرر غير المتدارك جعل التدارك لكل ضرر ، وعلى الخامس يكون المقصود من انشاء عدم الضرر الزجر عنه ، كما هو الحال في مثل : لا تقم ، حيث عرفت الاشارة الى انها مستعملة فى انشاء عدم القيام بداعي الزجر عنه « ثم » ان الذي استظهره المصنف «ره» هو المعنى الاول قياسا على نظائره ، ويشكل (أولا) : بانه يتوقف على ان يكون للضرر آثار وخواص ولو غير شرعية لو حمل الكلام على الخبر ويكون النفي بلحاظها ، وان تكون كلمه (لا) بمعنى ليس الناقصة كما في (لاصلاة الا بطهور) بمعنى ليس الصلاة مع الحدث صلاة ، وكلا الامرين غير ظاهر « اما » الاول فلأن الضرر وان كان ذا آثار وخواص فليس النفي بلحاظها قطعا اذ من الواضح ان ليس المقصود بالكلام نفي آثار الضرر بل نفي آثار موضوعه أعني الوضوء الضرري مثلا كما سيأتي « وأما » الثاني فلأن المعنى المطابقي للقضية نفي وجود الضرر الذي هو مفاد ليس التامة لانفي كون النوع الفلاني من الضرر ضررا ليكون من قبيل المثالين المذكورين فى المتن (لايقال) ماذكرت انما يتم لو كان الضرر ملحوظا لحاظا استقلاليا اما لو كان ملحوظا لحاظا آليا لنفس الموضوع الضرري كالوضوء فلاريب أن الوضوء الضرري نوع خاص من حقيقة الوضوء التي لها آثار خاصة شرعية كالوجوب اوخارجية كالطهارة فيصح حينئذ نفي تلك الحقيقة عن الوضوء الضرري بلحاظ الآثار المذكورة ويكون مفاد « لا » مفاد ليس الناقصة فيتم المعنى المذكور ويكون الضرر نظير نفي الخطأ والنسيان فى حديث الرفع (لانا نقول) : « اولا » ذلك خلاف ظاهر الجملة والالتزام به فى رفع الخطأ لانحصار المراد فيه لايقتضي الالتزام به في المقام مع امكان ارادة غيره « وثانيا » انه خلاف ظاهر رواية سمرة كما يظهر بادنى تامل فيها فتأمل جيداً « واما الثاني » فهو الذي استظهره شيخنا الاعظم « ره » فى رسائله ، والوجه فيه : أن الكلام لو حمل على الانشاء اختص طبعا بالضرر الآتي من قبل الشارع

(لاصلاة لجار المسجد إلا في المسجد) و: يا أشباه الرجال ولا رجال، فان قضية

لان غيره مما لايقبل الرفع ، ومن المعلوم أن الضرر المذكور مما يصح رفعه حقيقة برفع سببه وهو الحكم المؤدي اليه نظير رفع المؤاخذة وان حمل على الخبر اختص أيضا بذلك إما بقرينة قوله (ص) : « في الاسلام » كما عرفته في رواية الصدوق وعن التذكرة ونهاية ابن الاثير وفي مجمع البحرين الذي هو عين مافي النهاية ظاهرا إذ لامعنى لنفي الضرر في الاسلام إلا نفيه في القوانين الدينية فلا تعرض له الضرر الموضوعي ، وإما بقرينة موردها من رواية سمرة: وإما بقرينة كونه صادرا من الشارع ، وإما بقرينة خارجية إذ لاريب في ثبوت الضرر الخارجي المتسبب عن اسبابه التكوينية فيختص النفي بغيره « وأما المعنى الثالث » فهو الذي قد يظهر من المحكي عن الفاضل التوني ، وفيه أن التدارك الذي أخذ عدمه قيداً في الضرر المنفي إن كان المراد به مايكون برفع الحكم المؤدي الى الضرر فهو راجع الى المعنى الثاني، وان كان المراد به شيئا آخر لاينافي ثبوت الضرر فهو خلاف إطلاق نفي الضرر ، وكيف كان فلا يخلو عن تكلف « وأما المعنى الرابع » فهو راجع الى الثاني غاية الامر انه يخالفه في كيفية الاستعمال والامر فيه سهل « وأما الخامس » فهو المحكي عن البدخشي واحتمله شيخنا الاعظم « ره » في رسائله بل ارتضاه بعض الاعيان من مشايخنا « قدس سره » على ما حكي عنه « فان قلت » لاريب في أن (لا) الناهية مختصة بالفعل المضارع فكيف يصح الحكم بان (لا) في المقام ناهية مع انها داخلة على الاسم « قلت » : ليس المقصود انها ناهية باصطلاح النحاة بل المقصود انها مفيدة للنهي والزجر حيث أن الجملة المشتملة عليها مستعملة في نفي الضرر اخباراً او انشاء بداعي الزجر عنه « وفيه » ان حمل الكلام على ذلك انما يصح بعد تعذر حمله على نفي الحقيقة حقيقة الذي عرفته فحمله عليه مع امكانه حمل للكلام على خلاف ظاهره ولاسيما بقرينة قوله « ص » : « في الاسلام » الذي عرفت تذييله في المرسلات فتأمل جيداً والله سبحانه اعلم ﴿ قوله لاصلاة لجار المسجد ﴾ كان المناسب التمثيل بمثل : لاصلاة الا بطهور، إذ المقصود بالمثالين

البلاغة في الكلام هو إرادة نفي الحقيقة ادعاء لانفي الحكم أو الصفة كما لايخفى، ونفي الحقيقة ادعاء بلحاظ الحكم أو الصفة غير نفي احدهما ابتداء مجازاً في التقدير أو في الكلمة مما لايخفى على من له معرفة بالبلاغة . وقد انقدح بذلك بُعد إرادة نفي الحكم الضروري أو الضرر غير المتدارك أو إرادة النهي من النفي جداً،ضرورة بشاعة استعمال الضرر وإرادة خصوص سبب من أسبابه أوخصوص غير المتدارك منه، ومثله لو أريد ذلك بنحو التقييد فانه وإن لم يكن ببعيد إلا أنه بلا دلالة عليه غير سديد وارادة النهي من النفي وإن كان ليس بعزيز إلا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب وعدم إمكان إرادة نفي الحقيقة حقيقة لا يكاد يكون قرينة على إرادة واحد منها بعد امكان حمله على نفيها ادعاء بل كان هو الغالب في موارد استعماله

المذكورين نفي الكمال لانفي الآثار فتأمل ﴿ قوله : هو ارادة نفي الحقيقة ﴾ لكن عرفت أن ذلك حيث يدور الامر بينها لاما اذا كان غيرها أظهر ﴿ قوله : بُعد ارادة ﴾ هو فاعل (انقدح) ، يشير بهذا الى مختار الشيخ الأعظم قدس سره وغيره من بقية الاقوال ﴿ قوله : ضرورة بشاعة ﴾ تعليل للبعد ، يعني ان الضرر (تارة) ينشأ من الحكم(واخرى) ينشأ من اسبابه التكوينية وارادة خصوص الاول ليس عليها قرينة ،لكن قد عرفت القرينة عليه وهي عدم ارتفاع الثاني خارجا وعدم كونه مما يصلح للرفع الشرعي ﴿ قوله : ومثله لو أريد ذلك ﴾ الفرق بينه وبين ما قبله انه على الاول يكون المرفوع نفس الذوات الخاصة بلا ملاحظة تقييدها بالوصف ، وعلى الثاني تكون قدلوحظ تقييدها بالوصف ﴿قوله : لم يعهد من مثل ﴾ قد عرفت ارادة النهي من النفي في قوله تعالى : «لارفث ولافسوق ولا جدال في الحج» ﴿قوله: وعدم امكان ارادة ﴾ قد عرفت امكان ارادة نفي الحقيقة حقيقة لو أريد خصوص الضرر الناشي من الحكم الشرعي فليحمل عليه فانه أولى من حمله على النفي الادعائي مع احتياجه الى تمحل ﴿ قوله : كان هو الغالب ﴾ مسلم لكن في غير امثال هذا التركيب كامثلة المتن ونحوها ، ولم يعهد في امثاله الا في

ثم الحكم الذي أريد نفيه بنفي الضرر

حديث الرفع حيث لم يمكن حمله على نفي السبب ﴿ قوله : ثم الحكم الذي اريد نفيه ﴾ هذا تعرض لكيفية الاخذ بها فى قبال القواعد الشرعية المثبتة للاحكام، والكلام « تارة » فيما دل على ثبوت الحكم الضرري « وأخرى » فيما دل على ثبوته للموضوع الذي قد يطرأ عليه الضرر « وثالثة » فيما دل على ثبوته للموضوع الضرري بذاته « ورابعة » فيما دل على ثبوته للموضوع الذي قد طرأ عليه الضرر مع تعرضه لحال الضرر بالخصوص « أما الكلام » فى الاول مثل قوله « ع » : من اضر بطريق المسلمين فهو له ضامن ؛ فهو انه لامعارضة بين القاعدة المذكورة وبينه سواء أكان مفادها نفي الحكم المؤدي الى الضرر — كما اختاره الشيخ الاعظم قدس سره — ام نفي الحكم بلسان نفي الموضوع كما يراه المصنف « ره »(اما) على الاول فواضح لأن الحكم الثابت للضرر غير الحكم الذي يؤدي إلى الضرر فنفي الثاني الذى هو مفاد القاعدة لاينافي ثبوت الاول الذي هو مفاد الدليل المذكور ، وحيث لم يتناف مفادهما وجب الاخذ بهما معا « فان قلت »: الحكم بالضمان على الضرر وان كان حكما على الضرر إلا أنه ايضا موجب للضرر فان الضمان من الاحكام الضررية لاقتضائه اشتغال ذمة الضامن بالمال وهو ضرر « قلت » : الحكم المذكور ذو جهتين احداهما كونه حكما للضرر، والاخرى كونه موجبا للضرر ، والكلام هنا فيه من الجهة الاولى لاغير، وأما من حيث الجهة الثانية فيأتي في الكلام في النوع الثالث ، ولا تلازم بين الجهتين لجواز كون الحكم الثابت للضرر غير ضرري ، (واما) على مختار المصنف (ره) فلأن الاحكام التي يقصد نفيها بالقاعدة لاتشمل الاحكام الثابتة لعنوان الضرر لأن الظاهر من القاعدة كون الضرر هو العلة فى نفي الحكم ، والظاهر من دليل الحكم المثبت للضرر كون الضرر علة لثبوته ، ولامتناع كون الشيء الواحد علة للنقيضين يمتنع ان يكون الحكم المنفي بالضرر عين الحكم الذى يثبت به ، واذا لم يتحد الحكم المنفي بالقاعدة مع الحكم الثابت للضرر لم يكن تناف بينها وبين دليل ذلك الحكم ، كما تقدم نظيره

في حديث الرفع ، وعليه فتختص القاعدة بنفي الحكم الذى لا يكون موضوعه عنوان الضرر « فان قلت » : ذلك يتوقف على ظهور دليل القاعدة في كون الضرر علة للنفي وهو لا يتم على مختاره — اعني كونه من قبيل نفي الحكم بلسان نفي الموضوع — لأن كونه من ذلك القبيل يتوقف على كون الضرر موضوعا للحكم ليكون نفيه بنفيه فيكون علة له لا موضوعا لعدمه ليكون علة لعدمه وحينئذ يتعين شمول القاعدة للحكم الذى يكون موضوعه الضرر لا غير (قلت) : ظهور القاعدة في كون الضرر علة لنفي الحكم مما لا مساغ لانكاره ولا يتوقف على أخذ الضرر فيها موضوعا لعدم الحكم بل يكفي في استفادة ذلك المناسبات العرفية ولا سيما بملاحظة سوق القضية مساق الامتنان فيتم البرهان « فان قلت »: إذا تم ظهور القضية في كون الضرر علة لعدم الحكم امتنع حينئذ أن تكون القضية من قبيل نفي الحكم بلسان نفي الموضوع لأن حمل القضية على ذلك يلازم ظهورها في علية الضرر لنفس الحكم اذ هو لازم كونه موضوعا له ومنفيا بنفيه ويمتنع ظهورها في ذلك مع ظهورها فيما سبق إذ لازم الظهورين كون الضرر علة للحكم ولعدمه وهو ممتنع ، فلا بد إما من رفع اليد عن الظهور الاول فلا يتم البرهان أو عن الظهور الثاني فلا يتم مختاره (قلت) : يمكن المحافظة على الأخذ بالظهورين معا بحمل الضرر في القاعدة على العناوين الضررية مثل الوضوء والغسل الضرريين فيكون الوضوء مثلا علة للحكم لأنه موضوعه والضرر علة لعدمه لأنه موضوع لنفي الحكم عن الوضوء ، ومنه يظهر أن ظاهر القضية حينئذ — ولو بملاحظة المناسبات العرفية ومقام الامتنان — كون الضرر موضوعا لعدم الحكم ومنه استفيد عليته له وموضوع الحكم الذى استظهر من القضية نفي حكمه بلسان نفيه هو الوضوء الضرري لا عنوان الضرر . هذا وقد عرفت سابقا أن مبنى ما اختاره المصنف (ره) من الاستظهار حمل الضرر على الطريقية ، وعليه فلا مجال لتوهم مناقضة القاعدة لأدلة أحكام عنوان الضرر حتى يتفصى عنها بالبرهان المذكور . فتأمل « وأما الكلام » في الثاني مثل ما دل على وجوب الوضوء للصلاة مطلقا

ولو كان ضرريا ، فهو أن بينه وبين القاعدة عموما من وجه إلا ان الجمع العرفي بينهما حمل مادل على ثبوت الحكم للموضوع مطلقا ولو في حال الضرر على كونه حكما اقتضائيا وحمل القاعدة على كون عنوان الضرر مانعا فيرتفع التنافي لأن وجود المقتضي لاينافي وجود المانع وفي مثله يكون العمل على المانع (فان قلت): إذا حمل دليل العنوان الاولي على الاقتضائي فلا طريق لاثبات فعليته في غير مورد الضرر لاحتمال وجود المانع عن فعليته أيضا إلابناء على قاعدة الاقتضاء الراجعة الى وجوب ترتيب أثر المقتضي مع الشك في المانع (قلت) : ظاهر الدليل فعلية الحكم في جميع موارد العنوان ورفع اليد عن فعليته في مورد الضرر لايقتضي التوقف في فعليته في غير مورده لأنه رفع لليد عن الحجة بلا وجه صالح لذلك ، ومجرد احتمال وجود المانع لايصلح للتوقف لأن ظهور الدليل في الفعلية في غير مورد الضرر حجة على عدم المانع عنه في تلك الموارد فيلغى به احتمال المانع فليس المراد من حمل الدليل على كونه اقتضائيا حمله على مجرد الحكاية عن وجود المقتضي في العنوان الاولي مطلقا ليرد ذلك ، بل المراد كونه دالا على كونه اقتضائيا في خصوص مورد المعارضة فى قبال دليل الضرر المحمول على كونه مانعا في خصوص مورده فان التوفيق بينهما عرفا بذلك يوجب تقديم دليل الضرر ، ولو توقف العرف عن الجمع بين العامين من وجه بذلك وجاز عندهم تكاذبهما فى اصل وجود المقتضي للحكم لم يكن مجال لترجيح احدهما على الآخر فى مورد المعارضة . فلاحظ « وأما الكلام » في الثالث مثل مادل على وجوب الخمس والزكوات والانفاقات والجهاد ونحوها من الاحكام الضررية فهو انه لما كان بينه وبين القاعدة خصوص مطلق وكان دليلها أخص من دليل القاعدة وجب تقديمه عليه كما هو الحال في أمثاله من موارد اجتماع الخاص والعام التي يدور الامر فيها بين التخصيص والطرح والتخصيص أولى من الطرح « وأما الكلام » فى الرابع مثل مادل على وجوب الغسل على من أجنب متعمدا وهو مريض وان كان يتضرر به فالكلام فيه هو الكلام فيما قبله لاتحادهما في مناط

هو الحكم الثابت للافعال بعناوينها او المتوهم ثبوته لها كذلك في حال الضرر لا الثابت له بعنوانه لوضوح أنه العلة للنفي ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يثبته ويقتضيه، ومن هنا لا يلاحظ النسبة بين أدلة نفيه وأدلة الاحكام وتقدم أدلته على أدلتها مع أنها عموم من وجه حيث أنه يوفق بينهما عرفا بأن الثابت للعناوين الاولية اقتضائي يمنع عنه فعلا ما عرض عليها من عنوان الضرر بأدلته كما هو الحال في التوفيق بين سائر الأدلة المثبتة أو النافية لحكم الافعال بعناوينها الثانوية والأدلة المتكفلة لحكمها بعناوينها الاولية (نعم) ربما يعكس الامر فيما أحرز بوجه معتبر أن الحكم في المورد ليس بنحو الاقتضاء بل بنحو العلية التامة وبالجملة الحكم الثابت بعنوان أولي (تارة) يكون بنحو الفعلية

الترجيح ووجوب تقديمه على القاعدة ﴿ قوله : هو الحكم الثابت للافعال ﴾ يريد به النوع الثاني ﴿ قوله : أو المتوهم ثبوته ﴾ يعني لا يجب ان يكون الحكم ثابتا محققا بل يكفي أن يكون متوهم الثبوت في نظر من قصد إفهامه ، وإن شئت قلت : يعتبر في صحة نفي الحكم بلسان نفي الموضوع أن يكون الموضوع مفروغا عن ثبوت حكم له سواء كان ثابتا قبل الخطاب ام بعده ام متوهم الثبوت ﴿ قوله : لا الثابت له بعنوانه ﴾ يشير به الى القسم الاول ﴿ قوله : ومن هنا ﴾ يعني من أجل وضوح كون الضرر علة للنفي ﴿ قوله : وادلة الاحكام ﴾ يعني الثابتة للعناوين الأولية ﴿ قوله : مع أنها ﴾ يعني مع أن النسبة عموم من وجه وشأن العامين من وجه الرجوع في مورد المعارضة لهما إلى قواعد التعارض أو الاصل العملي ﴿ قوله : كما هو الحال في التوفيق ﴾ و (ربما) يوفق بوجه آخر وهو أنه لو بني على تقديم أدلة الاحكام الاولية لم يبق لأدلة الأحكام الثانوية مورد فيلزم الطرح ؛ ولو بني على تخصيص أدلة الاحكام الاولية لم يلزم الا التخصيص وإذا دار الامر بين التخصيص والطرح كان الأول أولى (وقد يوفق) بوجه ثالث وهو أن التعارض بين اطلاق أدلة العناوين الأولية وإطلاق أدلة العناوين الثانوية ، وتقييد الأول أولى من تقييد الثاني لأن الاطلاق

مطلقا او بالاضافة الى عارض دون عارض بدلالة لايجوز الاغماض عنها بسبب دليل حكم العارض المخالف له فيقدم دليل ذاك العنوان على دليله (وأخرى) يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الاغماض عنها بسببه عرفا حيث كان اجتماعها قرينة على أنه بمجرد المقتضي وأن العارض مانع فعلي، هذا ولو لم نقل بحكومة دليله على دليله لعدم ثبوت نظره الى مدلوله كما قيل

الاول بلحاظ حالي الضرر مثلا وعدمه؛ ويقرب جدا في نظر العرف اختلاف الحالين في الحكم والاطلاق الثاني بلحاظ الضرر في الوضوء والضرر في الغسل والضرر في غيرهما ، ويبعد جدا في نظر العرف اختلاف الافراد المذكورة في الحكم فيكون التصرف في الاطلاق الاول في نظر العرف اولى لضعف الاول وقوة الثاني ، والفرق بين الوجهين أن الاول مبني على ملاحظة أدلة الاحكام الاولية دفعة واحدة والثاني مبني على ملاحظة كل واحد منها في نفسه في قبال دليل العنوان الثانوي ﴿ قوله: مطلقا ﴾ يعني بالنسبة الى جميع العوارض ﴿ قوله : بدلالة لايجوز ﴾ يعني بحيث تكون دلالته على الفعلية بالنصوصية بنحو تأبى التصرف فيه بالحمل على الاقتضاء ، وحينئذ يقدم دليله على دليل الضرر ونحوه من العناوين الثانوية فيخصص به ﴿ قوله : بسببه ﴾ يعني بسبب دليل حكم العارض ﴿ قوله : هذا ولو لم نقل ﴾ يعني أن تقديم دليل الضرر بالوجه الذي ذكرنا يتم ولو لم نقل بحكومته على أدلة أحكام العناوين الاولية لان الجمع المذكور في قبال الجمع بين الحاكم والمحكوم بالحكومة ﴿ قوله : لعدم ثبوت ﴾ تعليل للنفي ﴿ قوله : كما قيل ﴾ هذا تعريض بشيخنا الاعظم (ره) حيث ذكر أن الوجه في تقديم القاعدة على الأدلة المتكفلة لاثبات احكام العناوين الاولية هو حكومتها عليها والحاكم يقدم على الدليل المحكوم كما سيأتي، والمصنف (ره) منع من هذه الحكومة هنا اشارة وفي الحاشية تصريحا. والوجه في المنع: ان الحكومة عبارة عن كون الدليل (الحاكم) ناظرا الى الدليل المحكوم سواء أكان لاغيا لولاه كما يراه شيخنا الاعظم (قدس سره) ام لا كما يراه

(ثم) انقدح بذلك حال توارد دليلي العارضين

المصنف (ره) على الخلاف الآتي بينهما انشاء الله تعالى ، ودليل القاعدة المذكورة ليس له هذا النظر بل هو دليل في عرض الادلة الاولية ، فشيخنا الاعظم (قدس سره) يفسر القاعدة بأن الأحكام المجعولة في الاسلام لم تجعل على نحو تؤدي الى الضرر بل إنما جعلت في غير حال الضرر فتكون شارحة لحال الاحكام المجعولة في الاسلام ، والمصنف (ره) يمنع من كون معناها ذلك بل ليس معناها الا أمراً واقعيا وهو نفي الضرر من دون نظر الى أدلة الاحكام أصلا (هذا) ولكن لا يخفى انه لو بني على كون مفاد القاعدة نفي الحكم بلسان نفي الموضوع كما يراه المصنف (ره) وجب الالتزام بكون القاعدة حاكمة على أدلة الاحكام مضيقة لموضوعها بتنزيلها السلبي ، كما ان ادلة التنزيل الاثباتي مثل قوله (ع) : الطواف بالبيت صلاة ، وقوله (ع) : الفقاع خمر استصغره الناس ، حاكمة على ادلة الصلاة والخمر موسعة لموضوعها ، وبالجملة : دليل نفي الحكم بلسان نفي الموضوع كدليل اثبات الحكم بلسان اثبات الموضوع حاكم على دليل ثبوت الحكم للموضوع باجلى مظاهر الحكومة بحيث لولاه لكان لاغيا ، ولو بني على كون مفادها نفي السبب بلسان نفي المسبب كما يراه شيخنا الاعظم (قدس سره) ففي كونها حاكمة خفاء واشكال ﴿ قوله : انقدح بذلك حال توارد ﴾ هذا تعرض لحكم تعارض القاعدة مع أدلة الاحكام الثابتة للعناوين الثانوية غير عنوان الضرر ، يعني حيث كان الجمع العرفي بين أدلة الاحكام الثانوية وأدلة الاحكام الاولية حمل الثانية على الاقتضاء والاولى على المنع الفعلي كان اللازم في مورد تنا في الدليلين المتكفلين للحكمين الثانويين البناء على التعارض أو التزاحم لعدم امكان الجمع العرفي بينهما حيث كانا من قبيل واحد فهما مع احراز المقتضي لكل منهما في مورد التنافي يكونان متزاحمين ومع عدمه يكونان متعارضين ، فعلى الاول ينظر في المقتضيين فان كان احدهما اقوى يؤخذ به ويحكم بثبوت مقتضاه ومع التساوي يتخير المكلف في العمل على أحدهما ، وعلى الثاني يرجع الى قواعد التعارض من الترجيح أو التخيير

كدليل نفي العسر ودليل نفي الضرر مثلا فيعامل معهما معاملة المتعارضين لو لم يكن من باب تزاحم المقتضيين وإلا فيقدم ما كان مقتضيه أقوى وان كان دليل الآخر أرجح وأولى ولا يبعد ان الغالب في توارد العارضين أن يكون من ذاك الباب بثبوت المقتضي فيهما مع توارد هما لا من باب التعارض لعدم ثبوته إلا في احدهما كما لا يخفى هذا حال تعارض الضرر مع عنوان أولي أو ثانوي آخر ، وأما لو تعارض مع ضرر آخر فمحل القول فيه أن الدوران ان كان بين ضرري شخص واحد أو اثنين

او الاصل ﴿ قوله : كدليل نفي العسر ودليل ﴾ يمكن ان يخدش بأن أدلة نفي العسر كادلة نفي الضرر امتنانية لا تجرى في مورد يلزم من اجرائها خلاف الامتنان لأن ورودها مورد الامتنان موجب لقصورها عن شمول المورد المذكور ونفي الضرر اذا كان يلزم منه الحرج خلاف الامتنان كما أن نفي الحرج اذا كان يلزم منه الضرر خلاف الامتنان فدليل نفي كل منهما يقصر عن شمول مورد الدوران ولو لم يكن دليل نفي الآخر فلا مجال حينئذ لاعمال قواعد التزاحم والتعارض بين دليليهما بل اللازم اجراء حكم تعارض الضررين الذي سيأتي بيانه فى كلامه ﴿ قوله : معاملة المتعارضين ﴾ من الاخذ بالراجح لو كان والا فالتخيير او الرجوع الى الاصل من اول الامر على الخلاف الآتي في العامين من وجه ﴿ قوله : فيقدم ما كان ﴾ لانه اولى بالتأثير من الاضعف ﴿ قوله : ارجح واولى ﴾ يعني في مقام الدليلية ، والوجه فى ذلك اختصاص ادلة احكام ادلة المتعارضين بهما فلا تشمل المتزاحمين ﴿ قوله : لعدم ثبوته ﴾ تعليل لكونه من باب التعارض ﴿ قوله : هذا حال تعارض الضرر ﴾ مما اشرنا اليه تعرف أن تعارض الضرر مع عنوان ثانوي آخر يختلف حكمه باختلاف كون الثاني امتنانيا ، فعلى الاول يجري فيه حكم تعارض الضررين ، وعلى الثاني يسقط دليل نفي الضرر اذا لزم من اجرائه خلاف الامتنان ويكون العمل على الآخر لا غير ، والا فكون العمل على دليل نفي الضرر او عليه تابع لكونهما من المتعارضين او المتزاحمين واعمال قواعد التعارض او التزاحم

فلا مسرح الا لاختيار أقلهما لو كان والا فهو مختار وأما لو كان بين ضرر نفسه وضرر غيره فالاظهر عدم لزوم تحمله الضرر ولو كان ضرر الآخر اكثر فان نفيه يكون للمنة على الامة ولامنة على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر وان كان أكثر ﴿ نعم ﴾ لو كان الضرر متوجهاً اليه

﴿ قوله : فلا مسرح الا لاختيار ﴾ هذا في صورة تعارض ضرري شخص واحد ظاهر لأن في نفي الاكثر من الضررين كمال الامتنان فتجري القاعدة لنفيه بعد فرض كون الوقوع في المقدار الاقل مما لابد منه أما في تعارض ضرري شخصين فسيكل لما سيأتي في صورة تعارض ضرري نفسه وغيره ﴿ قوله : بين ضرر نفسه وضرر ﴾ كما لو كان تصرف المالك في ملكه موجباً لتضرر جاره وترك تصرفه فيه موجبا لضرر نفسه ﴿ قوله : فالاظهر عدم لزوم ﴾ كما هو المشهور بل عن الشيخ في المبسوط والعلامة (ره) في التذكرة نفي الخلاف فيه قال في محكي الاول : ان حفر رجل بئراً في داره وأراد جاره ان يحفر بالوعة او بئر كنيف بقرب هذه البئر لم يمنع منه وان ادى ذلك الى تغير ماء البئر او كان صاحب البئر يستقذر ماء بئره لقربه من الكنيف والبالوعة لان له ان يتصرف في ملكه بلا خلاف ، وقال في محكي الثاني في باب حريم الحقوق : وان أراد الانسان ان يحفر في ملكه او داره بئراً وأراد جاره ان يحفر لنفسه بئراً بقرب تلك البئر لم يمنع من ذلك بلا خلاف وان نقص بذلك ماء البئر الاولى لان الناس مسلطون على اموالهم ، وفي ظهور الاول في نفي الخلاف فيما نحن فيه اشكال ظاهر وان جزم به بعض ، نعم عن غير واحد من القدماء دعوى الاجماع عليه ، والوجه فيه ما اشار اليه المصنف (ره) من الرجوع الى قاعدة السلطنة بعد سقوط قاعدة نفي الضرر في كل منها لقصورها بلزوم خلاف الامتنان من اجرائها (فان) قلت : القاعدة المذكورة وان كانت امتنانية إلا أن المقصود من ذلك كون الموجب لتشريعها الامتنان في حق المتضرر ، ولا ريب أن نفي كل من الضررين امتنان في حق المتضررين فلا وجه لرفع اليد عنها غاية الامر انه

ليس له دفعه عن نفسه بايراده على الآخر اللهم الا ان يقال : إن نفي الضرر وان كان للمنة إلا أنه بلحاظ نوع الامة واختيار الاقل بلحاظ النوع منه . فتأمل

لا يمكن اعمالها في نفيها معا فليرجع الى قاعدة التزاحم الموجبة لاعمالها في حق الاكثر ضرراً فانه أولى كما هو ظاهر (قلت) : ظهور دليل نفي الضرر في كونه امتنانا محضا مما لا ينبغي ان يكون مجالا للاشكال وهو كاف في قصوره عن شمول صورة ما لو لزم من اجرائه خلاف الامتنان ، وليس المقصود انه امتنان على كل احد حتى يدفع بظهوره في كونه امتنانا على خصوص المتضرر كما لعله ظاهر بالتأمل هذا مضافا الى ان مفاد القاعدة مجرد النفي والنفي لا يقبل التأكد إذلا تأكد في الاعدام ﴿ قوله : ليس له دفعه عن نفسه ﴾ لان دفعه عن نفسه الى غيره مناف لاعمال قاعدة نفي الضرر في حق الغير الذي يقصد دفع الضرر اليه (فان) قلت : يلزم من تطبيق القاعدة لنفي الضرر عن الغير خلاف الامتنان في حقه (قلت) : ممنوع فان توجه الضرر اليه لم يجيء من اجراء القاعدة وانما جاء من قبل اسبابه التكوينية التي اقتضت توجهه اليه وليس ضرره مستنداً الى حكم الشارع ليرفع برفعه وانما الذي يجيء من قبل الحكم خصوص توجيه الضرر الى غيره الذي عرفت انه مرفوع برفعه ﴿ قوله : اللهم الا ان يقال ﴾ هذا استدراك على قوله : ولا منة على تحمل الضرر ... الخ يعني أن ذلك يتم لو لوحظ كل واحد من الامة في قبال غيره اما لو لوحظ مجموع الامة امرا واحدا كان الحال كما لو تعارض ضررا شخص واحد في تحقق الامتنان برفع اكثر الضررين ﴿ قوله : فتأمل ﴾ لعله اشارة الى منع ما ذكر وان الظاهر كون الامتنان بلحاظ كل واحد واحد من الامة في نفسه ، ثم انه حيث بني على جواز التصرف المؤدي الى ضرر الغير اذا كان يلزم من تركه الضرر على المالك لقاعدة السلطنة فالمعروف عدم الضمان بل قيل : لا ينبغي الاشكال فيه ، وكأن الوجه عدم الدليل عليه بعد البناء على جواز التصرف ولكنه لا يخلو عن اشكال إذ الجواز اعم من عدم الضمان فلا موجب لرفع اليد عن عموم ما يقتضي الضمان

فصل

فى الاستصحاب وفي حجيته إثباتا ونفياً أقوال للاصحاب

ولا يخفى أن عباراتهم فى تعريفه وان كانت شتى

من قاعدة الاتلاف ، كما انه يشكل التصرف المؤدي الى ضرر الغير اذا لم يكن في تركه الضرر وان كان فيه منفعة عائدة الى المالك لعموم نفي الضرر (ودعوى) ان ترك التصرف حرج (ممنوعة) فى الفرض المذكور وان صدرت عن جماعة من الاعاظم ؛ كدعوى كون ترك منع المالك عن التصرف المذكور ضررا عليه اذ هي مع كونها خلفا ممنوعة،ومنه يظهر المنع فيما لو كان التصرف لغير منفعة عائدة له بل كان لغوا محضاً ولعله ظاهر. (الى هنا)انتهى الكلام فيما قصد توضيحه من مباحث البراءة والاشتغال والحمد لله سبحانه على كل حال ، وكان ذلك في النجف الأشرف ليلة الاثنين السادس من ربيع الثاني من السنة السادسة والار بعين بعد الالف والثلثمائة هجرية على يدالاحقر (محسن) خلف العلامة المرحوم السيد (مهدي) الطباطبائي الحكيم قدس الله روحه ونور ضريحه واسكنه أعلى عليين.

الكلام فى الاستصحاب

﴿ قوله : وان كانت شتى ﴾ مثل: (أنه) إبقاء ماكان (وأنه) إثبات الحكم فى الزمان الثاني تعويلا على ثبوته في الزمان الاول [وأنه] اثبات حكم في زمان لوجوده فى زمان سابق عليه (وأنه) التمسك بثبوت ماثبت في وقت أو حال على بقائه بعد ذلك الوقت او غير تلك الحال (وأنه) كون حكم او وصف يقيني الحصول فى الآن السابق مشكوك البقاء فى الآن اللاحق «وانه» الحكم على حكم مثبت في وقت او حال ببقائه بعده من حيث ثبوته فى الاول مع عدم العلم بالبقاء ولو تقديراً و « أنه » ابقاء ماكان في الزمن الثاني تعويلا على ثبوته فى الزمن الاول

إلا أنها تشير الى مفهوم واحد ومعنى فاردوهو الحكم ببقاء حكم او موضوع ذي حكم شك فى بقائه (إما) من جهة بناء العقلاء على ذلك في أحكامهم العرفية مطلقا أو في الجملة تعبداً (أو للظن) به الناشىء عن ملاحظة ثبوته سابقاً (وإما) من جهة دلالة النص او دعوى الاجماع عليه كذلك حسبما يأتي الاشارة الى ذلك مفصلا ولا يخفى أن هذا المعنى هو القابل لان يقع فيه النزاع والخلاف فى نفيه واثباته مطلقاً أو فى الجملة وفي وجه ثبوته على أقوال ضرورة أنه لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء او الظن به الناشىء من العلم بثبوته لما تقابل فيه الاقوال ولما كان النفي والاثبات واردين على مورد واحد بل موردين وتعريفه بما

ولو تقديراً مع عدم العلم بالبقاء ولو تقديراً . . . الى غير ذلك ﴿ قوله : الا انها تشير الى ﴾ كون التعاريف المذكورة تشير الى مفهوم واحد وهو ما ذكره المصنف « ره » مما لاينبغي الاشكال فيه، نعم بناء على كونه من الامارات لامن الاصول يشكل جعله عبارة عن الحكم المذكور فانه مؤدى الاستصحاب على هذا المبنى لانفسه بل هو اما نفس ظن البقاء او نفس الوجود السابق، الا ان يجعل الاستصحاب عبارة عن نفس الحكم الظاهري بالبقاء الذي هو مؤدى الظن به او الوجود السابق كما يقتضيه التعريف الثاني ونحوه لانفس الامارة الدالة على الحكم ولا مشاحة فى الاصطلاح لو ثبت ﴿ قوله : مطلقا أو فى الجملة ﴾ اشارة الى بعض التفصيلات الآتية ﴿ قوله : تعبدا ﴾ يعني فيكون اصلا ﴿ قوله : أو للظن ﴾ معطوف على قوله : تعبداً ، وعليه فيكون مدلول الامارة ﴿ قوله : عليه كذلك ﴾ يعني مطلقا او فى الجملة ﴿ قوله : وفى وجه ثبوته ﴾ يعني دليل ثبوته وانه النص او الاجماع او بناء العقلاء ﴿ قوله : لما تقابل فيه الاقوال ﴾ يعني الاقوال في ثبوت الاستصحاب ونفيه فالقائل بثبوت الاستصحاب قد لايثبت البناء المذكور بل يقول بثبوته من الاخبار، والقائل بنفيه قد لاينفي البناء المذكور لكنه لايرى البناء حجة فتأمل ، وكذا لو كان هو الظن اذ القائل بثبوت الاستصحاب قد

ينطبق على بعضها وإن كان ربما يوهم أن لا يكون هو الحكم بالبقاء بل ذاك الوجه ألا أنه حيث لم يكن يحد ولا برسم بل من قبيل شرح الاسم كما هو الحال في التعريفات غالبًا لم يكن له دلالة على أنه نفس الوجه بل الاشارة اليه من هذا الوجه ولذا لا وقع للاشكال على ما ذكر في تعريفه بعدم الطرد أو العكس فانه لم يكن به إذا لم يكن بالحد أو الرسم بأس فانقدح أن ذكر تعريفات القوم له وما ذكر فيها من الاشكال بلاحاصل وتطويل بلا طائل «ثم» لا يخفى ان البحث في حجيته مسألة أصولية حيث يبحث فيها لتمهيد قاعدة تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعية وليس مفادها حكم العمل بلاواسطة

لايعترف بثبوت الظن المذكور والقائل بنفيه قد لايلتزم بنفي الظن بل يمنع الدليل على حجيته ، ومنه يظهر المراد من قوله : ولما كان النفي . . . الخ فانه مفسر لما قبله ﴿ قوله : ينطبق على بعضها ﴾ كما قد يعطيه التعريف الرابع ومثله اشكالا التعريف الخامس المذكور في القوانين ﴿ قوله : بل ذاك الوجه ﴾ يعني المذكور في التعريف وكذا قوله فيما يأتي : انه نفس الوجه ﴿ قوله بأس ﴾ فاعل (يكن) في قوله : فانه لم يكن ، وقد عرفت التأمل فيما ذكره (قده) مرارا وانه لو كان المقصود مجرد الاشارة لم يكن وجه للعدول عن تعريف المشهور ولا سيما و كون العدول بعد النقض والابرام في الطرد والعكس في تعريفات القوم فتأمل ﴿ قوله : يبحث فيها لتمهيد ﴾ هذا يختص بالاستصحاب الجاري لاثبات الحكم الاصولي او الحكم الفرعي الكلي دون الجاري في الموضوعات الجزئية مثل حياة المفقود وطهارة الاناء والاحكام الجزئية مثل حلية هذا المايع وحرمته ، فان ذلك لا يقع في طريق استنباط الاحكام الفرعية بل هو من الاحكام الفرعية نظير قاعدة التجاوز والفراغ والبناء على الاكثر والحرية واليد والصحة ونحوها من الاصول الحكمية والموضوعية فانها من المسائل الفرعية جزما . نعم لو كان يكفي في كون المسألة اصولية وقوعها في الجملة في طريق استنباط الاحكام وان كانت في بعض مواردها ليست كذلك كانت مسألة الاستصحاب كلية من المسائل الأصولية لوقوعها في طريق الاستنباط في الجملة ﴿ قوله : حكم العمل بلاواسطة ﴾

وان كان ينتهي اليه كيف وربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلا حكما أصولياً كالحجية مثلا ؟ . هذا لو كان الاستصحاب عبارة عما ذكرنا وأما لو كان عبارة عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته أو الظن به الناشيء من ملاحظة ثبوته فلا اشكال في كونه مسئلة أصولية ، و كيف كان فقد ظهر مما ذكرنا في تعريفه اعتبار أمرين في مورده ، القطع بثبوت شيء ، والشك في بقائه ولا يكاد يكون الشك في البقاء الا مع اتحاد القضية المشكوكة

اشتهر تعريف الحكم الفرعي بانه ما يتعلق بالعمل بلا واسطة وادعى بعض المحققين ان تقييد لتعلق بالعمل لاخراج الاحكام الأصولية فانها تتعلق بالادلة وتقييده بعدم الواسطة لاخراج الاحكام الاعتقادية فانها تتعلق بالعمل بواسطة اعتبار موضوعها في صحة العمل ، وعليه فجميع القواعد الظاهرية ومنها الاستصحاب من الاحكام الفرعية لانها تتعلق بالعمل بلا واسطة ولو اريد من الواسطة الواسطة في العروض كانت جميع القواعد من الاحكام الاصولية لتعلقها بالعمل بواسطة عنوان الشك ، و كأن دعوى المصنف « ره » ان ليس مفاد الاستصحاب حكم العمل بلا واسطة بلحاظ بعض موارد الاستصحاب مثل استصحاب الحجية فلاحظ ﴿ قوله : عما ذكرنا ﴾ يعني نفس الحكم ببقاء ما ثبت ﴿ قوله : فلا اشكال في كونه ﴾ لان البحث فيه يكون من قبيل البحث عن حجية الخبر وغيره من الادلة والاشكال فيه هو الاشكال فيها والجواب هو الجواب . وكأن مقصود المصنف « ره » من نفي الاشكال نفي الاشكال الوارد على تقدير كونه حكما من انه كيف يكون البحث عنه بحثا عن مسألة اصولية مع انه بحث عن الحكم الشرعي المتعلق بفعل المكلف بتخيل انه نظير بعض القواعد الشرعية المتكفلة لجعل الحكم لفعل المكلف التي لا ريب في كونها مسائل فرعية ﴿ قوله : اعتبار امرين في مورده ﴾ اما ظهور اعتبار الثاني فلذكره صريحا في التعريف واما اعتبار الاول فلدلالة الشك في البقاء على كون الحدوث مفروغا عن ثبوته ﴿ قوله : اتحاد القضية المشكوكة ﴾ المراد من القضية اعم مما كان مفاد كان التامة كما إذا كان المستصحب وجود زيد

والمتيقنة بحسب الموضوع والمحمول ،وهذا مما لا غبار عليه في الموضوعات الخارجية في الجملة ،وأما الأحكام الشرعية سواء كان مدركها العقل أم النقل فيشكل حصوله فيها لانه لا يكاد يشك في بقاء الحكم إلا من جهة الشك فى بقاء موضوعه

او ليس التامة كما إذا كان المستصحب عدم زيد أو كان الناقصة كما إذا كان المستصحب كون الماء كرا ، اوليس الناقصة كما اذا كان المستصحب ليس الماء كراً، ثم المراد من اتحاد الموضوع والمحمول اتحادهما بحسب الوجود لا بحسب الذات والماهية إذ الاتحاد فى الماهية مع تعدد الوجود لا يكفي في صدق البقاء عرفاً ولذا لا يكون وجود عمرو مقارنا لعدم زيد بقاء لوجود الانسان مع اتحادهما ذاتا ومن هنا لم يجر الاستصحاب فى القسم الثالث من اقسام الشك فى وجود الكلي﴿ قوله : لاغبار عليه في الموضوعات ﴾ كأن الوجه فى عدم تأتي الاشكال الآتي فيها أنه مع الشك فى تبدل قيود الموضوع يمكن أن يستصحب بقيوده فيكون الاستصحاب مثبتا لقيده كما يكون مثبتا لذاته ، ومع العلم بتبدلها على تقدير بقاء ذاته ان اختلاف الحالات وتبادلها عليها لا يوجب اختلافا فيها فلا يختل الشك فى بقاء الذات فيها بخلاف الاحكام الكلية فان موضوعاتها نفس المفاهيم الكلية ومن الواضح أن اختلاف القيود موجب لا ختلاف المفهوم المأخوذ موضوعا للحكم فلا يصدق على الشك فى الحكم أنه شك فى بقاء الحكم لأن صدقه يتوقف على وحدة الموضوع لذلك الحكم ومع اختلافه يكون الشك فى حدوث حكم لموضوع آخر لا فى بقاء ذلك الحكم لموضوعه ﴿ قوله : حصوله فيها ﴾ يعنى حصول الاتحاد فى الاحكام ﴿ قوله : الامن جهة الشك فى بقاء موضوعه ﴾ هذا مبني على ارجاع جميع القيود التي تؤخذ في القضية الى الموضوع ولأجل ذلك بنى شيخنا الأعظم (قده) على ارجاع الواجبات المشروطة الى الواجبات المعلقة ، لكن عرفت أنه لا دليل عليه ظاهر من عقل او عرف ، بل عرفت فى مبحث المقدمة امتناع كون شرائط الوجوب -اعني شرائط الاحتياج- شروطا للواجب فوجود الاستطاعة له دخل فى عروض الوجوب على الحج نفسه لا الحج عن استطاعة ، و كذا المجاورة للنار دخيلة فى عروض الحرارة على نفس الجسم لا الجسم

بسبب تغير بعض ما هو عليه مما احتمل دخله فيه حدوثا او بقاء والا لا يتخلف الحكم عن موضوعه إلا بنحو البداء بالمعنى المستحيل في حقه تعالى ولذا كان النسخ بحسب الحقيقة دفعا لا رفعا، ويندفع هذا الاشكال بان الاتحاد في القضيتين بحسبهما

المقيد بالمجاورة ، فالحمار هو نفس الجسم واتصال الحطب بالنار دخيل في عروض الاحتراق عليه فموضوع الاحتراق نفس الحطب. نعم لا اطلاق الموضوع يشمل حال عدم القيد وان كان غير مقيد به ، ومنه يظهر أن تسجيل الاشكال لا يتوقف على اخذ القيود المذكورة في الموضوع ، بل يكفي فيه عدم الاطلاق فيه الشامل لحال عدمها فانه كاف في اختلاف المفهوم الموجب لتعدد الموضوع المانع من صدق الشك في البقاء على الشك في الحكم للموضوع في حال عدم القيد ﴿ قوله : والا لا يتخلف ﴾ يعني والا يكون الشك في الموضوع بل كان محرزا امتنع الشك في الحكم لان الموضوع علة تامة للحكم ويستحيل الشك في المعلول مع العلم بالعلة ﴿ قوله : الا بنحو البداء ﴾ بان يبدو للحاكم الخطأ في حكمه فيعدل عنه من دون اختلاف في موضوعه اصلا ، ولذا كان مستحيلا في حقه تعالى لأنه يستدعي الجهل بحال الموضوع وهو عليه ممتنع ﴿ قوله : ويندفع هذا الاشكال ﴾ سيأتي انشاء الله أن المدار في اتحاد القضيتين وتعددهما هو العرف لا العقل ولا الدليل ، وعليه يبتني جواز استصحاب الحكم مع العلم بارتفاع بعض القيود المأخوذة في لسان الدليل في موضوع الحكم ، كما لو دل الدليل على نجاسة الماء المتغير فزال تغيره بنفسه فشك في بقاء نجاسته فانه يجوز استصحاب النجاسة لذات الماء بعد زوال التغير لعدم كونه مقوما للموضوع عرفا ولا يكون زواله موجبا للتعدد ، وحينئذ فاذا جاز الاستصحاب في ذلك جاز مع اختلال بعض القيود التي ترجع لنا الى الموضوع بطريق اولى اذا كانت من قبيل التغير ليست مقومة للموضوع في نظر العرف (وبالجملة) مبنى هذه الشبهة كون المرجع في بقاء الموضوع هو العقل ، وسيأتي ان التحقيق خلافه ﴿ قوله : بحسبهما ﴾ يعني الموضوع والمحمول

وان كان مما لا محيص عنه في جريانه إلا أنه لما كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافيا في تحققه وفي صدق الحكم ببقاء ما شك في بقائه وكان بعض ما عليه الموضوع من الخصوصيات التي يقطع معها بثبوت الحكم له مما يعد بالنظر العرفي من حالاته وان كان واقعاً من قيوده ومقوماته كان جريان الاستصحاب فى الاحكام الشرعية الثابتة لموضوعاتها عند الشك فيها لاجل طروء انتفاء بعض ما احتمل دخله فيها مما عد من حالاتها لامن مقوماتها بمكان من الامكان ، ضرورة صحة إمكان دعوى بناء العقلاء على البقاء تعبداً أو لكونه مظنوناً ولو نوعاً أو دعوى دلالة النص أو قيام الاجماع عليه قطعاً بلا تفاوت فى ذلك بين كون دليل الحكم نقلا اوعقلا، أما الاول فواضح وأما الثاني فلان الحكم الشرعي

﴿ قوله : فى تحققه ﴾ يعنى الاتحاد فى القضيتين ﴿ قوله : من حالاته ﴾ يعنى بحيث لا يكون ارتفاعها موجباً لارتفاع الموضوع كما هو شأن الحال ﴿ قوله : من قيوده ومقوماته ﴾ يعنى بحيث يكون ارتفاعها موجبا لارتفاع الموضوع كما هو شأن المقوم ﴿ قوله : ضرورة صحة امكان ﴾ تعليل لكفاية الاتحاد في نظر العرف ، وحاصله : صدق كون الشك فى البقاء بلا فرق بين كون الدليل على الحجية بناء العقلاء او النص او الاجماع . هذا ولكن فى صحة ذلك تأمل اذلو كان الدليل بناء العقلاء او الاجماع فحيث ان القدر المتيقن غير ذلك يجب الاقتصار عليه إذ ليس لها اطلاق يؤخذ به كما هو غير خفي ، ولعله يأتي فيما ياتي انشاء الله ﴿ قوله : واما الثاني فلان الحكم الشرعي ﴾ هذا شروع في جواز استصحاب الحكم الشرعي المستكشف بتوسط حكم العقل . ووجه الاشكال فيه ماعرفت من الاشكال فى جواز استصحاب مطلق الاحكام الشرعية الكلية . ومنه يتضح أن الوجه فى الجواز هو الوجه فى جوازه بعينه (وتوضيح) ما ذكره المصنف (ره) انه لا اشكال في أن كل قيد من القيود المأخوذة في موضوع الحكم العقلي مما ينتفي بانتفائه الحكم العقلي لكن لا يلزم من انتفائه انتفاء ملاكه ومناطه إذ يجوز أن يكون الشيء مما له دخل فى

المستكشف به عند طروء انتفاء ما احتمل دخله فى موضوعه مما لا يرى مقوما له كان مشكوك البقاء عرفا لاحتمال عدم دخله فيه واقعاً وإن كان لا حكم للعقل بدونه قطعاً (ان قلت) : كيف هذا مع الملازمة بين الحكمين « قلت » : ذلك لان الملازمة إنما تكون فى مقام الاثبات والاستكشاف لا في مقام الثبوت فعدم استقلال العقل الا في حال غير ملازم لعدم حكم الشرع إلا في تلك الحال وذلك لاحتمال أن يكون ماهو ملاك حكم الشرع من المصلحة او المفسدة التي هي ملاك حكم العقل كان على حاله في كلتا الحالتين

حصول القطع بوجود الملاك ولا يكون له دخل فى وجود الملاك واقعا بحيث لا يحرز العقل وجود ملاك حكمه الا في ظرف القيد وان لم يكن لوجود القيد دخل واقعا فى نفس وجود الملاك ، ولازم ذلك ان لو انتفى مثل القيد المذكور ينتفي حكم العقل جزما ويكون ملاكه محتمل البقاء واحتمال بقاء الملاك ملزوم لاحتمال بقاء الحكم الشرعي لانه تابع له فاذا فرض ان انتفاء القيد لا يوجب تعدد الموضوع في نظر العرف يصدق على الشك فى الحكم أنه شك في بقائه فيشمله دليل الاستصحاب مضافا إلى أنه لو سلم أن ارتفاع القيد موجب لارتفاع الملاك واقعا . لكن لا مانع من احتمال وجود ملاك آخر للحكم الشرعي لم يطلع عليه العقل فيحتمل لاجله بقاء الحكم غاية الأمر أن الحكم الشرعي بحدوثه يستند الى الجامع بين الملاكين وببقائه يستند الى الملاك الآخر الذي لم يرتفع بارتفاع القيد واختلاف علة الحدوث والبقاء لا يوجب تعدداً في وجود المعلول فضلا عما إذا كان بهذا المقدار من الاختلاف اذ الاستناد ليس الا الى الجامع غاية الامر ان الجامع كان موجودا اولا فى ضمن فردين ثم صار موجودا فى ضمن احدهما ﴿ قوله : قطعا ﴾ هو قيد للنفي ﴿ قوله : فى مقام الاثبات ﴾ يعنى بحيث لو حكم العقل علم بحكم الشرع ﴿ قوله : لا في مقام الثبوت ﴾ يعنى لا يصدق قولنا لو لم يكن حكم للعقل لم يكن حكم للشرع لعدم الدليل عليه بل الدليل على خلافه ضرورة صدق قولنا : قد يكون حكم الشرع ولا حكم للعقل . كما اذا كان ملاك الحكم العقلي موجوداً ولم يطلع عليه العقل فانه لا حكم للعقل لعدم احراز

وان لم يدر كه الا في احداهما لاحتمال عدم دخل تلك الحالة فيه او احتمال ان يكون معه ملاك آخر بلا دخل لها فيه أصلا وان كان لها دخل فيما اطلع عليه من الملاك (وبالجملة) حكم الشرع إنما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعاً لا ما هو مناط حكمه فعلا وموضوع حكمه كذلك مما لا يكاد يتطرق اليه الاهمال والاجمال مع تطرقه الى ما هو موضوع حكمه شأنا وهو ما قام به ملاك حكمه واقعاً فرب خصوصية لها دخل في استقلاله مع احتمال عدم دخله فبدونها لا استقلال له بشيء قطعاً مع احتمال بقاء ملاكه واقعاً ومعه يحتمل بقاء حكم الشرع جداً لدورانه معه وجوداً وعدماً فافهم وتأمل جيداً ﴿ ثم ﴾ إنه لا يخفى اختلاف آراء الأصحاب في حجية الاستصحاب مطلقا وعدم حجيته كذلك والتفصيل بين الموضوعات والأحكام أو بين ما كان الشك في الرافع وما كان في المقتضي الى غير ذلك من التفاصيل الكثيرة على أقوال شتى لا يهمنا نقلها ونقل ما ذكر من الاستدلال عليها وأنما المهم الاستدلال على ما هو المختار منها وهو الحجية مطلقا على نحو يظهر بطلان سائرها فقد استدل عليه بوجوه « الوجه الاول » استقرار بناء العقلاء من الانسان بل ذوي الشعور من كافة أنواع الحيوان على العمل على طبق الحالة السابقة وحيث لم يردع عنه الشارع كان ماضيا

ملاكه ويثبت حكم الشرع لاحراز ملاكه عنده ﴿ قوله : وان لم يدر كه الا ﴾ فيكون وجود القيد دخيلا في العلم بالمناط لا في نفس وجوده ﴿ قوله : او احتمال ان يكون ﴾ يعنى يحتمل ايضا ان يكون في المقيد ملاكان احدهما يرتفع بارتفاع القيد لدخله فى وجوده والآخر يبقى ولو مع ارتفاع القيد لعدم دخله فيه ﴿ قوله : حكمه كذلك ﴾ يعني فعلا ﴿ قوله : في استقلاله ﴾ يعنى دخيلة في حكمه فعلا لدخلها فى احراز مناطه مع احتمال عدم دخلها فى مناطه وملاكه ﴿ قوله : ومعه يحتمل ﴾ يعنى مع احتمال بقاء ملاكه واقعا ﴿ قوله : على طبق الحالة السابقة ﴾ يعني من حيث كونه عملا على طبق الحالة السابقة فيكون عندهم اصلا تعبديا لا من جهة

«وفيه» أولا منع استقرار بنائهم على ذلك تعبداً بل إما رجاء واحتياطاً، او اطمينانا بالبقاء، او ظنا ولو نوعاً، أو غفلة كما هو الحال فى سائر الحيوانات دائما وفى الانسان أحيانا (وثانيا) سلمنا ذلك لكنه لم يعلم ان الشارع به راض وهو عنده ماض ويكفي فى الردع عن مثله مادل من الكتاب والسنة على النهي عن اتباع غير العلم وما دل على البراءة أو الاحتياط فى الشبهات فلا وجه لاتباع هذا البناء فيما لابد فى اتباعه من الدلالة على إمضائه فتأمل جيداً «الوجه الثاني» أن الثبوت فى السابق موجب للظن به في اللاحق (وفيه) منع اقتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء فعلا ولا نوعاً فانه لاوجه له اصلا إلا كون الغالب فيما ثبت أن يدوم مع امكان ان لايدوم وهو غير معلوم ولو سلم فلا دليل على اعتباره بالخصوص مع نهوض الحجة على عدم اعتباره بالعموم « الوجه الثالث » دعوى الاجماع عليه كما عن المبادى، حيث قال : الاستصحاب حجة لاجماع الفقهاء على انه

الظن ليكون امارة كما يظهر من مقابلة هذا الوجه بما بعده ﴿ قوله : منع استقرار بنائهم ﴾ الانصاف ان المنع عن بنائهم على ذلك مطلقا لايخلو من منع او تأمل ﴿ قوله : على ذلك تعبداً بل اما ﴾ يعني انهم وان عملوا على طبق الحالة السابقة لكن ليس لانه عمل على طبقها كما يريد المستدل بل قد يكون وجه العمل الاحتياط وقد يكون الاطمئنان وقد يكون الظن ولو النوعي ﴿ قوله : او غفلة كما هو الحال ﴾ هذا لاينبغى أن يعد من العمل على طبق الحالة السابقة بوجه فان عمل الحيوانات دائما وعمل الانسان احيانا ليس الا لمحض العادة الناشئة من تكرر العمل وان انتقضت مرة او اكثر مالم تتبدل بعادة اخرى على خلافها فترى الانسان الذي اعتاد سلوك طريق معين الى داره اذا انتقل منها الى اخرى يسلك طريقا آخر الى الثانية مرة او مرات فاذا غفل سلك طريقه الاول لمحض العادة السابقة وإلا فهو على خلاف العادة السابقة وكذا الحال فى عمل الحيوانات ﴿ قوله : ويكفي فى الردع ﴾ تقدم الكلام فيه فى أدلة حجية الخبر ﴿ قوله : وهو غير معلوم ﴾

متى حصل حكم ثم وقع الشك في انه طرأ مايزيله أم لا؟ وجب الحكم ببقائه على ما كان أولا، ولولا القول بان الاستصحاب حجة لكان ترجيحاً لاحد طرفي الممكن من غير مرجح (انتهى) وقد نقل عن غيره أيضا (وفيه) أن تحصيل الاجماع في مثل هذه المسألة مما له مبان مختلفة فى غاية الاشكال ولو مع الاتفاق فضلا عما اذا لم يكن وكان مع الخلاف من المعظم حيث ذهبوا الى عدم حجيته مطلقاً أو في الجملة ونقله موهون جدا لذلك ولو قيل بحجيته لولا ذلك « الوجه الرابع » وهو العمدة فى الباب الاخبار المستفيضة منها صحيحة زرارة : قال : قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال : يازرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن واذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء ، قلت : فان حرك فى جنبه شيء وهو لا يعلم قال : لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين وإلا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك أبداً ولكنه ينقضه بيقين آخر ، وهذه الرواية وإن كانت مضمرة الا أن إضمارها لا يضر باعتبارها حيث كان مضمرها

يعني بنحو الكلية والا فهو يختلف باختلاف استعداد مشكوك البقاء لو كان الشك فى المقتضي او باختلاف غلبة وجود الرافع لو كان الشك فى الرافع ﴿ قوله : تحصيل الاجماع ﴾ يعني الاجماع المحصل الكاشف عن رأي المعصوم « ع » ﴿ قوله: فى غاية الاشكال ﴾ إذ قد يكون الذاهب الى الحجية انما يذهب اليها على تقدير صحة مبناه وإلا فهو ذاهب الى عدم الحجية لو كان مبناه باطلا فكيف يكون كاشفا حينئذ عن رأي المعصوم (ع) ﴿ قوله : الخلاف من المعظم ﴾ لا تخلو هذه النسبة من تأمل وغالب التفصيلات منسوبة الى اشخاص معينين ﴿ قوله : ونقله موهون ﴾ يعني الاجماع المنقول موهون نقله في المقام لخلاف المعظم ﴿ قوله : منها صحيحة زرارة ﴾ رواها الشيخ « ره » عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة وطريق الشيخ الى الحسين صحيح وهو ومن قبله من أجلاء ثقات اصحابنا (قدس سرهم) ﴿ قوله : حيث كان مضمرها ﴾ بل اثبات الشيخ

مثل زرارة وهو ممن لايكاد يستفتي من غير الامام — عليه السلام — لاسيما مع هذا الاهتمام (وتقريب) الاستدلال بها أنه لاريب فى ظهور قوله — عليه السلام — : وإلا فانه على يقين ... الخ عرفافي النهي عن نقض اليقين بشيء بالشك فيه وانه — عليه السلام — بصدد بيان ماهوعلة الجزاء

والحسين لها في كتب الحديث واثبات حماد لها فى اصله راويا لها عن حريز شهادة قطعية على كونها رواية عن المعصوم (ع) كما هو ظاهر ، ومنه يظهر اعتبارها ولو كان الراوي لها غير زرارة ﴿ قوله : هذا الاهتمام ﴾ المستفاد من تكرير السؤال ﴿ قوله : عن نقض اليقين بشيء ﴾ يعني من دون اختصاص بمورد الرواية بل تعم كل شيء شك في بقائه ﴿ قوله : وانه « ع » بصدد بيان ﴾ لايخفى ان قوله « ع » في الرواية : « وإلا » بمعنى وان لايتقن أنه قد نام حذف فيه جملة الشرط لدلالة ماقبله عليه : واما جواب الشرط فالاحتمالات التى اشار اليها المصنف « ره » وشيخنا الاعظم « ره » فى الرسائل ثلاثة « الاول » ان يكون محذوفا قامت علته مقامه وادخلت عليها فاء الجزاء وقد عقد ابن هشام في المغني تنبيها لذلك وذكر فيه كثيرا من الامثلة ، وذكر شيخنا الاعظم « ره » في الرسائل جملة اخرى فليراجعا ، و التقدير فى المقام : وان لا يستيقن انه قد نام فليس عليه اعادة الوضوء لانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك . . . الخ ، وعليه فيكون الامام « ع » فى مقام تعليل الحكم بعدم لزوم اعادة الوضوء بأن اليقين بالوضوء المقرون بالشك فى انتقاضه يدخل تحت كبرى كلية ارتكازية وهي انه لاينقض اليقين بالشك ابداً فتدل الرواية الشريفة على ثبوت الكبرى الكلية المذكورة بلا اختصاص لها بموردها وهي عين الاستصحاب مطلقا « الثاني » ان يكون نفس قوله (ع) : فانه على يقين ، بجعل الجملة انشائية وان المقصود منها جعل احكام اليقين بالوضوء في حال الشك فيه بلسان جعل الموضوع نظير قوله « ع » : الطواف بالبيت صلاة ، وعليه فيكون قوله : ولا ينقض ... الخ بمنزلة عطف التفسير «الثالث» ان يكون قوله (ع) : ولا ينقض اليقين ... الخ ويكون قوله (ع) : فانه على

المستفاد من قوله عليه السلام: (لا)، في جواب: فان حرك في جنبه... الخ وهو اندراج اليقين والشك في مورد السؤال في القضية الكلية الارتكازية غير المختصة بباب دون باب واحتمال أن يكون الجزاء هو قوله: فانه على يقين... الخ غير سديد فانه لا يصح إلا بارادة لزوم العمل على طبق يقينه

يقين ... الخ تمهيداً للجواب ، والمعنى : ان لا يستيقن انه قد نام فبعد ما كان على يقين بالوضوء لا ينقض يقينه بالشك في النوم ، وعلى هذين لا دلالة للرواية على حجية الاستصحاب عموما حتى في غير المورد إذ الظاهر من اليقين فيها اليقين بالوضوء فالتعدي الى غيره محتاج الى قرينة أو الغاء خصوصية المورد عرفا وكلاهما محل اشكال بل منع ، والذي استظهره المصنف « ره » تبعا لشيخنا الاعظم (ره) هو الاول ﴿ قوله : المستفاد ﴾ هو صفة للجزاء ﴿ قوله : وهو اندراج ﴾ الضمير راجع الى كلمة « ما » ﴿ قوله : في مورد ﴾ قيد لليقين والشك ﴿ قوله : في القضية ﴾ متعلق بالاندراج ﴿ قوله : الارتكازية ﴾ يعني المرتكزة في ذهن العقلاء وليس المراد من كونها ارتكازية بناءهم عليها حتى يكون منافيا لما تقدم من عدم ثبوت بنائهم على العمل على طبق الحالة السابقة ، بل المقصود انه ارتكز في اذهانهم مناسبة العلة للتعليل كسائر التعليلات الارتكازية مقابل التعليلات التعبدية مثلا إذا قال: اكرم زيداً لانه عالم فهو تعليل بأمر ارتكازي واذا قال: اكرم زيداً لانه طويل فالتعليل يناسب الارتكاز لان صفة الطول لا تناسب ولا تصلح في نظر العقلاء علة لوجوب الاكرام بخلاف صفة العلم، فحيثية اليقين الذي يطرأ على موضوعه الشك مما يرتكز في ذهن العرف والعقلاء صلاحيته للحكم بعدم جواز النقض ﴿ قوله : غير المختصة بباب ﴾ يعني ان القضية الارتكازية لا تختص بباب دون باب بل تعم جميع الابواب فلا بد حينئذ من تعميم الحكم إذ لو بني على تخصيصه بباب الوضوء كان التعليل تعبديا لا ارتكازيا وهو خلاف الاصل في التعليل لأن الغرض من التعليل التنبيه على وجه الحكم بحسب ما عند المخاطب فلو كان تعبديا لم يترتب عليه الغرض المذكور ﴿ قوله : احتمال ان يكون ﴾ هذا اشارة الى الاحتمال الثاني ﴿ قوله: لا يصح الا بارادة ﴾

وهو الى الغاية بعيد ، وأبعد منه كون الجزاء قوله : لاينقض ... الخ وقد ذكر: فانه على يقين، للتمهيد، وقد انقدح بما ذكر ناضعف احتمال اختصاص قضية: لاتنقض... الخ باليقين والشك فى باب الوضوء جداً فانه ينافيه ظهور التعليل فى انه بامر ارتكازي لاتعبدي قطعاً، ويؤيده تعليل الحكم بالمضي مع الشك في غير الوضوء في غير هذه الرواية بهذه القضية أوما يرادفها فتأمل جيداً . هذا مع أنه لاموجب لاحتماله الا احتمال كون اللام في اليقين للعهد اشارة الى اليقين في « فانه على يقين من وضوئه » مع ان الظاهر أنه للجنس كما هو الاصل فيه، وسبق : (فانه على يقين ... الخ) لايكون قرينة

يعني لا يصح لو حمل الكلام على الخبر فان كونه على يقين بوضوئه معلوم لدى المخاطب استيقن بالنوم ام لم يستيقن فلا وجه لتعليقه على عدم الاستيقان بالنوم فلا بد من حمله على انشاء لزوم العمل بلسان جعل موضوعه وهو نفس اليقين ﴿ قوله : الى الغاية بعيد ﴾ فان الحمل على الانشاء خلاف الظاهر ولا سيما مع لزوم كون : ولا ينقض اليقين . . . الخ بمنزلة التأكيد له ، بل يلزم أن يكون كل ذلك تأكيداً لقوله (ع) : لا حتى يستيقن ﴿ قوله : وابعد منه كون ﴾ اشارة الى الاحتمال الثالث ، ووجه كونه ابعد (أولا) انه خلاف ظاهر لفظ الواو فى قوله (ع): ولا ينقض، إذ لو كان هو الجزاء لزم خلوه عنه « وثانيا » انه يلزم كون القضية من قبيل الشرطية المساقة لتحقيق الموضوع كما فى مثل: إن رزقت ولدا فاختنه، لامتناع فرض الجزاء فيها الا في فرض ثبوت الشرط مع لزوم كون الكلام بمنزلة التأكيد لما قبله كما في الاحتمال الثاني بخلاف مالو حمل على المعنى الاول فانه يدل على علة الحكم وثبوت الكبرى الكلية المطردة فى مورد الرواية وغيره ﴿ قوله : بما ذكرنا ﴾ يعني من حمل الكلام على التعليل ﴿ قوله : ينافيه ﴾ الضمير راجع الى الاختصاص ﴿ قوله : لا تعبدي ﴾ اذ لو بنى على الاختصاص بالوضوء كان التعليل تعبديا لما عرفت من انه لا خصوصية له في نظر العرف فلا يتضح وجه التعليل ﴿ قوله : قطعاً ﴾ قيد لقوله ينافيه ﴿ قوله : لاحتماله ﴾

عليه مع كمال الملائمة مع الجنس ايضا (فافهم) مع أنه غير ظاهر في اليقين بالوضوء لقوة احتمال ان يكون من وضوئه

اي الاختصاص ﴿ قوله : ايضا فافهم ﴾ يمكن أن يكون إشارة إلى أن كمال الملائمة لا يقتضي الحمل على الجنس لكمال الملائمة مع العهد ايضا، ولا سيما و كونه الاصل فى لام التعريف اذا سبقها المدخول كما نص عليه علماء العربية. نعم ربما قيل يمتنع حمل اللام على العهد في المقام لان المعهود فى السؤال شخص خاص من اليقين فالحمل عليه يوجب كون القضية شخصية وهو ممتنع إذ لاريب في كون المراد الحكم على كل يقين بالوضوء ملحوق بالشك به مع أن اليقين الشخصي ربما لا يكون محلا للابتلاء وقت السؤال حتى يؤمر بالعمل عليه ، لكن فيه أنه لم يظهر من الرواية ذلك ، بل الظاهر منها السؤال عن كلي اليقين بالوضوء الملحق بالشك فيه فحمل اللام على العهد يقتضي ارادة طبيعة اليقين بالوضوء ولا مانع منه ﴿ قوله : مع انه غير ظاهر ﴾ يعني ان حمل اللام على العهد انما يقتضي اختصاص الحكم باليقين بالوضوء لو كان ﴿ قوله : لقوة احتمال ﴾ لا ينبغي التأمل في كون الظاهر تعلق قوله (وضوئه) بالظرف كما تقول : صرت من هذه المسألة على علم ومن عدالة زيد على يقين ﴿ قوله : من وضوئه ﴾ قيد لليقين أما اذا كان قيداً للظرف اعني قوله : على يقين كان مطلقا ، فحمل اللام على العهد لا يقتضي الاختصاص المدعى إذ المعهود هو اليقين مطلقا واحتمال انه قيد للظرف قوي (ويمكن) ان يخدش (أولا) بأن قوة الاحتمال لا تجدي مالم تبلغ الظهور المعتد به اذ لو لاه لكان الكلام مجملا ساقطا عن الحجية (وثانيا) انه لم يظهر الفرق بين اخذه قيداً لليقين واخذه قيداً للظرف في تمامية دعوى الاختصاص إذ على الثاني يكون مفهوم اليقين غير مقيد لكن لا اطلاق له يشمل اليقين بغير الوضوء بل يكون المراد الحصة الملازمة للتعلق بالوضوء فيكون المعرف باللام كذلك (وان شئت) قلت كل خصوصية تذكر في الجملة التي يكون فيها الاسم السابق يجب ان يقيد بها المعرف ، مثلا اذا قال : اذا اشتريت فرساً بمائة يوم الجمعة فبعم الفرس ، فالمراد من الفرس الثاني هو الفرس الذي اشتراه بمائة يوم الجمعة ،

متعلقا بالظرف لا بيقين وكان المعنى فانه كان من طرف وضوئه على يقين وعليه لا يكون الأصغر الا اليقين لا اليقين بالوضوء كما لا يخفى على المتأمل « وبالجملة » لا يكاد يشك في ظهور القضية في عموم اليقين والشك خصوصا بعد ملاحظة تطبيقها في الاخبار على غير الوضوء ايضا ﴿ ثم ﴾ لا يخفى حسن اسناد النقض وهو ضد الابرام الى اليقين ولو كان متعلقا بما ليس فيه اقتضاء البقاء والاستمرار لما يتخيل فيه من الاستحكام بخلاف الظن فانه يظن أنه ليس فيه إبرام واستحكام وان

ومن المعلوم أن يوم الجمعة والشراء ليسا قيدين للفرس في الجملة السابقة ، ومثله قوله تعالى (وارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول ... الآية) فان المراد بالرسول الثاني هو الرسول الذي ارسل ، مع أن قوله تعالى (ارسلنا) لم يجعل قيداً للرسول ففي المقام المراد من اليقين الذي لا يجوز نقضه بالشك هو اليقين الذي يكون المكلف من وضوئه عليه لا مطلقا ﴿ قوله : لا يكاد يشك ﴾ العمدة فيه ما ذكره اولا من ظهور الرواية في التعليل بالامر الارتكازي لا التعبدي ﴿ قوله : ثم لا يخفى حسن اسناد ﴾ هذا شروع في الرد على شيخنا الاعظم (قده) حيث استشكل تبعاً للمحقق الخوانساري (ره) في دلالة الاخبار على ثبوت الاستصحاب لو كان الشك في البقاء مستنداً الى الشك في المقتضي ، ووجه الاشكال أن حقيقة النقض حل المبرم من قولهم نقض الحبل ، وقوله تعالى: (كالتي نقضت غزلها من بعد قوة ..الآية) ولما امتنع ارادة ذلك في المقام دار الامر بين حمله على رفع اليد عن الامر الثابت لوجود مقتضيه وحمله على مجرد رفع اليد عن الشيء ولو كان لعدم المقتضي ، وحيث ان الاول اقرب الى المعنى الحقيقي كان هو المتعين فلا يصح التمسك بالاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك الا فيما اذا كان مشكوك البقاء واجداً لمقتضيه فتختص بالشك في الرافع دون الشك في المقتضي ، وحاصل ما ذكره المصنف (ره) في دفعه ان المصحح لاستعمال النقض في المقام كونه متعلقا باليقين الذي هو من قبيل الامر المبرم ، وحينئذ لا فرق بين كون المتيقن مبنيا على الثبوت والدوام او لا وليس استعماله بلحاظ نفس المتيقن حتى يختص بما اذا كان مبنيا على ذلك دون ما اذا لم يكن كذلك ﴿ قوله : لما يتخيل فيه ﴾ تعليل لحسن اسناد النقض الى اليقين وضمير (فيه) راجع الى اليقين

كان متعلقا بما فيه إقتضاء ذلك وإلا لصح أن يسند الى نفس ما فيه المقتضي له مع ركاكة مثل (نقضت الحجر من مكانه) ولما صح ان يقال : انتقض اليقين باشتعال السراج ، فيما إذا شك في بقائه للشك في استعداده مع بداهة صحته وحسنه (وبالجملة) لا يكاد يشك في ان اليقين كالبيعة والعهد إنما يكون حسن اسناد النقض اليه بملاحظته لا بملاحظة متعلقه فلا موجب لارادة ما هو اقرب الى الامر المبرم او اشبه بالمتين المستحكم مما فيه اقتضاء البقاء لقاعدة ﴿ إذا تعذرت الحقيقة فاقرب المجازات ﴾ بعد تعذر ارادة مثل ذاك الامر مما يصح اسناد النقض اليه حقيقة ﴿ فان قلت ﴾ : نعم ولكنه حيث لا انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقة فلو لم يكن هناك اقتضاء البقاء في المتيقن لما صح اسناد الانتقاض اليه بوجه ولو مجازا بخلاف ما اذا كان هناك فانه وان لم يكن معه ايضاً انتقاض حقيقة إلا أنه صح اسناده اليه مجازا فان اليقين معه كانه تعلق

﴿ قوله : والا لصح ﴾ يعني والا يكن المصحح له ما في اليقين من الابرام بل كان ما في المتيقن من اقتضاء البقاء لصح استعماله في مورد يكون فيه اقتضاء البقاء مع انه لا يصح فلا يقال : نقضت الحجر من مكانه ، مع أن كونه في مكانه مما فيه الاقتضاء اذ لا ينفصل عن مكانه الا برافع ؛ ويصح ان يقال : نقضت الحجر ، بمعنى كسرته لأن الحجر في نفسه لا يخلو من نوع من الابرام بين اجزائه ويصح ان يقال: نقضت البناء ، اذا ازلته عن مكانه لأن كونه في مكانه ايضا لا يخلو من نحو من الابرام ﴿ قوله : ولما صح ﴾ معطوف على قوله لصح ﴿ قوله : للشك في ﴾ متعلق بقوله : شك في بقائه ﴿ قوله : نعم و لكنه حيث لا انتقاض ﴾ يعني ان ما ذكرت من ان المصحح لاستعمال النقض في المقام نفس اليقين انما يتم لو كان النقض مسلطا على اليقين حقيقة مع انه ليس كذلك اذ الشك في مورد الاستصحاب مجامع لليقين لا ناقض له ، ولأجله لا يكون رفع اليد عن العمل نقضا لليقين بل انما يكون نقضا للمتيقن فالنقض حقيقة انما يسند الى المتيقن فلا بد ان يكون فيه جهة مصححة لاسناد النقض اليه وليس الا كونه واجدا لمقتضي البقاء فيتم التخصيص بالشك في

بامر مستمر مستحكم قد انحل وانفصم بسبب الشك فيه من جهة الشك في رافعه (قلت) : الظاهر أن وجه الاسناد هو لحاظ اتحاد متعلقي اليقين والشك ذاتا وعدم ملاحظة تعددهما زمانا وهو كاف عرفا في صحة اسناد النقض اليه واستعارته له بلا تفاوت في ذلك اصلا في نظر اهل العرف بين ما كان هناك اقتضاء البقاء وما لم يكن وكونه مع المقتضي أقرب بالانتقاض وأشبه لا يقتضي تعيينه لاجل قاعدة ﴿ اذا تعذرت الحقيقة ﴾ فان الاعتبار في الاقربية إنما هو بنظر العرف لا الاعتبار وقد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر أهله هذا كله في المادة (واما الهيئة) فلا محالة يكون المراد منها النهي عن الانتقاض

الرافع ﴿ قوله : الظاهر ان وجه الاسناد ﴾ يعني ان الشك انما لم يكن ناقضا لليقين في مورد الاستصحاب من جهة اختلاف متعلقها زمانا لكون متعلق اليقين متقدما على متعلق الشك زمانا ولو بني على التغافل عن التعدد الزماني ولم يلحظ الا نفس المتعلق ووحدته يرى الشك ناقضا لليقين فاسناد النقض الى اليقين مبني على هذا التغافل ولا بأس به عرفا ، ولأجل ذلك التغافل يعبر غالبا عن مورد الاستصحاب بانه يقين سابق وشك لاحق بل ربما كان ذلك في بعض الاخبار المستدل بها عليه ﴿ قوله : وكونه مع المقتضى ﴾ يعني قد يقال : رفع اليد عن اليقين المتعلق بما هو واجد لمقتضي البقاء اقرب الى النقض الحقيقي من رفع اليد عن اليقين المتعلق بما هو فاقد للمقتضي فقاعدة أن تعذر الحقيقة يوجب الحمل على اقرب المجازات تقتضي حمل النقض في المقام على الاول (وفيه) أن المراد من الاقرب الذي يجب حمل اللفظ عليه هو الاقرب عرفا لا الاقرب عقلا ، ولذا يحمل مثل زيد أسد على ان المراد انه شجاع مع كون الاقرب عقلا ان يكون واجدا لكل صفة في الاسد والمعنيان المذكوران في المقام ليس احدهما اقرب من الآخر عرفا بل هما سواء فليحمل على الجامع بينهما لان تخصيص احدهما بلا مخصص ﴿ قوله : واما الهيئة فلا محالة يكون المراد ﴾ الاحتمالات المتصورة بدوا كثيرة اذ نقض اليقين « تارة » يراد به نقض نفسه « واخرى » نقض احكامه « وثالثة » نقض متعلقه « ورابعة » نقض احكامه ؛ والجميع ممتنع

بحسب البناء والعمل لا الحقيقة لعدم كون الانتقاض بحسبيهما تحت الاختيار سواء كان متعلقاً باليقين كما هو ظاهر القضية أم بالمتيقن أم بآثار اليقين بناء على التصرف فيها بالتجوز أو الاضمار .

لو اريد النقض الحقيقي (أما في الثاني والرابع) فواضح إذ الاحكام ليست من فعل المكلف ليمكنه نقضها ولا نقضها مضافا الى انه لا معنى لنقضها بالشك (ومنه) يظهر امتناع الثالث مضافا الى انه قد لا يكون من افعاله الاختيارية لا حدوثا ولا بقاء (اما الاول) فلانه ان اريد من حرمة نقضه بالشك وجوب البقاء على اليقين حقيقة فممتنع إذ قد لا يكون حصول اليقين اختياريا ، وان اريد حرمة نقضه بالشك في ظرف حصوله فان اريد ما كان من موارد قاعدة الشك الساري فالانتقاض ضروري لا معنى للنهي عنه ، وان اريد ما كان من موارد الاستصحاب فالانتقاض غير حاصل فلا معنى للنهي عنه. هذا كله مضافا الى ان جميع هذه الاحتمالات خلاف الضروري من مفاد النص ولم يتوهم احد احتمالها منه ، ومثلها أن يكون المراد نقض اليقين عملا بمعنى جعل احكام اليقين للشك فانه وان كان في نفسه معقولا كما لو كان اليقين موضوعا لحكم شرعي او جزءاً للموضوع إلا أنه خلاف مورد الرواية فان جواز الصلاة ونحوه ليس من احكام نفس اليقين ، فيدور الامر بين إرادة نقض المتيقن عملا بجعل احكامه حال الشك في وجوده ، وارادة وجوب العمل مع الشك العمل مع اليقين فكما أنه لو تيقن الطهارة مثلا لوجب عليه ترتيب احكام الطهارة واحكام اليقين بها كذلك لو شك في الطهارة بعد اليقين بها فيجب عليه ترتيب احكامها واحكام اليقين بها فكل عمل يجب في حال اليقين بشيء يجب في حال الشك به سواء كان العمل لأثر لليقين ام لأثر للمتيقن ، والذي استظهره المصنف (ره) تبعا لشيخنا الاعظم (ره) هو الاول وسيأتي قريباً توضيح الحال ﴿ قوله : بحسب البناء ﴾ ذكر البناء غير ظاهر فان الظاهر هو كونه بحسب العمل لا غير ﴿ قوله : ظاهرا لقضية ﴾ يعني من حيث الوضع ﴿ قوله : فيها بالتجوز او الاضمار ﴾ ضمير فيها راجع الى القضية والتجوز على

بداهة أنه كما لا يتعلق النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه بنفس اليقين كذلك لا يتعلق بما كان على يقين منه أو أحكام اليقين فلا يكاد يجدي التصرف بذلك في بقاء الصيغة على حقيقتها فلا مجوز له فضلا عن الملزم كما توهم (لا يقال): لا محيص عنه فان النهي عن النقض بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبة الى اليقين وآثاره لمنافاته مع

تقدير ارادة المتيقن والاضمار على تقدير ارادة آثار اليقين ﴿ قوله : بداهة ﴾ تعليل لقوله سواء كان ... الخ ﴿ قوله : بما كان على ﴾ يعني المتيقن ﴿ قوله : او احكام اليقين ﴾ بل واحكام المتيقن ﴿ قوله : فلا يكاد يجدي التصرف ﴾ هذا تعريض بشيخنا الاعظم قدس سره حيث أنه بعد ما خص النقض بما اذا كان الشك في الرافع قال : ثم لا يتوهم الاحتياج الى تصرف في اليقين بارادة المتيقن منه لان التصرف لازم على كل حال فان النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير بل المراد نقض ما كان على يقين منه وهو الطهارة السابقة او احكام اليقين . . . الخ فيظهر منه امكان تعلق النقض الاختياري بالمتيقن واحكام اليقين دون نفس اليقين ، وقد عرفت أنه لا فرق بينهما في ذلك ومن هنا ذكر المصنف (ره) انه لا يكاد يجدي التصرف . . . الى قوله : كما توهم ، ومراده من المتوهم شيخه ـ قدس سره ـ هذا ولكن قال شيخنا الاعظم ـ قدس سره ـ بعد ذلك : وكيف كان فالمراد اما نقض المتيقن فالمراد بالنقض رفع اليد عن مقتضاه واما نقض احكام اليقين اي الثابتة للمتيقن من جهة اليقين والمراد حينئذ رفع اليد عنها . انتهى ، وهو صريح في أن النقض المتعلق بالمتيقن او احكام اليقين يراد منه النقض عملا لا حقيقة ، فالجمع بين الكلامين يقتضي ارادة وجوب التصرف في اليقين بارادة المتيقن او احكامه من جهة مورد الرواية وارادة النقض العملي من النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه ، وان كانت العبارة الاولى توهم ما عليه المصنف (ره) من ارادة النقض الحقيقي فلاحظ ﴿ قوله : لا محيص عنه فان ﴾ يعني لا بد من الحمل على ارادة نقض المتيقن لأن الحمل على ما ذكرت

المورد (فانه يقال) : إنما يلزم لو كان اليقين ملحوظاً بنفسه وبالنظر الاستقلالي لاما اذا كان ملحوظا بنحو المرآتية وبالنظر الآلي كما هو الظاهر فى مثل قضية (لا تنقض اليقين) حيث تكون ظاهرة عرفا فى انها كناية عن لزوم البناء والعمل

من ارادة نقض اليقين عملا ينافي مورد الرواية اذ الحكم المترتب في الرواية على حرمة النقض صحة الصلاة ونحوها وذلك من احكام الطهارة المشكوكة لا اليقين بها هذا ولا يخفى أنه كان الانسب اسقاط قوله : لا محيص عنه ، إذ بعد اثبات امتناعه لاوجه لدعوى كونه لا محيص عنه كما هو ظاهر ﴿ قوله : انما يلزم لو كان ﴾ يعني ان ماذكرناه من ارادة حرمة نقض اليقين عملا نعني منه حرمة نقض المتيقن اذ اليقين ملحوظ عبرة وطريقا الى نفس المتيقن ﴿ قوله : كما هو الظاهر في مثل قضية ﴾ هذا الاستظهار غير ظاهر اذ هو خلاف الاصل المعول عليه في الالفاظ فان كل لفظ انما يحكي عن معناه استقلالا واستعمال اليقين طريقا في بعض المقامات مثل رواية زرارة : اذا استيقن انه زاد فى صلاته المكتوبة فليستقبل صلاته استقبالا ، لايقتضي الحمل عليه فى غيرها مالم تقم قرينة عليه ، مع امكان المنع من كونه فيها طريقا بهذا المعنى بل من الجائز أن يكون موضوعا لوجوب الاعادة ارشاداً فانه الموافق للاصل المذكور (وثانياً) انه خلاف ظاهر سياقه مساق الشك إذ الشك في قوله : ولا ينقض اليقين بالشك، ملحوظ فى نفسه استقلالا لاطريقا فيكون اليقين كذلك لكونهما في سياق واحد ، وخلاف مايظهر من الرواية من كونها تنبيها على امر ارتكازي فان الامر الارتكازي عدم رفع اليد عن اليقين بما هو يقين فى قبال الشك ، وخلاف مايظهر من الصغرى المعلل بها الجواب — اعني قوله (ع) : فانه على يقين من وضوئه — فان الظاهر منها ملاحظة اليقين استقلالا ، وليس المراد منها انه على وضوء ، بل لعله ايضا خلاف ما ذكره المصنف (ره) من كون المصحح لاستعمال النقض فى المقام نفس اليقين لما فيه من الاستحكام فان حمل اليقين على الطريقية الى المتيقن نقض لما ذكر الا بدعوى

بالتزام حكم مماثل للمتيقن تعبداً إذا كان حكما ولحكمه اذا كان موضوعا لاعبارة عن لزوم العمل بآثار نفس اليقين بالالتزام بحكم مماثل لحكمه شرعاً وذلك لسراية الآلية والمرآتية من اليقين الخارجي الى مفهومه الكلي فيؤخذ فى موضوع الحكم في مقام بيان حكمه مع عدم دخله فيه أصلا كما ربما يؤخذ فيما له دخل فيه أوتمام الدخل (فافهم)

اكتساب المتيقن من اليقين حيثية الابرام والاستحكام ، لكنها — مع انها لاتخلو من تكلف — لاتأبى كون حمله على اليقين الاستقلالي انسب بلفظ النقض ، فالمتعين مما ذكرناه ابقاء اليقين على معناه وارادة حرمة رفع اليد عنه ووجوب العمل حال الشك عمله حال اليقين سواء كان العمل مستندا الى أثر شرعي لليقين كما لو كان تمام الموضوع له او جزأه ، ام مستنداً الى اثرشرعي للمتيقن كما فى مورد الرواية ، وسيجيء انشاء الله تعالى في وجه تحكيم الاستصحاب على الاصول ماله نفع تام في المقام فانتظر وتأمل والله سبحانه اعلم ﴿ قوله : بالالتزام بحكم مماثل ﴾ قد عرفت في بعض الحواشي السابقة وفي السؤال المتقدم ان هذا المعنى وان كان معقولا الا انه لاينافي مورد الرواية ﴿ قوله : وذلك لسراية الآلية ﴾ هذا تعليل لقوله : كماهو الظاهر ، ودفع لتوهم انه كيف يكون اليقين فيالرواية ملحوظا آلة للمتيقن وطريقا اليه مع ان اليقين الذي يكون كذلك هو اليقين الخارجي الذي هو مصداق مفهوم اليقين لانفس المفهوم (وحاصل) الدفع تسليم ذلك ودعوى سراية الآلية من المصداق الى نفس المفهوم . هذا وفي دعوى كون اليقين الخارجي طريقا الى المتيقن خفاء فان اليقين نوع من العلم لابه يكون العلم فتأمل جيداً ﴿ قوله : فيؤخذ في ﴾ يعني (فتارة) يؤخذ اليقين فى موضوع الحكم طريقا محضا بلا دخل له في موضوع ذلك الحكم بل تمام الموضوع هو ذات المتيقن (واخرى) يؤخذ فى موضوعه موضوعا تمامه او جزؤه فضمير(حكمه)و(فيه)راجع الى الموضوع ، وضمير (دخله) راجع الى اليقين و كلمة (ما) فيقوله : فيما له،

ثم إنه حيث كان كل من الحكم الشرعي وموضوعه مع الشك قابلا للتنزيل بلا تصرف وتأويل غاية الامر تنزيل الموضوع بجعل مماثل حكمه وتنزيل الحكم بجعل مثله كما أشير اليه آنفاً كان قضية (لاتنقض) ظاهرة فى اعتبار الاستصحاب فى الشبهات الحكمية و الموضوعية . و اختصاص المورد بالاخيرة لايوجب تخصيصها بها خصوصاً بعد ملاحظة أنها قضية كلية ارتكازية قد أتي بها في غير مورد لأجل الاستدلال بها على حكم المورد فتأمل (ومنها) صحيحة أخرى لزرارة (قال : قلت له : أصاب ثوبي دم رعاف

عبارة عن الموضوع ﴿ قوله : ثم انه حيث كان كل ﴾ هذا بيان لعموم الرواية لاستصحاب الموضوع ولاستصحاب الحكم وانها لاتختص بالاول وان كان موردا لها لان المورد لايخصص الوارد (وتوضيحه) : ان اليقين في قوله(ع) : ولا ينقض اليقين بالشك مطلق، فيعم كلا من اليقين بالحكم واليقين بالموضوع فيدل على جعل كل منهما فى حال الشك فى بقائه غاية الامر أن جعل الموضوع تعبداً راجع الى جعل حكم مماثل لحكمه وجعل الحكم كذلك راجع الى جعل مماثله ، وحيث لامانع من ان يكون الكلام المذكور متكفلا لجعل الامرين معا وجب حمله على ذلك اخذا باطلاقه ؛ كما أن قوله مثلا : اعمل بالخبر ، لما كان عاما للخبر الحاكي عن الموضوع والخبر الحاكي عن الحكم وجب الاخذ باطلاقه ويكون ايضا متكفلا لجعل المماثل للحكم لو كان حاكيا عنه ولجعل مماثل حكم الموضوع لو كان حاكيا عن الموضوع ﴿ قوله : بلا تصرف وتأويل ﴾ يعني كائنين على خلاف ظاهر الكلام ، والا فلا بد من التصرف والتأويل في الجملة اذ قد عرفت ان مقتضى الجمود على ماتحت العبارة ارادة حرمة نقض اليقين حقيقة وهو ممتنع كما عرفت ﴿ قوله : ومنها صحيحة اخرى ﴾ هذه الصحيحة رواها الشيخ (ره) بالطريق المتقدم بعينه ورواها الصدوق عن أبيه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد عن حريز عن زرارة ، وهذا السند حسن بابراهيم بن هاشم عند المشهور ولكنه

أو غيره أو شيء من المني فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئا وصليت ثم إني ذكرت بعد ذلك ؛ قال : تعيد الصلاة وتغسله ، قلت : فان لم أكن رأيت موضوعه وعلمت أنه قد أصابه فطلبته ولم أقدر عليه فلما صليت وجدته ، قال ـ عليه السلام ـ : تغسله وتعيد ، قلت : فان ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً فصليت فرأيت فيه ، قال : تغسله ولا تعيد الصلاة ، قلت : لم ذلك ؟ قال لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً ، قلت : فاني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فاغسله ؟ قال : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك ، قلت فهل علي إن شككت في انه أصابه شيء أن أنظر فيه ؟ قال : لاولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك ، قلت : إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة ، قال : تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته وإن لم تشك ثم رايته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لاتدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) وقد ظهر مما ذكرنا في الصحيحة الاولى تقريب الاستدلال بقوله : فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك ، في كلا الموردين ولا نعيد (نعم) دلالته في المورد الأول على الاستصحاب مبني على أن يكون المراد من اليقين في قوله ـ عليه السلام ـ : لانك كنت على يقين من طهارتك ، اليقين بالطهارة قبل ظن الاصابة

صحيح عند جماعة من المحققين لثبوت توثيقه عندهم ﴿ قوله : اوغيره او شيء ﴾ الاول معطوف على رعاف والثاني معطوف على دم ﴿ قوله : وقد ظهر مما ذكرنا ﴾ بل التقريب هنا اظهر لان ظهور الرواية في التعليل مما لاينكر كيف وهو مدلول اللام في « لانك » ؟ ﴿ قوله : مبني على ان يكون ﴾ يعني يحتمل بدواً

كما هو الظاهر فانه لو كان المراد منه اليقين الحاصل بالنظر والفحص بعده الزائل بالرؤية بعد الصلاة كان مفاده قاعدة اليقين كما لايخفى. ثم إنه أشكل على الرواية بان الاعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة ليست نقضاً لليقين بالطهارة بالشك فيها بل باليقين بارتفاعها فكيف يصح أن يعلل عدم الاعادة بانها نقض اليقين بالشك ؟ (نعم) إنما يصح أن يعلل به جواز الدخول في الصلاة كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن التفصي عن هذا الاشكال إلا بان يقال : إن الشرط في الصلاة فعلا حين الالتفات الى الطهارة

في الرواية معنيان (الاول) ان يكون المراد باليقين اليقين الحاصل قبل ظن الاصابة وبالشك الشك الحاصل حال الصلاة لاحتمال الاصابة بان يكون قوله : فنظرت... الخ بمعنى لم اعلم بالاصابة (الثاني) ان يكون المراد باليقين اليقين بالطهارة الحاصل بالنظر بأن يحمل قوله: فلم ار شيئاً، على معنى علمت بعدم الاصابة ويكون المراد بالشك الشك الحاصل بعد ذلك حال الصلاة بان يكون قد شك حال الصلاة في وجود النجاسة حال النظر وعدم الرؤية. وعلى الاول تكون الرواية دالة على ثبوت الاستصحاب لاختلاف متعلقي اليقين والشك زمانا وعلى الثاني تكون دالة على ثبوت قاعدة الشك الساري لاتحاد متعلقيهما ﴿ قوله : كما هو الظاهر ﴾ وجهه : أن حمل « فلم أر شيئا » على اليقين بعدم الاصابة غير ظاهر ، كما أن حدوث الشك له حال الصلوة الموجب لزوال اليقين المذكور لا دال عليه في الرواية ﴿ قوله : ثم انه اشكل على الرواية ﴾ هذا الاشكال مبني على ان الطهارة الواقعية شرط في صحة الصلاة فان المكلف اذا علم بعد الصلاة ان صلاته وقعت فاقدة للشرط كان العلم المذكور ملزوما للعلم ببقاء التكليف المقتضي للاعادة فالاعادة المستندة الى العلم المذكور لاتنافي حرمة نقض اليقين بالشك لانها من نقض اليقين باليقين ﴿ قوله: جواز الدخول ﴾ لان عدم جواز الدخول نقض لليقين بالشك فحرمة النقض تقتضي جواز الدخول ﴿ قوله : حين الالتفات ﴾ انما قيد به لانه لو صلى في النجس غافلا صحت صلاته ولو كان الشرط

هو إحرازها ولو باصل أو قاعدة لا نفسها فتكون قضية استصحاب الطهارة حال الصلاة عدم إعادتها ولو انكشف وقوعها فى النجاسة بعدها كما أن إعادتها بعد الكشف تكشف عن جواز النقض وعدم حجية الاستصحاب

احراز الطهارة مطلقا كان اللازم البطلان لانه لا احراز لها في حال الغفلة ﴿ قوله : هو احرازها ولو ﴾ يعني اذا كان الشرط لصحة الصلاة احراز الطهارة كان عدم وجوب اعادة الصلاة في مورد السؤال فى الرواية من آثار ثبوت الاستصحاب وحرمة نقض اليقين بالشك لانه بالاستصحاب تحرز الطهارة فيتحقق الشرط وتصح الصلاة المشروطة فيصح حينئذ تعليل صحة الصلاة وعدم وجوب الاعادة بعدم جواز نقض اليقين بالشك (فان قلت) : اذا كان احراز الطهارة ولو باصل كافيا فى صحة الصلاة لم يتوقف عدم وجوب الاعادة على حرمة نقض اليقين بالشك بل يكفي فيه قاعدة الطهارة « قلت » : قاعدة الطهارة لاتجري في مورد يجري فيه الاستصحاب كما سيأتي انشاء الله تعالى فمهما كان الاستصحاب جاريا كان هو المستند فى الصحة لاغير « فان قلت » : كون الشرط احراز الطهارة ينافي ما عليه جل الاصحاب من أن الشرط عدم احراز النجاسة « قلت » : هو ممنوع كيف وظاهرهم الاتفاق على عدم الاكتفاء بالصلاة فى احد الثوبين المعلوم نجاسة احدهما اجمالا؟ إذ لاريب فى ان واحدا منهما بعينه مما لم تعلم نجاسته « ودعوى » أن المعلوم بالاجمال لما لم تجز الصلاة فيه لم تجز الصلاة فى كل واحد من محتملاته « مندفعة » باطراد الحكم عندهم حتى لو كان الطرف الآخر مما لايصلى فيه كما لو كان طعاما لايجوز اكله او بيعه. فتأمل. ثم إنه بناء على ماذكره المصنف (ره) من أن مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المشكوك منزلة المتيقن لاغير لايكون الاستصحاب محرزا للطهارة الواقعية . نعم به يحصل احراز وجداني للطهارة الظاهرية فيتوقف اندفاع الاشكال على كون الشرط احراز الطهارة واقعية كانت ام ظاهرية ﴿ قوله : بعدها ﴾ ظرف (انكشف)

حالها كما لا يخفى فتأمل جيداً (لا يقال) : لامجال حينئذ لاستصحاب الطهارة فانه اذا لم يكن شرطاً لم يكن موضوعا لحكم مع أنه ليس بحكم ولا محيص فى الاستصحاب عن كون المستصحب حكما اوموضوعا لحكم (فانه يقال) : إن الطهارة وإن لم تكن شرطاً فعلا إلا انها غير منعزل عن الشرطية رأساً بل هو شرط واقعي اقتضائي ـ كما هو قضية التوفيق بين بعض الاطلاقات ومثل هذا الخطاب ـ

﴿قوله: حالها﴾ ظرف لجواز النقض ﴿قوله: لايقال لامجال حينئذ﴾ يعني إذا كان الشرط احراز الطهارة لانفس الطهارة الواقعية امتنع جريان الاستصحاب لاثباتها لما تقدم من أنه لابد ان يكون المستصحب حكما شرعياأوموضوعا لحكم شرعي والطهارة ليست واحدا منهما . اما الاول فواضح . واما الثاني فلانه المفروض ، واذا امتنع جريان الاستصحاب لاثباتها لم يتحقق احراز الطهارة الذي هو الشرط فاللازم بطلان الصلاة ولزوم الاعادة فيشكل تعليل عدم الاعادة بالاستصحاب فى الرواية . ثم إن هذا الاشكال يتوقف على عدم أثر شرعي للطهارة غير شرطيتها للصلاة والا كفى ثبوته في جريان الاستصحاب ويتم التعليل . كما ان هذا الاشكال مبني على مذاق المصنف (ره) من كون مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المشكوك منزلة المتيقن أما بناء على أن مفاده معاملة الشك معاملة اليقين فى جميع الآثار العملية الثابتة له من جهة نفسه او من جهة المتيقن كما استظهرناه ، فلا مجال له على هـــذا المبنى إذ لايتوقف جريان الاستصحاب على كون الطهارة حكما شرعيا او موضوعا له بل يكفي فيه كون العلم موضوعا له والمفروض انه كذلك فلاحظ ﴿ قوله : فانه يقال ان الطهارة ﴾ حاصله : انه ليس المقصود من قولنا شرط صحة الصلاة احراز الطهارة لانفسها أن الامر كذلك مطلقا ، بل المقصود أن الشرط الواقعي الأولي هو نفس الطهارة الواقعية غاية الامر انه لو اخطأ الاستصحاب ولم يصادف ثبوتها واقعا كان الشرط الفعلي حينئذ هو احرازها لانفسها ، واذا كانت الطهارة الواقعية شرطا جاز جريان الاستصحاب لاثباتها . والداعي الى الالتزام بذلك أنه وجه جمع بين

هذا مع كفاية كونها من قيود الشرط حيث أنه كان إحرازها بخصوصها لاغـــيرها شرطاً (لايقال) : سلمنا ذلك لكن قضيته أن يكون علة عدم الاعادة حينئذ بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة هو إحراز الطهارة حالها باستصحابها لا الطهارة المحرزة بالاستصحاب ـ مع أن قضية التعليل أن تكون العلة له هي نفسها لا إحرازها ضرورة أن نتيجة قوله : لانك كنت على يقين . . . الخ أنه على الطهارة لا أنه

مادل بظاهره على اعتبار الطهارة نفسها مثل : لاصلاة الا بطهور . فتأمل وما دل على صحة الصلاة بفقدها اذا كانت مجرى للاستصحاب كهذه الصحيحة « وفيه » أنه يمتنع الجمع بين دعوى كونها شرطا اقتضائيا فى صورة الفقدان ودعوى صحة جريان الاستصحاب حينئذ لتوقف جريانه على اثر فعلي لمجراه وهو غـــير حاصل بالفرض ﴿ قوله : مع كفاية كونها من قيود ﴾ يعني أنه يكفي فى صحة جريان الاستصحاب في شيء كونه من قيود الشرط وان لم يكن بنفسه شرطا إذ لاريب في صحة جريان استصحاب طهارة الماء المتوضأ به مع أن طهارة الماء قيد لشرط الصلاة وهو الوضوء فـكذا في المقام فانه اذا كان الشرط احراز الطهارة كانت الطهارة قيداً للاحراز ويكفي ذلك فى صحة جريان الاصل لاثباتها « ويشكل » بان قيود الشرط التي يجري الاصل فيها هي التي تكون بوجودها الواقعي قيداً للشرط مثل طهارة الماء للوضوء والمفروض أن الطهارة ليست كذلك ، بل لو فرض تسليم كون الطهارة بوجودها الواقعي قيداً للاحراز كان الفرض من صغريات اخذ العلم جزءاً من الموضوع ، وقد تقدم منه (ره) عدم صلاحية دليل الاستصحاب لاثبات قيامه مقامه ﴿ قوله : سلمنا ذلك لـكن قضية ﴾ يعني سلمنا صحة جريان الاستصحاب لاثبات الطهارة لـكن لو كان الشرط لصحة الصلاة هو احراز الطهارة كان المناسب تعليل عدم وجوب الاعادة في الرواية بتحقق احراز الطهارة لا بتحقق نفس الطهارة . مع أن ظاهر التعليل في الرواية كون العلة ثبوت نفس الطهارة فيدل على بطلان كون الشرط احراز الطهارة ﴿ قوله : ان نتيجة قوله لانك ﴾ يعني

مستصحبا كما لايخفى « فانه يقال » : نعم ولكن التعليل إنما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال لنكتة التنبيه على حجية الاستصحاب وأنه كان هناك استصحاب مع وضوح استلزام ذلك لان يكون المجدي بعد الانكشاف هو ذاك الاستصحاب لا الطهارة وإلا لما كانت الاعادة نقضاً كما عرفت في الاشكال

أن ظاهر التعليل اشارة الى قياس مؤلف من صغرى خارجية وكبرى شرعية صورته هكذا : انك كنت على يقين من طهارتك فشككت ، وكل من كان على يقين من طهارته فشك فهو متطهر ، ونتيجته : إنك متطهر ، فيرجع التعليل في الحقيقة الى التعليل بالنتيجة وهو حصول الطهارة لا بالاستصحاب ﴿ قوله : نعم ولكن التعليل ﴾ يعني انك عرفت أن احراز الطهارة ليس شرطا مطلقا بل شرطيته منحصرة بحال فقدان الطهارة، وأما في حال الوجدان فالشرط هو الطهارة لا احرازها وحينئذ نقول : إن كان التعليل بملاحظة زمان انكشاف الفقدان وهو ما بعد الصلاة لزم أن يكون بالاستصحاب لانه به احراز الطهارة الذي هو الشرط ، وان كان بملاحظة زمان الجهل بالفقدان لزم أن يكون بنفس الطهارة لامكان اثباتها بالاستصحاب حينئذ ، فتضمن الصحيحة التعليل بنفس ثبوت الطهارة انما هو بملاحظة زمان الجهل وهو زمان الصلاة فلا تدل على بطلان شرطية الاحراز بعد انكشاف الفقدان وهو مابعد الصلاة ﴿ قوله : لنكتة التنبيه ﴾ يعني الباعث على ملاحظة زمان الشك في التعليل التنبيه على حجية الاستصحاب في ذلك الحال فتدل الرواية على امور (احدها) حجية الاستصحاب (ثانيها) شرطية الطهارة في ذلك الحال كما عرفت تقريبه في السؤال (ثالثها) شرطية الاحراز في حال الفقدان كما يقتضيه الحكم فيها بعدم لزوم الاعادة حاله إذ لولم يكن الاحراز شرطا كان اللازم الاعادة . ثم إن ماذكره المصنف (ره) من كون التعليل بلحاظ ماقبل الانكشاف غير ظاهر لأن المعلل عدم وجوب الاعادة بعد الانكشاف فلا بد أن يكون التعليل بلحاظ هذا الحال المسئول عنه . فالاولى في الجواب دعوى وجوب

« ثم » إنه لايكاد يصح التعليل لو قيل باقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء كما قيل ضرورة أن العلة عليه إنما هو اقتضاء ذاك الخطاب الظاهري حال الصلاة للاجزاء وعدم إعادتها لا لزوم النقض من الاعادة كما لايخفى . اللهم إلا ان يقال : إن التعليل به إنما هو بملاحظة ضميمة اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء بتقريب أن الاعادة لو قيل بوجوبها كانت موجبة لنقض اليقين بالشك في الطهارة قبل الانكشاف وعدم حرمته شرعاً وإلا للزم عدم اقتضاء ذاك الأمر له كما لايخفى مع اقتضائه شرعاً أوعقلا

رفع اليد عن ظهور التعليل فى كون العلة هو الطهارة الواقعية وحمله على كفاية تحقق العلم بالطهارة حين الصلاة فى صحتها ﴿ قوله : لايكاد يصح التعليل ﴾ اشارة الى ماقيل فى توجيه التعليل من أنه مبني على اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء فانه على هذا المبنى تكون الطهارة الظاهرية بمنزلة الطهارة الواقعية ولو بعد انكشاف الخلاف فيترتب عليها صحة العمل واقعا . وأورد عليه (ره) انه على هذا المبنى تكون العلة في عدم وجوب الاعادة اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء وظاهر الرواية أن العلة هو حرمة نقض اليقين بالشك لان الاعادة نقض له به ﴿ قوله : بتقريب ان الاعادة ﴾ توضيحه : أن الاعادة بلحاظ حال الانكشاف المسئول عنه نقض لليقين باليقين كما تقدم فى تقرير الاشكال لكنها بلحاظ ماقبل الانكشاف من نقض اليقين بالشك فاذا فرض أن الامر الظاهري يقتضي الاجزاء كان تطبيق حرمة نقض اليقين بالشك بلحاظ هذا الحال موجبا لعدم الاعادة واقعا واجزاء المأتي به عن الواقع فلا تجب الاعادة حينئذ بعد الانكشاف إذ وجوبها حينئذ ملازم لبقاء الأمر وبقاء الامر خلاف القول بالاجزاء . ثم إن الفرق بين هذا الوجه وما ذكره المصنف (ره) واضح إذ هذا الوجه مبني على كون الشرط هو الطهارة الواقعية غاية الامر أن الطهارة الظاهرية مجزية بناء على اجزاء الامر الظاهري . ووجه المصنف (ره) مبني على أن الشرط الفعلي احراز الطهارة لانفسها الا فى صورة وجودها الواقعي . ومنه يظهر أنه يشكل على هذا الوجه القول بالصحة فى صورة العلم بعدم النجاسة مع انكشاف الخلاف إذ لا أمر

فتأمل ؛ ولعل ذلك مراد من قال بدلالة الرواية على اجزاء الأمر الظاهري . هذا غاية مايمكن أن يقال في توجيه التعليل ـ مع أنه لايكاد

ظاهري حينئذ . فتأمل ﴿ قوله : فتأمل ﴾ وجهه على مافي حاشية الكتاب أن اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء ليس بذلك الوضوح كي يحسن بملاحظته التعليل بلزوم النقض من الاعادة كما لايخفى . انتهى . وحكي أنه « ره » ضرب عليها اخيراً او كأن الوجه فيه ما اشار اليه في حاشيته أيضا من أنه يكفي كون الاجزاء مفروغا عنه عند السائل كما يظهر من قناعته بالتعليل وان لم يكن بذلك الوضوح في نفسه هذا مع أن الكلام فى توجيه الرواية ويكفي فيه مجرد احتمال المفروغية عنه عند السائل ولو ببيان من الامام [ع] كما لايخفى ﴿ قوله : هذا غاية مايمكن ﴾ اقول : يحتمل في الرواية معنى آخر نبه عليه شيخنا الاعظم « قدس سره » وهو أن يكون السؤال عن صورة رؤية النجاسة بعد الصلاة مع الشك فى وجودها حال الصلاة فتكون هذه الصورة نظير الصورة المذكورة في ذيل الرواية المعلل الحكم فيها بمثل ماعلل به الحكم في هذه الصورة ، وحينئذ لا اشكال في الرواية بالنظر الى نفسها لأن الاعادة حينئذ نقض لليقين بالشك لابالليقين ، كما لا اشكال عليها اصلا لو قيل بان الطهارة الواقعية شرط في صحة الصلاة . نعم لو قيل بعدم كونها شرطا كما تقتضيه جملة من النصوص المعتبرة الموافقة لفتوى المشهور اشكل امر الجمع بينها وبين تلك النصوص ، لكن الاشكال على النحو المذكور أهون كالاشكال في ذيلها أيضاً من هذه الجهة . ثم إنه لايبعد ان يكون وجه الجمع هو شرطية الطهارة نفسها فى صحة الصلاة ، ولو صلى جاهلا بها اجزأت إما لعدم امكان التدارك او لحصول الغرض او غير ذلك مما يمنع عن بقاء الامر بالاعادة . ثم إن مايقرب هذا المعنى أمور « الاول » قول الراوي : فرأيت ولم يقل فرايته، كما قال فى الفرض السابق :وجدته « الثاني » موافقته للصورة الثانية من الصورتين المذكورتين فى ذيل الرواية فى التعليل « الثالث » انه لو حمل على الوجه الاول يكون موافقاً للصورة الاولى

يوجب الاشكال فيه والعجز عن التفصي عنه إشكالا فى دلالة الرواية على الاستصحاب فانه لازم على كل حال كان مفاد قاعدته أو قاعدة اليقين — مع بداهة عدم خروجه منها فتأمل جيداً (ومنها) صحيحة ثالثة لزرارة : « وإذا لم يدر فى ثلاث هو أو أربع وقد أحرز الثلاث قام فاضاف اليها أخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك فى حال من الحالات » والاستدلال بها

منها في الفرض مع المخالفة فى الحكم وعدم سؤال الراوي عن وجه الفرق مع اطراد التعليل المذكور فيه فيهما معا هذا مضافا الى لزوم الاشكال المتقدم من كونه نقضا لليقين باليقين لا بالشك . فتأمل والله سبحانه اعلم ﴿ قوله : يوجب الاشكال ﴾ « الاشكال » فاعل (يوجب) ، وضمير « فيه » راجع الى التوجيه و« العجز » معطوف على الاشكال « واشكالا » مفعول « يوجب » ﴿ قوله : فانه لازم ﴾ يعني الاشكال لازم على كل حال سواء حملت على الاستصحاب أم حملت على قاعدة اليقين فلو كان حملها على قاعدة اليقين يندفع به الاشكال يتعين لذلك ، لكنه حيث لا يجدي في رفع الاشكال فيتعين حملها على الاستصحاب الذى هو الظاهر ﴿ قوله: ومنها صحيحة ثالثة لزرارة ﴾ هذه الصحيحة رواها الكليني عن علي بن ابراهيم عن أبيه وعن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة ، وقد ظهر حال الطريق الاول ، واما الثاني فمحمد بن اسماعيل المذكور فيه فيه كلام معروف مشهور من حيث تعيينه وأنه ابن بزيع أو البرمكي او النيسابوري او غيرهم إلا أن المحقق في محله انه النيسابوري تلميذ الفضل ، وراوية كتبه ومن حيث توثيقه فمن العلامة وكثير ممن تاخر عنه عده خبرا صحيحا ، وعن بعض عده حسنا ، وكيف كان فحديثه معتبر ، واما الفضل فحاله في الجلالة اظهر من أن يذكر واشهر من ان يسطر ﴿ قوله : واذا لم يدر فى ثلاث ﴾ صدر الحديث عن احدهما « ع » قال : قلت له : من لم يدر في اربع

على الاستصحاب مبني على إرادة اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة سابقا والشك فى اتيانها . وقد اشكل بعدم إمكان إرادة ذلك على مذهب الخاصة ضرورة أن قضيته إضافة ركعة أخرى موصولة والمذهب قد استقر على اضافة ركعة بعد التسليم مفصولة

هو اوفي ثنتين وقد احرز الثنتين قال « ع » : يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه،واذا لم يدر... الحديث ﴿ قوله: على ارادة اليقين ﴾ قد يشكل جريان اصالة عدم الاتيان بالركعة سواء كان المقصود بها اثبات وجوب ركعة متصلة ام منفصلة « اما الاول » فلأن محل التشهد والتسليم الجلوس في الرابعة ومن المعلوم ان اصالة عدم الاتيان بالركعة لاتصلح لاثبات كون الركعة المأتي بها رابعة ليحرز بها محلها الا بناء على القول بالاصل المثبت (فان قلت): لازم ذلك عدم احراز المحل لو شك فى زيادة جزء بعد الرابعة فتبطل الصلاة بمجرد الشك « قلت » : زيادة الاجزاء لاتنافي المحل لان المراد من الرابعة ما يقابل الثالثة والخامسة (واما الثاني) فلأن ترتبه عليها لو فرض كون الركعة المفصولة مصداقا للواجب ليس ترتبا شرعيا بل عقليا ، ومثله سقوط الوجوب بفعل المأمور به كما عرفت الأشارة اليه سابقا ، ونبه عليه شيخنا الاعظم (ره) فى هذا المقام لكن عرفت فيما سبق أن مرجع جميع الاصول المفرغة مثل قاعدتي التجاوز والفراغ واصالة بقاء الطهارة من الحدث التي هي مورد الصحيحة الاولى ومن الخبث التي هي مورد الصحيحة الثانية الى توسعة فى موضوع الأثر فيترتب عليها سقوط التكليف فليكن مرجع اصالة عدم الاتيان وقاعدة الشك في المحل ونحوهما الى تضييق موضوع الأثر فيترتب عليها بقاء التكليف ﴿ قوله : على مذهب الخاصة ﴾ من البناء على الأكثر بالتسليم على المتيقن فان مرجعه الى البناء على فعل الركعة المشكوكة وعدم الاعتناء باحتمال عدم فعلها عملا وهو ينافي البناء على عدم فعلها الذي هو مقتضى الاستصحاب ﴿ قوله : ان قضيته ﴾ الضمير راجع الى حمل اليقين على اليقين بعدم الركعة والشك على الشك في اتيانها . يعني أن مقتضى ذلك لزوم فعل ركعة قبل التسليم موصولة بالمتيقن لكن عرفت

وعلى هذا يكون المراد باليقين اليقين بالفراغ بما علّمه الامام — عليه السلام — من الاحتياط بالبناء على الأكثر والاتيان بالمشكوك بعد التسليم مفصولة ، ويمكن الذب عنه بان الاحتياط كذلك لايأبى عن إرادة اليقين بعدم الركعة المشكوكة بل كان أصل الاتيان بهاباقتضائه،غاية الأمر إتيانها مفصولة ينافي إطلاق النقض وقد قام الدليل على التقييد فى الشك في الرابعةوغيره وأن المشكوكة لابد أن يؤتى بها مفصولة (فافهم) وربما أشكل أيضا بانه لو سلم دلالتها على الاستصحاب كانت من الأخبار الخاصة الدالة عليه فى خصوص المورد لا العامة لغير مورد،ضرورة ظهور الفقرات فى كونها

الاشكال في اقتضائه ذلك فى نفسه . نعم قد يقتضيه بملاحظة نفس الرواية بحيث يكون ظهورها فى تطبيق الاستصحاب فى المقام دليلا على الغاء اعتبار المحل او على صلاحيته لاثبات كون الركعة رابعة ﴿ قوله : وعلى هذا يكون المراد ﴾ يعني فاذا كان حمل الروايةعلى الاستصحاب يوجب مخالفة المذهب لابد حينئذ من حملهاعلى معنى لا يخالف المذهب بان يكون المراد من اليقين اليقين بالفراغ الحاصل من عمل الاحتياط الذي علمه الامام « ع » بفعل الركعة بعد التسليم ويكون المراد من الشك الشكفي الفراغ بفعل المشكوك قبل التسليم ، وهذا اجنبي عن الاستصحاب اللهم إلا ان يقال : بانه اذا سلم كون ظاهر الرواية الاستصحاب فمخالفة المذهب انما تمتنع من تطبيق الاستصحاب في المقام لا من ظهورها في ثبوته فليحمل تطبيقه على المورد على التقية ويؤخذ بظهورها فى ثبوته فيصح الاستدلال بها عليه للعلم بمخالفة ظهورها فى التطبيق للواقع والشك فى مخالفة القاعدة له ،إلا أن يدعى أن حملها على المعنى المذكور فى التوجيه اقرب عرفا من التفكيك بين ظهورها فى اصل القاعدة وظهورها في التطبيق على المورد ولا سيما بملاحظة صدرها المخالف للتقية بناء على ظهوره فى الركعتين المنفصلتين إذ يبعد حينئذ التطبيق على التقية ﴿ قوله : ينافي اطلاق النقض ﴾ أقول : إذا كانت الركعة الواجبة التي يجري الاصل لاثبات عدمها هي الموصولة فاصالة عدمهـا انما تقتضي وجوب فعلها موصولة فوجوب

مبنية للفاعل ومرجع الضمير فيها هو المصلي الشاك وإلغاء خصوصية المورد ليس بذلك الوضوح وإن كان يؤيده تطبيق قضية (لا تنقض اليقين) وما يقاربها على غير مورد ، (بل دعوى) أن الظاهر من نفس القضية هو ان مناط حرمة النقض إنما يكون لأجل مافي اليقين والشك لا لما فى المورد من الخصوصية وأن مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك (غير بعيدة) « ومنها » قوله : من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين أو بان اليقين لا يدفع بالشك ، وهو وان كان يحتمل قاعدة اليقين لظهوره في اختلاف زمان الوصفين وإنما يكون ذلك فى القاعدة دون الاستصحاب ضرورة إمكان اتحاد زمانهما إلا أن المتداول فى التعبير عن مورده هو مثل هذه العبارة

الركعة المفصولة ليس هو الوجوب الثابت للركعة المشكوكة حتى يترتب على اطلاق حرمة النقض. اللهم الا ان يقال: ان وجوب الركعة المفصولة انما هو بحسب الادلة الاولية اما بعد ورود مادل على وجوب البناء على الاكثر وفعل المشكوك بعد التسليم فلا بد من التقييد وانه فى حال الشك تجب المفصولة لا الموصولة ، وحينئذ فمقتضى أصالة عدم الاتيان هو فعل الركعة مفصولة وليس فيه حينئذ تقييد لإطلاق حرمة النقض اصلا بل التقييد كما عرفت لوجوب المشكوك موصولا كما يظهر بادنى تأمل ، ولعل هذا هو مراد المصنف « ره » او اشار اليه بقوله : فافهم . هذا والانصاف ان الرواية لا تخلو من اجمال فى المراد بملاحظة الفقرات الست او السبع وظهورها فى اتحاد المراد من اليقين فلا حظ ﴿ قوله : مبنية للفاعل ﴾ بقرينة العطف على : قام فاضاف ... الخ ﴿ قوله : غير بعيدة ﴾ هو خبر (دعوى) ﴿ قوله : لظهوره في اختلاف ﴾ بقرينة الفاء الدالة على الترتيب ﴿ قوله : ضرورة امكان ﴾ بل لا بد من اتحاد زمانها واختلاف زمان متعلقها في الاستصحاب على العكس من قاعدة اليقين ، فالاول كأن يتيقن يوم الجمعة بوجود زيد يوم الخميس ويشك يوم الجمعة بوجوده يوم الجمعة ، والثانية كأن يتيقن يوم الجمعة بوجود زيد

ولعله بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين وسرايته الى الوصفين لما بين اليقين والمتيقن من نحو من الاتحاد « فافهم » هذا مع وضوح أن قوله : فان الشك لا ينقض ... الخ هي القضية المرتكزة الواردة مورد الاستصحاب في غير واحد من أخبار الباب (ومنها) خبر الصفار عن علي بن محمد القاساني قال : كتبت اليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا فكتب : اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية ، حيث دل على أن اليقين بشعبان لا يكون مدخولا بالشك في بقائه وزواله بدخول شهر رمضان ويتفرع عدم وجوب الصوم إلا بدخول شهر رمضان ، وربما يقال : إن مراجعة الاخبار الواردة في يوم الشك، يشرف على القطع بان المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان وانه لابد في وجوب الصوم ووجوب الأفطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه وأين هذا من الاستصحاب فراجع ما عقد في الوسائل لذلك من الباب تجده شاهداً عليه (ومنها) قوله عليه السلام : كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر، وقوله : الماء كله طاهر حتى تعلم انه نجس،

يوم الخميس ويشك في يوم السبت بوجوده يوم الخميس ، ومنشأ الشك حينئذ ارتفاع اسباب اليقين من اصلها ﴿ قوله : ولعله بملاحظة اختلاف ﴾ بل الظاهر أن الوجه إلغاء جهة الزمان فيه بحيث لا ينظر الا الى نفس المتيقن مع غلبة حدوث اليقين قبل حدوث الشك ، ولعل من راجع موارد استعمال نفسه حيث يقول : كنت متيقنا بالطهارة ثم شككت فيها، يجد صدق ما قلناه . وأما ما ذكره بعض من كون الوجه في هذه الاستعمالات غلبة اختلاف زمان الوصفين في الاستصحاب ففيه ما عرفت من امتناع ذلك ولعل مراده غلبة اختلاف زمانها حدوثا لا وجوداً فانه غير بعيد ﴿ قوله : ومنها خبر الصفار عن ﴾ رواه الشيخ بسنده الى الصفار وطريقه اليه صحيح والصفار محمد بن الحسن الصفار وهو من الجلالة والوثاقة بمكان ، والقاساني فيه كلام ﴿ قوله : هو اليقين بدخول شهر رمضان ﴾ ففي رواية الخزاز : ان

وقوله : كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام ،

شهر رمضان فريضة من فرائض الله تعالى فلا تؤده بالتظني ، وفي رواية اسحاق بن عمار : صم للرؤية وأفطر للرؤية واياك والشك والظن فان خفي عليكم فاتموا الشهر الاول ثلاثين ، وفي رواية ابن مسلم : اذا رأيتم الهلال فصوموا واذا رأيتموه فافطروا وليس بالرأي ولا بالتظني ولكن بالرؤية ... الحديث (فتأمل) وقد يؤيد بقوله عليه السلام : لا يدخل فيه . دون مثل : لا ينقض ، هذا مضافا إلى ان جريان الاستصحاب في المقام موقوف على كون وجوب الصوم من آثار بقاء شهر رمضان وكون عدمه من آثار عدم دخوله فانه حينئذ يترتب وجوبه على استصحاب بقاء الشهر وعدم وجوبه على اصالة عدم دخوله ، أما لو كان وجوب الصوم من آثار كون الزمان المعين من رمضان بنحو مفاد كان الناقصة فاستصحاب بقائه أو عدم دخوله لا يترتب عليه تعيين حال زمان الشك من حيث كونه من رمضان أو من غيره إذ لا يترتب مفاد كان الناقصة على استصحاب مفاد كان التامة إلا على القول بالاصل المثبت ؛ هذا والمستفاد من مثل قوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » ونحوه هو الثاني

قوله : ﴿ ومنها قوله : كل شيء ﴾ الرواية الاولى رواها (١) الشيخ في الموثق عن عمار عن ابي عبد الله « ع » ـ في حديث ـ : كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر فاذا علمت فقد قذر ومالم تعلم فليس عليك ، والظاهر أن ما في المتن من غلط النساخ ، والثانية رواها (٢) الكليني والشيخ عن حماد بن عثمان وحماد بن عيسى عن أبي عبد الله « ع »

(١) رواها الشيخ باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار . وطريق الشيخ الى محمد صحيح وهو من الاجلاء والباقون كلهم ثقات لكنهم فطحيون على المشهور عدا عمرو بن سعيد فعن نصر بن الصباح انه فطحي . لكن العلامة (ره) قال لا أعتمد عليه . منه مد ظله .

(٢) رواها الشيخ عن سعد عن محمد بن الحسين عن ابي داود المنشد عن جعفر بن محمد عن يونس عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله « ع » وعن محمد بن احمد بن يحيى عن الحسن ـ

وتقريب دلالة مثل هذه الاخبار على الاستصحاب أن يقال : إن الغاية فيها إنما هو لبيان استمرار

الماء كله طاهر حتى يعلم انه قذر، والظاهر أن ما في المتن كما قبله، والسند معتبر؛ والثالثة رواها الكليني عن علي بن ابراهيم عن هرون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن ابيعبد الله « ع » قال : سمعته يقول : كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه... الحديث، والسند معتبر وان كان مسعدة لا يخلو من خدش ﴿ قوله: وتقريب دلالة مثل هذه الاخبار ﴾ اعلم ان شيخنا الاعظم (قده) في رسالة الاستصحاب منع من صلاحية هذه النصوص للدلالة على الاستصحاب وقاعدة الطهارة معاً. بل هي؛ اما دالة على الاستصحاب أو القاعدة. والمصنف (ره) في حاشيته على ذلك الموضع من الرسالة لم يستبعد دعوى دلالتها عليه معاً وعلى ثبوت الطهارة الواقعية للاشياء، وفي المتن عدل عن ذلك واستقرب دلالتها على ثبوت الطهارة الواقعية وعلى الاستصحاب دون قاعدة الطهارة الظاهرية . وتقريب ما ذكره في الحاشية: ان قوله « ع »: كل ماء طاهر، مثلا دال على ثبوت الطهارة لكل ماء بمقتضى العموم الافرادي المستفاد من (كل) وعلى ثبوتها في كل حال بمقتضى الاطلاق الاحوالي لمفهوم الماء ، ومن المعلوم أن من تلك الاحوال حال الشك في الطهارة لأن الشك في طهارة الماء مما يصح انتزاع عنوان عرضي منه للماء يكون من أحواله مثل عنوان مشكوك الطهارة فيدل الكلام المذكور على ثبوت الطهارة لكل ماء في كل حال حتى حال كونه مشكوك الطهارة والنجاسة . ثم إن الطهارة الثابتة لكل ماء في كل حال عدا الحال المذكورة هي الطهارة الواقعية والطهارة الثابتة لكل ماء في الحال المذكورة أعني حال كونه مشكوك الطهارة هي الطهارة الظاهرية . هذا كله مدلول المغيا - أعني نفس كل

- ابن الحسين اللؤلئي عن ابي داود عن جعفر عن يونس عن حماد بن عيسى . ورواه الكليني عن محمد بن يحيى وغيره عن محمد بن أحمد عن الحسن بن الحسين اللؤلئي باسناده قال قال ابو عبد الله « ع » مثله . وعن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن ابي داود. فالسند معتبر جداً والظاهر أن الاول موثق بجعفر لأن الظاهر كونه ابن سماعة فتأمل منه مد ظله .

شيء طاهر ـ وأما الغاية فتدل على استمرار الطهارة المذكورة الى زمان العلم بالنجاسة ، (وحيث) أن هذا الاستمرار ليس استمراراً واقعياً إذ الطهارة الواقعية مستمرة الى زمان النجاسة واقعاً لا الى زمان العلم بها فجعل الغاية العلم بالنجاسة دليل على كون الاستمرار للطهارة الظاهرية (كان) الاستمرار المذكور عين استصحاب الطهارة ، فتدل الرواية بالمغيى والغاية على قاعدة الطهارة الواقعية وقاعدة الطهارة الظاهرية والاستصحاب ، وكان وجه عدوله عن ذلك الى مافى المتن من دلالتها على الطهارة الواقعية والاستصحاب وعدم دلالتها على الطهارة الظاهرية هو أن مجرد الاطلاق الاحوالي لمفهوم الماء الشامل لحال كونه مشكوك الطهارة والنجاسة لا يقتضي جعل الطهارة الظاهرية إذ جميع الاحكام الواقعية ثابتة في حال الشك فيها ولا تخرج بذلك عن كونها احكاماً واقعية « والسر » فى ذلك أن الحكم الظاهري هو مايثبت لعنوان مشكوك الحكم لاما يثبت في حال الشك به فالطهارة الثابتة للماء فى جميع الحالات التي منها حال الشك فيه هي عين الطهارة الواقعية المشكوكة لاطهارة ظاهرية متيقنة . نعم لو أريد اثبات الطهارة لكل عنوان للماء ذاتي أو عرضي ومنها كونه مشكوك الحكم تم ماذكر إلا أنه خلاف ظاهر قوله « ع » : كل ماء، إذ مفهوم الماء كغيره لا يحكي إلا عن ذاتياته فليس عمومه إلا افراديا لا غير ، وعليه فلا يدل المغيا إلا على ثبوت الطهارة الواقعيـة وبضميمة الغاية يدل المجموع على الطهارة الواقعية والاستصحاب معاً ، وهذا هو ماذكره فى المتن « وفيه » أن الغاية لا تدل الا على تحديد المغيا ورفع الابهام عنه من حيث طول الامد وقصره فالمحدد إن كان واقعياً فهو على واقعيته مستمر الى وجود الغاية وان كان ظاهريا فهو على ظاهريته مستمر الى وجود الغاية فالكلام المشتمل على الغاية يدل على وجود حكم واقعي مستمر الى وجود الغاية أو ظاهري كذلك ويمتنع أن يكون المغيا مفيداً لحكم واقعي والغاية مفيدة لحكم ظاهري فاستفادة الامرين معاً موقوف على جعل الغاية غاية لأمر مقدر بحيث يكون معنى : كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر، كل ماء طاهر وكل ماء طاهر طاهر حتى تعلم انه قذر ، فتكون (حتى) غاية لقوله :طاهر، المقدر لكن هذا المقدر

حيث لاقرينة عليه لا تمكن دعواه « والتحقيق » في معنى الجملة المذكورة : أن يقال : الغاية إما ان تجعل قيداً للموضوع أو للمحمول أو للنسبة « فعلى الاول » يكون معناه: كل ماء موجود الى زمان العلم بنجاسته طاهر، ولازمه عدم الحكم بالطهارة على الماء المستعمل قبل العلم بالنجاسة لأن الموضوع عليه يكون هو الماء المستمر الوجود الى زمان العلم والمستعمل منعدم قبل العلم ، بل عليه لا يمكن تطبيقها أبداً إذ قبل العلم يشك في انطباق عنوان العام وبعده لا مجال له لمنع العلم « وعلى الثاني » يكون المعنى : الماء تثبت له الطهارة المستمرة الى زمان العلم بالنجاسة، فغاية الثبوت غير مذكورة لكنها تفهم تبعاً لاتحاد ظرف الثبوت وظرف الثابت ، وهذا المعنى لا مانع عنه « ومثله » المعنى اللازم على الثالث فان المعنى عليه : الماء تثبت له الى زمان العلم بالقذارة الطهارة، وغاية الثابت غير مذكورة ، وان كانت تفهم تبعاً لاتحاد الظرفين كما ذكرنا ، وحينئذ فيدور الامر بينهما وإن كان الاخير أظهر ، وكيف كان، فالطهارة المثبتة ليست هي الطهارة الواقعية بقرينة الغاية كما عرفت ؛ بل الطهارة الظاهرية قد أخذ عدم العلم ظرفا لثبوتها بنفسها أو لموضوعها ، وحينئذ فاما ان يقصد المتكلم ثبوتها في الظرف المذكور بملاحظة ثبوتها واقعاً بحيث يكون المقصود ابقاءها تعبداً ويرجع معنى الكلام المذكور الى معنى : كل ماء طاهر تستمر طهارته حتى تعلم ... الخ فذلك الاستصحاب بعينه وان لم يكن بملاحظة ذلك فهي قاعدة الطهارة بعينها . ولأجل ذلك تجري وان كان الحال السابقة المعلومة هي القذارة وانما تسقط بدليل الاستصحاب لا لقصور دليلها كما يأتي انشاء الله تعالى ؛ وحيث أنه لا جامع بين الوجود والعدم لا جامع بين مفادي القاعدة والاستصحاب لتحمل عليه الرواية فيدور الامر بينهما ، ولأجل أن الاستصحاب محتاج الى عنايه زائدة لم يكن عليها قرينة في الكلام تعين الحمل على القاعدة . وهذا هو الذي ذكره شيخنا الأعظم (قدس سره) في رسالته فلاحظ . نعم قد يظهر منه ان جعل الغاية قيداً للمحمول موجب لظهور الروايات في الاستصحاب ، كما أن جعلها قيداً للنسبة يوجب ظهورها في القاعدة ، وما ذكره غير ظاهر الوجه . فلاحظ وتأمل والله سبحانه أعلم

ما حكم على الموضوع واقعاً من الطهارة والحلية ظاهراً مالم يعلم بطروء ضده أو نقيضه لا لتحديد الموضوع كي يكون الحكم بهما قاعدة مضروبة لما شك في طهارته أو حليته وذلك لظهور المغيا فيها في بيان الحكم للاشياء بعناوينها لا بما هي مشكوكة الحكم كما لا يخفى فهو وإن لم يكن له بنفسه مساس بذيل القاعدة ولا الاستصحاب إلا أنه بغايته دل على الاستصحاب حيث أنهـــا ظاهرة فى استمرار ذاك الحكم الواقعي ظاهراً مالم يعلم بطروء ضده أو نقيضه كما أنه لو صار مغيا لغاية مثل الملاقاة بالنجاسة أو ما يوجب الحرمة لدل على استمرار ذاك الحكم واقعاً ولم يكن حينئذ بنفسه ولا بغايته دلالة على الاستصحاب، ولا يخفى أنه لا يلزم على ذلك استعمال اللفظ فى معنيين اصلا وانما يلزم لو جعلت الغاية مع كونها من حدود الموضوع وقيوده

قوله : ﴿ ماحكم ﴾ يعني ماحكم به والمراد انها قيد للمحمول ﴿ قوله : واقعاً ﴾ قيد لحكم ﴿ قوله : ظاهرا ﴾ قيد لاستمرار ﴿ قوله : لا لتحديد الموضوع ﴾ قد عرفت امتناع جعل الغاية قيداً للموضوع فضلا عن ان تختص عليه بالقاعدة ﴿ قوله : وذلك لظهور ﴾ تعليل لما يقال ﴿ قوله : الحكم للاشياء ﴾ يعني الحكم الواقعي ﴿ قوله : فهو وان لم ﴾ الضمير راجع الى الحكم للاشياء يعني أن الحكم المذكور لا يتعلق بقاعدة الطهارة ولا بالاستصحاب بل هو أجنبي عنهما كما هو ظاهر ﴿ قوله : لدل على استمرار ﴾ هذا مما لا اشكال فيه إلا انه لا مجال لقياس ما نحن فيه عليه لما عرفت الاشارة اليه فى الحاشية السابقة ﴿ قوله : ولم يكن ﴾ لأن الاستمرار حينئذ يكون واقعياً لا ظاهريا كالاستصحاب ﴿ قوله : لا يلزم على ذلك استعمال ﴾ هذا تعريض بشيخنا الأعظم (ره) حيث قال : نعم إرادة القاعدة والاستصحاب معاً يوجب استعمال اللفظ في معنيين لما عرفت من أن المقصود فى القاعدة مجرد اثبات الطهارة في المشكوك وفى الاستصحاب خصوص ابقائها فى معلوم الطهارة السابقة والجامع بينهما غير موجود فيلزم ماذكرناه ... الخ ، ومراده من المعنيين

غاية لاستمرار حكمه ليدل على القاعدة والاستصحاب من غير تعرض لبيان الحكم الواقعي للاشياء أصلا مع وضوح ظهور مثل كل شيء حلال أو طاهر في انه لبيان حكم الاشياء بعناوينها الاولية وهكذا : الماء كله طاهر ، وظهور الغاية في كونها حداً للحكم لا لموضوعه كما لا يخفى (فتأمل جيداً) ولا يذهب عليك أنه بضميمة عدم القول بالفصل قطعاً بين الحلية والطهارة وبين سائر الأحكام لعم الدليل وتم (ثم) لا يخفى أن ذيل موثقة عمار : فاذا علمت فقد قذر ومالم تعلم فليس عليك ، يؤيد ما استظهرنا منها من كون الحكم المغيا واقعياً ثابتاً للشيء بعنوانه لا ظاهريا ثابتاً له بما هو مشتبه لظهوره في انه متفرع على الغاية وحدها وانه بيان لها وحدها منطوقها ومفهومها لا لها

مفاد القاعدة ومفاد الاستصحاب ﴿ قوله : ليدل على القاعدة ﴾ هذا غاية لجعلها من قيود الموضوع وقوله : والاستصحاب، غاية جعلها من قيود الحكم لكن عرفت الاشكال في امكان جعلها قيداً للموضوع فضلاعن اقتضائه القاعدة إلا أن يراد من الموضوع الحكم الذي هو مفاد القاعدة حيث انه موضوع للاستمرار الذي هو مفاد الاستمرار فلاحظ كلام شيخنا الأعظم (ره) لكن يأباه كلام المصنف (ره) فلاحظ وتأمل ﴿ قوله : في انه لبيان حكم ﴾ هذا مسلم لو لم تلحق به الغاية ﴿ قوله : لا لموضوعه ﴾ قد عرفت اشكاله ﴿ قوله : ولا يذهب عليك انه ﴾ يعني أنه على تقدير تمامية دلالة الروايات على الاستصحاب في الطهارة والحلية يمكن بضميمة عدم القول بالفصل استفادة القاعدة الكلية ، لكن تقدم منه (ره) مراراً ان عدم القول بالفصل لا يكفي في التعميم مالم يثبت القول بعدم الفصل ﴿ قوله : يؤيد ما استظهرنا ﴾ بل يؤيد ما استظهره شيخنا (قدس سره) من أن موضوع ليس عليك شيء مجرد عدم العلم بلا دخل لليقين بثبوته الواقعي ﴿ قوله : لظهوره في انه ﴾ يعني أن ذيل الرواية يتضمن حكمين أحدهما مثبت والآخر منفي ، وظاهره أنه متفرع على الغاية وحدها فيدل على ان الغاية تضمنت حكمين أيضاً ، أحدهما استمرار الحكم المثبت في الصدر ليتفرع عليه الحكم المنفي ، وثانيهما انتهاء الاستمرار ليتفرع عليه الحكم المثبت فيدل ذلك على ان الصدر

مع المغيا كما لا يخفى على المتأمل . ثم إنك اذا حققت ما تلونا عليك مما هو مفاد الاخبار فلا حاجة في إطالة الكلام في بيان سائر الاقوال والنقض والابرام فيما ذكر لها من الاستدلال ولا بأس بصرفه الى تحقيق حال الوضع وانه حكم مستقل بالجعل كالتكليف أو منتزع عنه وتابع له في الجعل أو فيه تفصيل حتى يظهر حال ماذكر هنا بين التكليف والوضع من التفصيل فنقول وبالله الاستعانة : لا خلاف كما لا اشكال فى اختلاف التكليف والوضع مفهوماً واختلافهما في الجملة مورداً لبداهة مابين مفهوم السببية أو الشرطية ومفهوم مثل الايجاب أو الاستحباب من المخالفة والمباينة كما لا ينبغي النزاع فى صحة تقسيم الحكم الشرعي الى التكليفي والوضعي بداهة أن الحكم وان لم يصح تقسيمه اليهما ببعض معانيه ولم يكد يصح إطلاقه على الوضع إلا ان صحة تقسيمه بالبعض الآخر اليهما وصحة اطلاقه عليه بهذا المعنى مما لا يكاد

لا يرتبط بالغاية في مدلوله ، ويتعين حمله على الطهارة الواقعية . هذا ولا يخفى أن ظاهر الذيل كونه متفرعا على تمام القضية المغياة فانه تصريح بالمنطوق والمفهوم والغاية لامنطوق لها أصلا ، فما ذكره المصنف (ره) سبك اشكال فى اشكال والله سبحانه العالم بحقيقة الحال ﴿ قوله : حتى يظهر حال ﴾ غاية لقوله لا بأس ﴿ قوله : بين التكليف ﴾ ظرف مقدم لقوله من التفصيل ، وهذا التفصيل نسبه الفاضل التوني الى نفسه في محكي عبارته حيث قال : إن الاستصحاب المختلف فيه لا يكون إلا فى الاحكام الوضعية ... الى آخر كلامه ﴿ قوله : في اختلاف التكليف ﴾ إذ المراد بالتكليف أحد الأحكام الخمسة الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والاباحة والمراد بالوضع ما عداها ﴿ قوله : واختلافهما فى الجملة مورداً ﴾ فانه يقال: الزوال سبب لوجوب الصلاة ، فمورد السببية الزوال ومورد الوجوب الصلاة وقد يتفقان مورداً مثل ما يقال : الافطار فى رمضان حرام وسبب لوجوب الكفارة ﴿ قوله : لبداهة ﴾ تعليل لقوله : لا خلاف ... الخ ﴿ قوله ببعض معانيه ﴾ مثل خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين ﴿ قوله بالبعض الآخر ﴾ مثل المحمولات

ينكر كما لا يخفى ، ويشهد به كثرة اطلاق الحكم عليه فى كلماتهم، والالتزام بالتجوز فيه كما ترى ، وكذا لاوقع للنزاع في انه محصور في امور مخصوصة كالشرطية والسببية والمانعية ـ كما هو المحكي عن العلامة ـ أومع زيادة العلية والعلامية، أومع زيادة الصحة والبطلان والعزيمة والرخصة أو زيادة غيرذلك ـ كما هو المحكي عن غيره ـ أوليس بمحصور بل كل ماليس بتكليف مما له دخل فيه أو في متعلقه وموضوعه أولم يكن له دخل مما أطلق عليه الحكم في كلماتهم ، ضرورة أنه لا وجه للتخصيص بها بعد كثرة اطلاق الحكم في الكلمات على غيرها، مع انه لا تكاد تظهر ثمرة مهمة علمية أو عملية للنزاع فى ذلك وانما المهم في النزاع هو أن الوضع كالتكليف في انه مجعول تشريعاً بحيث يصح انتزاعه بمجرد إنشائه أوغير مجعول كذلك بل انما هومنتزع عن التكليف ومجعول بتبعه وبجعله (والتحقيق) أن ماعد من الوضع على انحاء (منها) مالا يكاد

الشرعية . فتأمل ﴿ قوله : عن العلامة ﴾ وعن السيوري وغيرهما ﴿ قوله : والعلامية ﴾ يعني كون الشيء علامة، حكيت هذه الزيادة عن الشهيد الثاني واحتمل ردها الى السبب أوالعلامية الى الشرط ﴿ قوله : أو مع زيادة الصحة ﴾ و ﴿ قوله : والعزيمة ﴾ كما عن الآمدي ﴿ قوله : أو زيادة غير ذلك ﴾ كما عن صلاح الدين زيادة التقديرات والحجاج والمراد من الأول تنزيل الموجود أوالمعدوم منزلة الآخر مثل تنزيل المفقود منزلة الحي فى ملك الدية والماء المحتاج اليه منزلة عدمه في شرعية التيمم، ومن الثاني مطلق الحجج التي يستند اليها القضاة من بينة واقرار ويمين ﴿ قوله : له دخل فيه ﴾ أي فى التكليف كما فى القسم الاول من الأقسام الآتية ﴿ قوله: أوفي متعلقه ﴾ كما فى القسم الثاني ﴿ قوله : أولم يكن ﴾ كما فى القسم الثالث ﴿ قوله : للنزاع في ذلك ﴾ يعني النزاع فى الحصر وعدمه ﴿ قوله : هو أن الوضع كالتكليف ﴾ يعني أنه لا اشكال فى كون الأحكام التكليفية مجعولة استقلالا تشريعاً بحيث يصح اعتبارها من مجرد جعلها بقوله : هذا واجب أو حرام أوغيرهما فيكون واجباً أو حراماً بمجرد ذلك فهل الاحكام الوضعية كذلك فيصح انتزاع السببية من قوله : هذا

يتطرق اليـــه الجعل تشريعاً أصلا لا استقلالا ولا تبعاً وان كان مجعولا تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك (ومنها) مالا يكاد يتطرق اليه الجعل التشريعي إلا تبعاً للتكليف (ومنها) ما يمكن فيه الجعل استقلالا بانشائه وتبعاً للتكليف بكونه منشأ لانتزاعه وان كان الصحيح انتزاعه من انشائه وجعله وكون التكليف من آثاره وأحكامه على ما يأتي الاشارة اليه (أما النحو الاول) فهو كالسببية والشرطية والمانعية والرافعية لماهو سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه حيث أنه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها

سبب لكذا، وكذا بقية الأحكام الوضعية ، أو هي منتزعة من التكليف ، أو لا هذا ولا ذاك أوفيه تفصيل؟ ﴿ قوله : ولا تبعاً ﴾ يعني ولا منتزعا من التكليف ﴿ قوله : عرضاً ﴾ أي مجعول بالعرض بجعل موضوعه تكويناً بالحقيقة ﴿ قوله : كذلك ﴾ أي تكويناً ﴿ قوله : من انشائه ﴾ أي انشاء نفسه ﴿ قوله : لما هو ﴾ حال من السببية وما بعدها ، ﴿ قوله : سبب التكليف ﴾ على سبيل اللف والنشر المرتب ﴿ قوله : حيث أنه لا يكاد ﴾ أقول : قـــد عرفت الاشارة الى أن العناوين المذكورة اعتبارية محضة ليس لها حقيقة وراء الاعتبار ولابد أن يكون اعتبارها من منشأ معين لامتناع الجزاف ، فهل المنشأ فى انتزاع السببية للتكليف واخواتها هو التكليف المترتب على موضوعاتها ، أو جعلها استقلالا ، أو لا هذا ولا ذاك بل خصوصية ذاتية قائمة بتلك الموضوعات ؟ الذي اختاره شيخنا الأعظم قدس سره هو الأول، ونسب الثاني الى المشهور وفي النسبة تأمل، واختار المصنف (ره) الأخير مستدلا على بطلان الاول بانه عليه يلزم تأخر السبب عن المسبب لأنه اذا كان وصف السببية منتزعا عن المسبب كان متأخراً عنه فيلزم تأخر ذات السبب بوصف كونه سبباً عنه وهو محال لتقدمه عليه ، وعلى بطلان الثاني بالخلف لانه اذا كان مجعولا كان اعتباره منوطاً بالجعل وجوداً وعدما اناطة كل معلول بعلته، واللازم باطل ضرورة صحة اعتبار وصف السببية المدلوك اذا كان بنحو يترتب عليه وجوب

من التكليف المتأخر عنها ذاتاً حدوثاً وارتفاعاً ، كما أن اتصافها بها ليس إلا لأجل

الصلاة وان لم تنشأ له السببية ، وعدم صحة اعتباره له اذا كان بحيث لا يترتب عليه وجوب الصلاة وان انشئت له السببية (ويمكن) دفع الاول بانه لا استحالة فى تأخر وصف السببية عن ذات المسبب وانما المستحيل تأخر ذات السبب عنه . مضافاً إلى أن اطلاق السبب على مثل الدلوك مسامحة لأن السبب الحقيقي لوجوب الصلاة بعدما كان الوجوب فعلا اختياريا للموجب هو ارادة الفاعل غاية الامر أن الدلوك من قبيل الداعي والداعي انما يكون مرجحاً لا سبباً فاطلاق السبب عليه ادعائي والمصحح للادعاء يمكن أن يكون هو الخصوصية القائمة فيه ويمكن أن يكون هو ترتب الوجوب عليه ترتبه على السبب الحقيقي . إلا أن يقال : إن المصحح للادعاء خصوصية فيه كما فى السبب الحقيقي (والتحقيق) : ان اعتبار السببية والشرطية والمانعية والرافعية ملازم لاعتبار ما يقابلها من المسببية والمشروطية والممنوعية والمرفوعية،ومنشأ اعتبار الجميع هو ترتب وجود المسبب والمشروط على وجود ذات السبب والشرط وعدمها على وجود ذات المانع والرافع كاعتبار الفاعلية والمفعولية والموجبية والقابلية ، فكما أن اعتبار الفاعلية انما يكون بلحاظ الفعل كذلك اعتبار العناوين المذكورة ، والخصوصية المعتبرة فى مثل السبب ومسببه انما تكون دخيلة في ترتب المسبب على سببه أما نفس اعتبار السببية والمسببية فهي منتزعة في ارتبة اللاحقة لملاحظة المسبب والسبب . ثم لم يوضح المصنف (ره) وجه الفرق بين السببية للامر والجزئية للمأمور به إذ كما أن الثانية منتزعة فى رتبة متأخرة عن الأمر لأجل اضافتها الى المأمور به ـ كما سيأتي ـ كذلك الأولى ، وكما أنه لابد فى موضوع الاولى من خصوصية ، وإلا لأتر كل شيء فى كل شيء ، لابد أن يكون فى موضوع الثانية أيضاً خصوصية ، وإلا لكان كل شيء جزءاً من كل شيء ، واذا التزم بان الثانية منتزعة عن الامر فليلتزم بان الأولى كذلك. فتأمل جيداً ﴿ قوله : من التكليف ﴾ اشارة الى مذهب شيخنا الأعظم (ره) ﴿ قوله : حدوثاً وارتفاعاً ﴾ الأول اشارة الى السببية والشرطية والثاني اشارة

ماعليها من الخصوصية المستدعية لذلك تكويناً للزوم أن يكون في العلة باجزائها بط خاص به كانت مؤثراً في معلولها لا فى غيره ولاغيرها فيه والالزم أن يكون كل شيء مؤثراً فى كل شيء ، وتلك الخصوصية لا يكاد يوجد فيها بمجرد إنشاء مفاهيم العناوين وبمثل قول : دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة إنشاء لا إخباراً ، ضرورة بقاء الدلوك على ماهو عليه قبل انشاء السببية له من كونه واجداً لخصوصية مقتضية لوجوبها أو فاقداً لها وان الصلاة لا تكاد تكون واجبة عند الدلوك مالم يكن هناك ما يدعو الى وجوبها ومعه تكون واجبة لا محالة وان لم ينسأ السببية للدلوك اصلا . ومنه انقدح أيضاً عدم صحة انتزاع السببية له حقيقة من ايجاب الصلاة عنده لعدم اتصافه بها بذلك ضرورة . نعم لا بأس باتصافه بها عناية واطلاق السبب عليه مجازاً ، كما لا بأس بأن يعبر عن انشاء وجوب الصلاة عند الدلوك مثلا بانه سبب لوجوبها فكني به عن الوجوب

الى المانعية والرافعية ﴿ قوله : لذلك ﴾ أي للتكليف حدوثا وارتفاعا ﴿ قوله : بمجرد انشاء ﴾ اشارة الى ما ربما ينسب الى المشهور من انها مجعولة استقلالا ﴿ قوله : وبمثل قول ﴾ معطوف على انشاء ﴿ قوله : لا اخباراً ﴾ إذ لو كان اخباراً لم يقتض تحقق هذه العناوين ﴿ قوله : ضرورة ﴾ تعليل لقوله : لا يكاد يوجد ... الخ ﴿ قوله : ما يدعو ﴾ يعني الخصوصية القائمة في الدلوك واليه يرجع ضمير قوله : معه ﴿ قوله : عدم صحة ﴾ يعني حيث لا خصوصية ﴿ قوله : بها عناية ﴾ قد عرفت أن اطلاق السببية على مثل الدلوك لابد ان يكون بالعناية ولو كانت فيه الخصوصية التي بها يكون داعياً ﴿ قوله : كما لا بأس بأن يعبر ﴾ اشارة الى ما ربما يقع فى بعض الاخبار من التعبير بان الشيء الفلاني سبب للوجوب او نحو ذلك فلا يتوهم من هذا التعبير ان

عنده. فظهر بذلك أنه لا منشأ لانتزاع السببية وسائر مالاجزاء العلة للتكليف إلا ما هي عليها من الخصوصية الموجبة لدخل كل فيه على نحو غير دخل الآخر فتدبر جيداً (واما النحو الثاني) فهو كالجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية لما هو جزء المكلف به وشرطه ومانعه وقاطعه حيث ان اتصاف شيء بجزئية المأمور به أوشرطيته أو غيرهما لا يكاد يكون إلا بالامر

السببية قابلة للجعل والانشاء لان ذلك حقيقة انشاء للوجوب بطريق كنائي ﴿ قوله : فظهر بذلك ﴾ فيه تامل عرفته ﴿ قوله : لما هو جزء المكلف به ﴾ قيد لقوله: كالجزئية وما بعدها، على سبيل اللف والنشر المرتب ﴿ قوله : اتصاف شيء بجزئية ﴾ اعلم أنه اذا ورد امر بجملة امور تدريجية متصلة مقيدة بوجود شيء وعدم آخر كان كل واحد من تلك الامور جزءاً للمأمور به ومجموعها كلاله وما اخذ وجوده قيداً شرطا له وما اخذ عدمه قيداً مانعاً وما كان منافياً للاتصال المعتبر قاطعا ، ومحصل مراد المصنف (ره) : أن هذه العناوين لايصح جعلها استقلالا وانما تنتزع بملاحظة الامر المتعلق بتلك الجملة فان تعلق الامر بتلك الجملة صح اعتبار العناوين المذكورة وإن لم يتعلق بها الامر لم يصح اعتبارها . والوجه فى ذلك : ان عنوان الجزئية للمأمور به مثلا قد اخذ مضافا الى عنوان المأمور به فما لم يكن امر ليس هناك شيء مامور به حتى تضاف اليه الجزئية . وهذا فى غاية الوضوح إلا أنه ليس له كثير مساس فيما هو محل الكلام ، لأن الكلام فى المقام بالنظر الى نفس العناوين المذكورة من حيث هي لامن حيث كونها مضافة الى المأمور به ، والاوكل مايضاف الى عنوان المأمور به لابد أن يكون متاخرا عنه ولو لم يكن من قبيل العناوين المذكورة مثل مكان المأمور به وزمان المأمور به ونحوهما «فالتحقيق» أن يقال : « اما » مفهوم الجزئية فهو كمفهوم الكلية ينتزع من كل وحدة طارئة على المتكثرات كما سيشير الى ذلك المصنف (ره) فقبل ملاحظة تلك الوحدة لا كلية ولا جزئية ، بل ليس الا امور متكثرة فاذا طرأت الوحدة عليها صار كل واحد من تلك الامور

بجملة أمور مقيدة بامر وجودي اوعدمي، ولا يكاد يتصف شيء بذلك - أي كونه جزءاً أو شرطاً للمأمور به - إلا بتبع ملاحظة الامر بما يشتمل عليه مقيداً بامر آخر ومالم يتعلق بها الامر كذلك لما كاد اتصف بالجزئية اوالشرطية وان انشأ الشارع له الجزئية اوالشرطية وجعل الماهية

جزءاً ومجموعها كلا والوحدة قد تكون وحدة اللحاظ ، وقد تكون وحدة الغرض ، وقد تكون وحدة الأمر ، وقد تكون وحدة الزمان ، وقد تكون وحدة المكان، وقد تكون غير ذلك وباختلافها يختلف ماتضاف اليه الجزئية فيقال: جزء الملحوظ ، وجزء موضوع الغرض، وجزء المأمور به، وجزء الموجود في الزمان، وجزء الموجود في المكان ... وهكذا ، فنفس مفهوم الجزئية غير موقوف اعتباره على ملاحظة الامر ، بل موقوف على ملاحظة جهة وحدة ما، وجزئية المأمور به موقوفة على ملاحظة الامر بعينه (واما) الشرطية فاتصاف شرط الواجب بها ان كان بلحاظ كونه دخيلا في ترتب الأثر على الواجب لكونه من قبيل المقتضي له وشرطه كسائر شروط تاثير المقتضيات في آثارها فهو في الحقيقة شرط للأثر وتكون شرطيته حينئذ كسببية التكليف وشرطيته منتزعة من ترتب اثره عليه على نحو خاص من الترتب ، كما أن السببية منتزعة من ترتبه عليه بنحو آخر ولا دخل للامر في اعتبارها اصلا ، وان كان بلحاظ تقييد ذات الواجب به فهي منتزعة من ذلك التقييد ولا دخل للامر ايضاً في اعتبارها . ومنه يظهر الكلام في المانعية فان المانع إن كان بمعنى ما يكون عدمه دخيلا في ترتب الأثر فهو كالسبب ، وان كان بمعنى مايؤخذ عدمه قيداً في ذات الواجب فهو كالقيد ، وعلى كل حال ليست المانعية منتزعة من الامر ، (واما) القاطعية فاعتبارها للقاطع بملاحظة ترتب القطع والانفصال عليه ، ولا دخل للامر فيها بالمرة ، ولعل في هذا المقدار كفاية فتأمل جيداً والله سبحانه اعلم ﴿ قوله : بجملة امور ﴾ يعني فينتزع من الامر مفهوم الجزئية لكل واحدة من الامور والشرطية للامر الوجودي والمانعية والقاطعية للشيء الذي قيدت الجملة بعدمه ﴿ قوله : بما يشتمل ﴾ متعلق بالامر ﴿ قوله : وجعل الماهية ﴾

وأجزائها ليس إلا تصور مافيه المصلحة المهمة الموجبة للامر بها فتصورها باجزائها وقيودها لا يوجب اتصاف شيء منها بجزئية المأمور به اوشرطيته قبل الامر بها فالجزئية للمأمور به اوالشرطية له انما ينتزع لجزئه او شرطه بملاحظة الامر به بلا حاجة الى جعلها له وبدون الامر به لا اتصاف بها اصلا وان اتصف بالجزئية او الشرطية للمتصور أولذي المصلحة كما لايخفى « وأما النحو الثالث » فهو كالحجية والقضاوة والولاية والنيابة والحرية والرقية والزوجية والملكية الى غير ذلك ، حيث أنها وإن كان من الممكن انتزاعها من الاحكام التكليفية التي تكون في مواردها ـ كما قيل ـ ومن جعلها بانشاء انفسها ، الا انه لا يكاد يشك في صحة انتزاعها من مجرد جعله تعالى أومن بيده الامر من قبله — جل وعلا — لها بانشائها بحيث يترتب عليها آثارها كما تشهد به ضرورة صحة انتزاع الملكية والزوجية والطلاق والعتاق بمجرد العقد او الايقاع ممن بيده الاختيار بلا ملاحظة

دفع لتوهم أن يقال: إنه لا اشكال في ان الماهيات المخترعة مجعولة للشارع وذلك كاف في اعتبار الجزئية لكل واحد من اجزائها ولو لم يكن امر ؛ وحاصل الدفع: ان معنى جعل الماهيات تصورها ولحاظها وهذا المقدار لايصحح اعتبار الجزئية للمأمور به وان صحح اعتبار الجزئية لذى المصلحة او المتصور كما عرفت ﴿ قوله : من الممكن ﴾ يعني الامكان الاحتمالي بدوا والا فسيأتي امتناع ذلك ﴿ قوله : او من بيده الامر من قبله ﴾ المراد به مطلق من له السلطنة على انشائها في نظر الشارع سواء كان مالكا ام وليا ام وكيلا ام مأذونا ام غير ذلك . ثم ان اعتبار السلطنة المذكورة انما هو بلحاظ الآثار الشرعية المترتبة على هذه الامور والا فيكفي في صحة الانشاء مجرد ترتب الأثر في نظر الجاعل . وتوضيح ذلك ماأشرنا اليه في مبحث الامر من أن العناوين المذكورة وكذا كثير من عناوين العقود والايقاعات ؛ مثل البيع والصلح والرهن والهبة والعطية والاجارة والنكاح والطلاق والرجوع وغير ذلك ؛ بل وعناوين الاحكام التكليفية من الوجوب والالزام والحرمة

التكاليف والآثار ولو كانت منتزعة عنها لما كاد يصح اعتبارها الا بملاحظتها وللزم ان لايقع ماقصد ووقع مالم يقصد

والمنع والكراهة والاباحة . . . الى غير ذلك لها حقائق حقيقية « تارة » تنشأ تكوينا حقيقة بفعلها في الخارج مثل : ايجاد العطاء الخارجي في الهبة والعطية: والاجر في الاجارة ، والعين المرهونة في الرهن ، والصلح الحقيقي في الصلح : وايجاد نفس الفعل في الايجاب ، وإلصادق الفعل بفاعله في الالزام ... وهكذا «واخرى» تنشأ تكوينا ادعاء كما هو محكي هذه العناوين في باب العقود والايقاعات الانشائية ، فمعنى صالحت واعطيت ووهبت واوجبت الفعل ومنعت عنه وألزمت به اوجدت الصلح والعطاء والهبة والوجوب والمنع والالزام بمفاهيمها الحقيقية ادعاء لاحقيقة، وهكذا الحال في بقية العناوين المذكورة وغيرها ، والمصحح لهذا الادعاء غالبا تعلق ارادة الجاعل المؤدية في الجملة الى حصولها في الخارج او دفع المانع عنه مع مظنة وجود المقتضي ، فترى من يريد الاعطاء الخارجي لزيد يقول له: اعطيتك، انشاء ، ومن يريد اعطاء الاجر: آجرتك، وهكذا، فانشاء هذه الامور ليس انشاء لامر اعتباري بل انشاء لامر حقيقي ادعاء لاحقيقة ، ولأجل ذلك ربما يكون هذا الادعاء بعينه من غير الجاعل لوجود المصحح له فترى صحة دعوى كون الفعل واجبا إذا علم تعلق ارادة المولى به وان لم يكن انشاء منه للوجوب اصلا كصحة قولنا :فلان قاض او وال اذا علم بتعلق ارادة السلطان بتنفيذ قضائه وتصرفه وان لم يكن منه انشاء للقضاء والولاية ،غاية الامر أن الشارع اعتبر في اعتبارها أوفي ترتب الآثار عليهافي بعض المقامات الانشاء مطلقا او من منشيء خاص اوبلفظ كذلك أو غير ذلك . وهذا مما لادخل له في صحة الانشاء ولا في توقف اعتبارهاعليه فلاحظ وتأمل والله سبحانه اعلم ﴿ قوله : التكاليف والآثار ﴾ يعني المترتبة على هذه العناوين الاربعة ﴿ قوله : وللزم ان لايقع ماقصد ﴾ يعني لو كانت هذه العناوين منتزعة من آثارها لامن نفس انشائها لزم عدم ترتبها على انشائها ،

كما لا ينبغي أن يشك في عدم صحة انتزاعها عن مجرد التكليف في موردها فلا ينتزع الملكية عن إباحة التصرفات ولا الزوجية من جواز الوطء وهكذا سائر الاعتبارات في أبواب العقود والايقاعات فانقدح بذلك ان مثل هذه الاعتبارات انما تكون مجعولة بنفسها يصح انتزاعها بمجرد انشائها كالتكليف لا مجعولة بتبعه ومنتزعة عنه (وهم ودفع) (أما الوهم) فهو ان الملكية كيف جعلت من الاعتبارات الحاصلة بمجرد الجعل والانشاء التي تكون من خارج المحمول حيث ليس بحذائها في الخارج شيء

مع أن المقصود منه ذلك ولزم ترتب الآثار على الانشاء وليس هو المقصود منه. والاولى في الاستدلال لذلك بأن الآثار في لسان أدلتها محمولات على نفس العناوين المذكورة فلا بد أن تكون متأخرة عنها رتبة تأخر الحكم عن موضوعه فلو كانت منتزعة عنها لزم الدور فتأمل ﴿ قوله : كما لا ينبغي ان ﴾ متعلق بقوله : لا يكاد يشك ﴿ قوله : صحة انتزاعها ﴾ اي الحجية واخواتها ﴿ قوله: يصح انتزاعها بمجرد ﴾ بل المنقدح عدم توقف اعتبارها عند العقلاء على الانشاء بل المصحح للانشاء هو المصحح للاعتبار فالانشاء عندهم في عرض الاعتبار لا من علله ومباديه. نعم ربما يكون ذلك عند الشارع كما ربما لا يكفي مجرد الانشاء عنده بل لا بد من كونه بنحو خاص ، وقد ذهب المشهور الى تحقق الفسخ بمجرد التصرف مع انه غالبا لا يكون بقصد الانشاء ، كما ذهب جماعة بل لعله المشهور الى تحقق الرجوع في الطلاق بمجرد فعل ما يناسب الزوجية وان لم يكن بقصده ، وربما يقتضيه بعض النصوص أيضاً والمقام محتاج الى مزيد التأمل ﴿ قوله : حيث ليس بحذائها ﴾ تعليل لكونها من خارج المحمول لأن المراد بما كان خارج المحمول ما ليس بحذائه شيء في الخارج ويقابله المحمول بالضميمة وهو ما يكون بأزائه شيء في الخارج سواء كان موجوداً في الخارج كالسواد والبياض ام هو بنفسه في الخارج كالفوقية والتحتية . وحاصل التوهم: أن المحمول بالضميمة يمتنع اعتباره بمجرد الانشاء بل لا بد في اعتباره من تحقق ما بازائه في الخارج الذي يكون عن علله الخاصة، والملكية من المحمول بالضميمة

وهي إحدى المقولات المحمولات بالضميمة التي لايكاد تكون بهذا السبب بل بأسباب أخر كالتعمم والتقمص والتنعل، فالحالة الحاصلة منها للانسان هو الملك وأين هذه من الاعتبار الحاصل بمجرد إنشائه؟ (وأما الدفع) فهو أن الملك يقال بالاشتراك على ذلك ويسمى بالجدة أيضا واختصاص شيء بشيء خاص وهو ناشيء إما من جهة إسناد وجوده اليه ككون العالم ملكا للباري جل ذكره، أو من جهة الاستعمال والتصرف فيه ككون الفرس لزيد بركوبه له وسائر تصرفاته فيه، أومن جهة إنشائه والعقد مع من اختياره بيده كملك الاراضي والعقار البعيدة للمشتري بمجرد عقد البيع شرعاً وعرفا، فالملك الذي يسمى بالجدة ايضاً غير الملك الذي هو اختصاص خاص ناشيء من سبب اختياري كالعقد أوغير اختياري كالارث ونحوهما من الاسباب الاختيارية وغيرها، فالتوهم إنما نشأ من إطلاق الملك على مقولة الجدة أيضا، والغفلة عن أنه بالاشتراك بينه وبين الاختصاص الخاص والاضافة الخاصة الاشراقية كملكه تعالى للعالم أو المقولية كملك غيره لشيء بسبب من تصرف واستعمال أو إرث أو عقد أو غيرها من الاعمال

فكيف يصح اعتبارها بمجرد الانشاء؟ ﴿ قوله : وهي إحدى ﴾ يعني الملكية ﴿ قوله : بهذا السبب ﴾ يعني بالانشاء ﴿ قوله : بل باسباب ﴾ وهي علل تحقق ما بازائه في الخارج ﴿ قوله : كالتعمم ﴾ تمثيل للملكية ﴿ قوله : أيضاً ﴾ يعني كما يسمى بالملك ﴿ قوله: واختصاص ﴾ معطوف على (ذلك) فانه المعنى الثاني للملك ﴿ قوله : مع من اختياره بيده ﴾ متعلق بـ (العقد) والمراد بالموصول السلطان على التصرف بالموضوع المملوك سواء كان ملكا ام غيره ﴿ قوله : غير الملك الذي ﴾ قد عرفت ان هذا غير ثابت بل الظاهر انه هو هو غاية الامر أن إنشاءها ليس على الحقيقية بل بنحو الادعاء ولا تخرج بذلك عن كونها اعتبارية لان الوجود الادعائي نوع من الاعتبار ، وقد عرفت في مبحث

فيكون شيء ملكا لاحد بمعنى ولآخر بالمعنى الآخر فتدبر . اذا عرفت اختلاف الوضع في الجعل فقد عرفت أنه لامجال لاستصحاب دخل ماله الدخل في التكليف اذا شك في بقائه على ما كان عليه من الدخل لعدم كونه حكماً شرعياً ولا يترتب عليه أثر شرعي والتكليف وان كان مترتبا عليه إلا أنه ليس بترتب شرعي (فافهم) وانه لا اشكال فى جريان الاستصحاب في الوضع المستقل بالجعل

الامر ان صيغ الطلب مثل (قم) و (اقعد) وغيرهما تستعمل لانشاء المادة على نحو الادعاء ﴿ قوله: فيكون شيء ﴾ تفريع على اختلاف معنى الملك فان الغاصب التي تكون بيده العين مالكها بمعنى الجدة ومالكها غيره بمعنى الاختصاص ﴿ قوله : ماله الدخل في التكليف ﴾ يعني القسم الاول من اقسام الوضع حسبما ذكره (قدس سره) لأنه منتزع من الخصوصية الموجودة فى الموضوع وهي ليست اثرا شرعيا ولا موضوعا لأثر شرعي . أما الاول فلانها امر واقعي ذاتي . وأما الثاني فلأن مايتوهم كونه اثرا لها شرعا ليس الا ترتب التكليف وجودا او عدما ، ومن المعلوم أن الترتب المذكور من قبيل ترتب المعلول على علته ذاتي لايكون بجعل تشريعي حتى يكون امرا شرعياً . هذا ولكن قد عرفت ان اطلاق السبب على سبب التكليف مسامحة ، وانما هو داع لتعلق الارادة بالتكليف فالتكليف مسبب عن الارادة لاعنه ولا الارادة عنه لانه بوجوده الاعتقادي العلمي داع الى التكليف لابوجوده الواقعي ، وحينئذ فالتكليف المنوط به شرعي فيكون موضوعا لأثر شرعي إذ ليس المقصود من كون الشيء موضوعا للاثر الا كونه طرف اضافة مابينه وبينه . والاشكل جريان الاستصحاب فى عامة الموضوعات الشرعية إذ ليس ترتب التكليف عليها الا لخصوصية فيها اقتضت ترتب التكليف عليها ، وهل يصح دعوى الفرق بين قوله : المستطيع يجب عليه الحج ، وقوله : ان استطعت يجب عليك الحج ، فيجري الاستصحاب فى الاول لو شك في بقاء المستطيع على ماهو عليه من الخصوصية المقتضية للحكم ولا يجري في الثاني ؟ مع أنه لو تم ذلك لم ينفع كون السببية مجعولة للشارع الاقدس

حيث انه كالتكليف وكذا ما كان مجعولا بالتبع فان أمر وضعه ورفعه بيد الشارع ولو بتبع منشأ انتزاعه، وعدم تسميته حكما شرعيا — لو سلم — غير ضائر بعد كونه مما تناله يد التصرف شرعاً . نعم لامجال لاستصحابه لاستصحاب سببه ومنشأ انتزاعه (فافهم) . ثم: إن ههنا تنبيهات ﴿الأول﴾ أنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين فلا استصحاب مع الغفلة لعـــدم الشك فعلا ولو فرض أنه يشك لو التفت. ضرورة أن الاستصحاب وظيفة الشاك ولا شك مع الغفلة أصلا

في صحة استصحابها ايضاً لأن اقتضاءها للحكم ايضاً لابد أن يكون عن خصوصية فيها مقتضية له فيمنع ذلك عن صحة استصحابها ، ولعله الى هذا اشار بقوله : فافهم ، وسيأتي في الاستصحاب التعليقي ماله نفع في المقام انشاء الله تعالى ﴿ قوله : حيث انه كالتكليف ﴾ كونه كالتكليف في كونه مجعولا لايجدي في صحة الاستصحاب بعد الفرق بينهما في ان التكليف موضوع للعمل المصحح للتعبد وليس هو كذلك الا بلحاظ أثره وترتب أثره عليه انما هو لخصوصية فيه تقتضيه ذاتا والاقتضاء المذكور بعد مالم يكن شرعيا لايصح التعبد بلحاظه كما قرره في النوع الاول . فتأمل ﴿ قوله : ماكان مجعولا ﴾ هو القسم الثاني ﴿ قوله : لامجال لاستصحابه لاستصحاب ﴾ يعني لايصح استصحابه لأن الاستصحاب الجاري في سببه وهو نفس الحكم حاكم عليه كما سيأتي في الاصل السببي والمسببي انشاء الله تعالى ﴿ قوله : فافهم ﴾ لعله إشارة الى ما يمكن أن يخدش به جريان الاستصحاب في الامور الاعتبارية المحضة حيث انها ليست موضوعا للعمل الا بلحاظ الآثار وهي ليست في الحقيقة موضوعا لها لأنها لما كانت اعتبارية محضة امتنع ان تكون ذوات آثار فالآثار في الحقيقة لمنشا الانتزاع لأنه امر حقيقي موضوع للمصلحة والمفسدة وغيرهما من علل الأحكام والآثار. فتأمل

فيحكم بصحة صلاة من أحدث ثم غفل وصلى

التنبيه الاول

﴿ قوله : فيحكم بصحة صلاة ﴾ هذا تفريع على ما ذكره من اعتبار اليقين والشك الفعليين في جريان الاستصحاب وعدم كفاية الوجود التقديري لهما (وتوضيحه) : أن المكلف لو تيقن الحدث في زمان معين ثم غفل وصلى فهنا صورتان (الأولى) أن يعلم بعدم حصول الطهارة له ولا اشكال في بطلانها حينئذ (الثانية) أن يحتمل حصولها له وهذه على نحوين (الأول) أن لا يحدث له الشك في الطهارة إلا بعد الفراغ من الصلاة بأن تستمر غفلته عن الطهارة إلى أن يفرغ من الصلاة ثم يشك بعدها أنه تطهر قبل الصلاة ام لا ؟ والحكم فيه الصحة لأن الشك التقديري لما لم يكن موضوعا للاستصحاب لم يكن المصلي محكوما بالحدث الاستصحابي الى مابعد الفراغ فتصح صلاته ، وبعد الفراغ لامجال لاستصحاب الحدث حال الصلاة وان حصل له الشك الفعلي لحكومة قاعدة الفراغ عليه (الثاني) أن يحدث له الشك في الطهارة قبل الصلاة ، ثم يغفل فيصلي فيتجدد له الشك بعد الفراغ ، وهذا أيضا على نحوين (الاول) أن يحتمل أن يكون قد تطهر بعد الشك والحكم فيه الصحة ايضاً إذ ليس الشك بأصعب حكما من اليقين ، وقد عرفت في النحو الاول أن حكمه الصحة (الثاني) أن لا يحتمل الطهارة بعد الشك بل يحتمل الطهارة قبل الشك الاول فيكون شكه المتجدد بعد الفراغ هو الشك الاول بعينه ، والحكم فيه البطلان لأن الشك لما حدث قبل الصلاة كان محكوما فى زمان حدوثه بأنه محدث فتكون صلاته بالحدث الاستصحابي فتبطل كما لو كان بالحدث الواقعي ، ولا مجال لقاعدة الشك بعد الفراغ لأن موردها حدوث الشك بعد الفراغ فلا تشمل صورة حدوثه قبله كما فى الفرض . ومثله لو شك قبل الصلاة وبقي شاكا الى مابعد الفراغ . هذا ولكن فى تفريع الحكم بالصحة في الصورة الاولى وبالبطلان فى الصورة الاخيرة على اعتبار الشك الفعلي في

ثم شك في انه تطهر قبل الصلاة لقاعدة الفراغ، بخلاف من التفت قبلها وشك ثم غفل وصلى فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك لكونه محدثا قبلها بحكم الاستصحاب مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي (لايقال) : نعم ولكن استصحاب الحدث في حال الصلاة بعد ما التفت بعدها يقتضي أيضا فسادها (فانه يقال) : نعم لولا قاعدة الفراغ المقتضية لصحتها المقدمة على أصالة فسادها (الثاني) أنه هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته وإن لم يحرز

الاستصحاب وعدم الاكتفاء بالتقديري نوع غموض ، لأنه لو بني على كفاية الشك التقديري لايمكن القول بالبطلان في الصورة الأولى لقاعدة الفراغ ، كما أنه لو بني على اعتبار الشك الفعلي يمكن القول بالبطلان في الصورة الاخيرة لحصول الشك الفعلي بعد الفراغ وهو كاف في اثبات الحدث ظاهراً في حال الصلاة فيثبت البطلان لولا قاعدة الشك بعد الفراغ ، فينبغي ابتناء الصحة والبطلان في الفرضين على جريان قاعدة الفراغ وعدمه ، فان جرت فيهما فالحكم الصحة ، وان لم تجر فيهما فالحكم البطلان ، وان جرت في احدهما دون الآخر فاللازم التفصيل بينهما ﴿ قوله : ثم شك ﴾ يعني بعد الفراغ ﴿ قوله : لقاعدة الفراغ ﴾ تعليل للصحة ﴿ قوله : مع القطع بعدم ﴾ هذا خلاف فرض اعتبار فعلية الشك فانه اذا فرض كونه في حال الصلاة غافلا فليس بشاك فلا يحكم عليه بأنه محدث ظاهراً لا في حال الصلاة ولافيما قبله لان التعبد بالحدث في كل زمان من الأزمنة فرع كونه شاكا في بقائه فيه والمفروض عدمه فالاستدلال بناء على ماعرفت بدعوى القطع بعدم الحدث الاستصحابي لا القطع بعدم رفعه . فلاحظ ﴿ قوله : لايقال نعم ﴾ هذا إشكال على الحكم بالصحة في الفرض الاول .

التنبيه الثاني

﴿ قوله : هل يكفي في صحة الاستصحاب ﴾ إعلم إنه إذا قامت الامارة

ثبوته فيما رتب عليه أثر شرعاً أو عقلا ؟ إشكال من عدم إحراز الثبوت فلا يقين ولا بد منه بل ولا شك فانه على تقدير لم يثبت ومن أن اعتبار اليقين إنما هو لأجل أن التعبد والتنزيل شرعاً إنما هو في البقاء لافي الحدوث فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت فيتعبد به على هذا التقدير فيترتب عليه الأثر فعلا

على ثبوت حكم في زمان فلا إشكال في أن مقتضى دليل الحجية وجوب العمل على طبق ذلك الحكم في ذلك الزمان ولو شك في الحكم فيما بعده من الازمنة فان كان مفاد الامارة ثبوت الحكم فى الزمان الأخير ايضاً كانت هي المرجع؛ وإن لم تكن دالة على ذلك بأن لا تكون متعرضة إلا لمجرد الثبوت لم تكن هي المرجع ضرورة، وفي جواز الرجوع حينئذ إلى الاستصحاب ليثبت به بقاء الحكم إشكال لعدم اقتضاء الامارة اليقين بثبوت مؤداها حتى يكون الشك في بقائه بل انما تقتضي احتمال ثبوته وإذ لا يقين بالثبوت لاشك فى البقاء فلا مجال للاستصحاب لاختلال ركنيه معا والمصنف (ره) دفع هذا الاشكال بأن ادلة الاستصحاب ليس موضوعها الشك في البقاء الفعلي حتى يتوقف على اليقين بالثبوت ، بل البقاء التقديري اي البقاء على تقدير الثبوت فهي تجعل الملازمة بين ثبوت الشيء وبقائه ولو علم بعدم الثبوت لأن صدق الشرطية لايتوقف على صدق طرفيها فاذا ثبتت الملازمة المذكورة بالاستصحاب وقامت الامارة على الثبوت كانت حجة عليه وعلى البقاء لأن الدليل على أحد المتلازمين دليل على الملازم الآخر كما لو قامت الامارة على نجاسة شيء فانها تكون حجة على نجاسة ملاقيه لثبوت الملازمة بين نجاسة الشيء ونجاسة ملاقيه، غاية الامر ان الملازمة فى المثال واقعية وفى المقام ظاهرية ﴿ قوله: فيما رتب عليه ﴾ يعني اذا كان المقام مترتباً على البقاء التقديري، اما لو كان مترتباً على البقاء الفعلي يمتنع جريان الاستصحاب لعدم الاثر لمؤداه ﴿ قوله: شرعا او عقلا ﴾ الاول فى استصحاب الموضوع والثاني فى استصحاب الحكم ﴿ قوله : اشكال ﴾ يعني فى الكفاية اشكال ﴿ قوله: من عدم ﴾ بيان لعدم الكفاية ﴿ قوله : ولا شك فانه ﴾ يعني ولا شك فى البقاء فان الشك فيه فى الفرض على تقدير الثبوت لامطلقا ﴿ قوله : ومن ان اعتبار ﴾

فيما كان هناك أثر وهذا هو الاظهر وبه يمكن ان يذب عما في استصحاب الاحكام التى قامت الامارات المعتبرة على مجرد ثبوتها وقد شك في بقائها على تقدير ثبوتها من الاشكال بانه لايقين بالحكم الواقعي ولا يكون هناك حكم آخر فعلي بناء على ماهو التحقيق (١) من أن قضية حجية الأمارة ليست إلا تنجز التكاليف مع الاصابة والعذر مع المخالفة كما هو قضية الحجة المعتبرة عقلا كالقطع والظن فى حال الانسداد على الحكومة لا انشاء أحكام فعلية شرعية ظاهرية كما هو ظاهر الاصحاب ، ووجه الذب بذلك :أن الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق حينئذ محكوم بالبقاء فتكون الحجة على ثبوته حجة على بقائه تعبدا للملازمة بينه وبين ثبوته واقعاً (ان قلت) : كيف وقد أخذ اليقين بالشيء فى التعبد ببقائه فى الاخبار ولا يقين في فرض تقدير الثبوت « قلت » : نعم

بيان لوجه الكفاية يعنى ان اعتبار اليقين في لسان الادلة ليس لأن له موضوعية للحجية بل لبيان أن محل التعبد هو البقاء لا الحدوث ﴿ قوله : فيما كان ﴾ يعني اذا كان مترتبا على البقاء التقديري كما تقدم ﴿ قوله : هو الاظهر ﴾ بل الأظهر خلافه فانه مما لايساعد عليه التركيب ﴿ قوله : من الاشكال ﴾ بيان للموصول في قوله:عما فى...الخ ، وقوله : (بانه) متعلق به فانه تقرير للاشكال ﴿ قوله:لا انشاء ﴾ معطوف على قوله(ره) : ان قضية ... الخ،كما هو ظاهر الأصحاب أما عليه فلا مجال للاشكال فان الحكم الظاهري المستفاد من دليل الامارة يكون عين الواقع على

---

(١) واما بناء على ماهو المشهور من كون مؤديات الامارات أحكاماً ظاهرية شرعية كما اشتهر ان ظنية الطريق لاتنافي قطعية الحكم فالاستصحاب جار لان الحكم الذي أدت اليه الامارة محتمل البقاء لامكان اصابتها الواقع وكان مما يبقى والقطع بعدم فعليته حينئذ مع احتمال بقائه لكونها بسبب دلالة الامارة والمفروض عدم دلالتها إلا على ثبوته لا على بقائه غير ضائر بفعليته الناشئة باستصحابه فلاتغفل . منه قدس سره

ولكن الظاهر أنه أخذ كشفاً عنه ومرآة لثبوته ليكون التعبد في بقائه والتعبد مع فرض ثبوته إنما يكون في بقائه فافهم « الثالث » أنه لافرق في المتيقن السابق بين أن يكون خصوص احد الاحكام أوما يشترك بين الاثنين منها أو الازيد من أمر

تقدير المصادفة فيصح استصحابه لاحتمال المصادفة ويكون باقيا على تقديرها وإن كان على تقدير المخالفة يكون مرتفعا قطعا في الزمان المتأخر لقصور الامارة عن الدلالة عليه فيه فلا مقتضي لثبوته ويكون استصحابه حينئذ من القسم الثاني من استصحاب الكلي ، كما افاد ذلك المصنف (ره) في حاشيته على المقام . نعم لو كان مراد الاصحاب ثبوت حكم ظاهري غير الواقع حتى على تقدير المصادفة امتنع الاستصحاب لأنه من القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي ﴿ قوله : ولكن الظاهر انه ﴾ هذا الاستظهار ممنوع جدا كما عرفت ، وعلى هذا فالوجه في اندفاع الاشكال ما اشرنا اليه سابقا وسيأتي انشاء الله من أن دليل حجية الامارة يقتضي تنزيلها منزلة العلم كما يقتضي تنزيل مؤداها منزلة الواقع ، وحينئذ إذا قامت على ثبوت شيء في زمان معين كانت علما به تنزيلا فيترتب عليه أثره من عدم جواز نقضه بالشك (وأما) ماقيل في الذب عن أصل الاشكال من أن الحكم الواقعي متيقن الثبوت ظاهرا بواسطة قيام الامارة عليه فيستصحب (ففيه) ان اليقين بالثبوت الظاهري عين اليقين الوجداني بالحكم الظاهري فيرجع إلى ماهو ظاهر الاصحاب الذي اشار اليه المصنف (ره) وأوضحه في الحاشية كما عرفت

التنبيه الثالث

﴿ قوله : لافرق في المتيقن السابق ﴾ هذا شروع في حكم استصحاب الكلي باقسامه وهي ثلاثة (الأول) أن يعلم بوجود الكلي في ضمن فرد بعينه ويشك في بقائه للشك في بقاء ذلك الفرد كأن يعلم بوجود زيد في الدار فيعلم

عام فان كان الشك في بقاء ذاك العام من جهة الشك في بقاء الخاص الذي كان في ضمنه وارتفاعه كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام ، وان كان الشك فيه من جهة تردد الخاص الذي في ضمنه بين ما هو باق أو مرتفع قطعاً فكذا لا اشكال في استصحابه

بوجود الانسان فيها ثم يشك فى بقاء الانسان للشك فى بقاء زيد (الثاني) أن يعلم بوجود الكلي في ضمن فرد مردد بين فردين يعلم بزوال أحدهما بعينه على تقدير حدوثه وببقاء الآخر بعينه على تقدير حدوثه ، فيشك لأجل ذلك في بقاء الكلى لاحتمال حدوثه فى طويل العمر كأن يعلم بوجود الحيوان فى فرد مردد بين البقة والجمل ثم يعلم بعد ثلاثة أيام بأنه إن كان الموجود هو الجمل فهو باق وإن كان البقة فهو زائل ، فحينئذ يشك في بقاء الحيوان (الثالث) أن يعلم بوجود الكلي فى ضمن فرد بعينه ويعلم بزوال ذلك الفرد ويحتمل حدوث فرد آخر للكلي مقارن لزواله أو لوجوده باق بعد زواله كأن يعلم بوجود الانسان في زيد ثم يعلم بزوال زيد ويحتمل وجود عمرو مقارنا لزوال زيد أومقارنا لحياته مع بقائه بعد زواله فيكون بقاء الكلي المحتمل في فرد آخر غير الفرد المتيقن وجوده فيه ﴿ قوله : فان كان الشك ﴾ هذا إشارة الى القسم الأول ﴿ قوله : استصحابه كاستصحابه ﴾ الضمير الاول راجع الى الكلي والثاني الى الخاص ﴿ قوله : بلا كلام ﴾ حكي الاشكال فيه عن بعض بأن الكليات اعتبارات لا تكون موضوعا للتعبد الشرعي ، وفيه أن دعوى جواز الاستصحاب مبنية على كون الكلي موضوعاً للآثار الشرعية وإلا فلا معنى له كما هو واضح ، فان كان اشكال فى ذلك فهو اشكال فى جواز كونه موضوعا للاثر لا في صحة الاستصحاب ويندفع بمراجعة البحث عن تعلق الأمر بالطبائع . فراجع ﴿ قوله : وان كان الشك ﴾ هذا إشارة الى القسم الثاني ﴿ قوله : فكذا لا اشكال في استصحابه ﴾ يمكن الاشكال عليه بما يأتي منه فى مبحث مجهول التاريخ من احتمال كون رفع

فيترتب عليه كافة ما يترتب عليه عقلا أو شرعاً من أحكامه ولوازمه وتردد ذاك الخاص الذي يكون الكلي موجوداً في ضمنه ويكون وجوده بعين وجوده بين متيقن الارتفاع ومشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه غير ضائر بالاستصحاب الكلي المتحقق فى ضمنه مع عدم إخلاله باليقين والشك فى حدوثه وبقائه وإنما كان التردد بين الفردين ضائراً باستصحاب أحد الخاصين اللذين كان امره مردداً بينهما لاخلاله باليقين الذي هو أحد ركني الاستصحاب كما لا يخفى . نعم يجب رعاية التكاليف المعلومة اجمالا المترتبة على الخاصين فيما علم تكليف فى البين

اليد عن بقاء الكلي من نقض اليقين باليقين لاحتمال كون الكلي موجوداً فى معلوم الزوال فيكون الكلي معلوم الزوال لكن سيأتي انشاء الله اندفاعها ﴿ قوله : فيترتب عليه ﴾ كما هو الحال في كل ما يجري فيه الاستصحاب ﴿ قوله : وتردد ذاك الخاص ﴾ هذا اشارة الى بعض شبهات المنع عن جريان الاستصحاب في القسم الثاني (وتوضيحه) : أن الكلي ليس له وجود مستقل عن وجود الفرد وانما هو موجود فى ضمنه وكل واحد من الفردين اللذين يعلم وجود الكلي في أحدهما في هذا القسم مما لا تجتمع فيه أركان الاستصحاب فان أحدهما معلوم الارتفاع والآخر غير معلوم الحدوث فكيف يجري الاستصحاب فى نفس الكلي الذي يكون وجوده عين وجود أحدهما ولاسيما مع كون الفرد غير المعلوم الحدوث محكوماً بعدم حدوثه بالاستصحاب ﴿ قوله : غير ضائر ﴾ هو خبر قوله : تردد (وتوضيح) عدم ضيره : أن اليقين والشك إنما يتعلقان بالصور الذهنية لا بمحكياتها الخارجية فعدم اجتماع اليقين بالحدوث مع الشك في البقاء فى كل واحد من الفردين لا ينافي اجتماعهما فى نفس الكلي ، ضرورة صدق قولنا في المثال المتقدم: وجود الحيوان معلوم وبقاؤه مشكوك ، ولازم ذلك جواز الاستصحاب فى الكلي لاجتماع الاركان فيه فيجب ترتيب آثاره عليه وعدم جوازه فى كل واحد من الفردين بعينه فلا يجب ترتيب آثار كل منهما إلا

(وتوهم) كون الشك في بقاء الكلي الذي في ضمن ذاك المردد مسبباً عن الشك في حدوث الخاص المشكوك حدوثه المحكوم بعدم الحدوث باصالة عدمه (فاسد) قطعاً لعدم كون بقائه وارتفاعه من لوازم حدوثه وعدم حدوثه بل من لوازم كون الحادث المتيقن ذاك المتيقن الارتفاع أو البقاء مع أن بقاء القدر المشترك إنما هو بعين بقاء الخاص الذي في ضمنه لا أنه من لوازمه

إذا كان هناك علم اجمالي بالتكليف فانه حينئذ يكون منجزاً ويجب الاحتياط فيه ﴿ قوله : وتوهم كون الشك ﴾ هذا إشارة الى شبهة أخرى للمنع وحاصلها : أن الشك في بقاء الكلي وزواله مسبب عن الشك في وجود الفرد الطويل العمر والأصل الجاري في السبب مقدم على الاصل الجاري في المسبب فاصالة عدم الفرد الطويل العمر تقتضي انتفاء الكلي فلا يجري الاصل في بقائه ﴿ قوله : فاسد قطعاً ﴾ هو خبر توهم (ووجه) الفساد أمور أشار اليها (الاول) منع السببية على النحو الذي ذكره فان احتمال بقاء الكلي وإن كان من لوازم حدوث الفرد الطويل العمر إلا أن احتمال ارتفاعه ليس من لوازم عدم حدوثه إذ لا اقتضاء لعدم حدوثه في ارتفاع الكلي وانما المقتضي له حدوث الفرد القصير العمر فيكون سبب الشك في بقاء الكلي وارتفاعه الشك في كون الحادث هو طويل العمر أو قصيره ، ومن المعلوم أنه لا أصل يصلح لتعيين الحادث فان اصالة عدم حدوث الفرد الطويل العمر لا يثبت كون الحادث هو القصير إلا بناء على الأصل المثبت ، فان كون الحادث هو القصير من الملازمات الاتفاقية لعدم حدوث الفرد الطويل من جهة العلم الاجمالي بحدوث أحدهما المقتضي لملازمة وجود كل منهما لعدم الآخر (الثاني) أن بقاء الكلي عين بقاء الفرد الطويل العمر لا أنه من لوازمه حتى تصح دعوى السببية والمسببية بينهما (وفيه) أن دعوى السببية انما كانت بين بقاء الكلي وحدوث الفرد لا بين حدوثه وحدوثه حتى تدفع بما ذكر . مع أن العينية بين الوجودين ذاتاً لا تقتضي العينية بينهما اعتباراً إذ لا ريب أن الوجود المضاف الى الفرد بما

على أنه لو سلم أنه من لوازم حدوث المشكوك فلا شبهة فى كون اللزوم عقلياً ولا يكاد يترتب باصالة عدم الحدوث إلا ماهو من لوازمه وأحكامه شرعاً، وأما إذا كان الشك فى بقائه من جهة الشك في قيام خاص آخر فى مقام ذاك الخاص الذي كان في ضمنه بعد القطع بارتفاعه ففى استصحابه اشكال أظهره عدم جريانه فان وجود الطبيعي وان كان بوجود فرده إلا أن وجوده فى ضمن المتعدد من افراده ليس من نحو وجود واحد له بل متعدد حسب تعددها فلو قطع بارتفاع ماعلم وجوده منها لقطع بارتفاع وجوده وإن شك فى وجود فرد آخر

أنه كذلك غير الوجود المضاف الى الكلي بما أنه كذلك . ولذا قد ينعدم الفرد ولا ينعدم الكلي لوجوده فى فرد آخر . فتأمل . مضافا الى أن العينية أقرب الى اثبات التوهم من الاثنينية فيرجع الاشكال الى التعبير محضاً . فلاحظ (الثالث) انه لو سلم اللزوم فهو عقلي ، وفي مثله فالأصل الجاري في السبب غير حاكم على الأصل الجاري فى المسبب بل لابد من الرجوع الى الأصل الجاري فى المسبب (وهنا) شبهة أخرى وهي أن وجود الكلي لما كان بوجود فرد من أفراده كان عدمه بعدم تمام الأفراد فاذا علم بعدم كل فرد للكلي غير الفرد الطويل العمر فبضميمة اصالة عدم الفرد المذكور يثبت عدم تمام الأفراد فيثبت عدم الكلي فيكون موضوع الأثر محرزاً بعضه بالوجدان وبعضه بالاصل « وتندفع » بما أشرنا اليه من أن عدم الطبيعي ليس عين عدم جميع الافراد حتى يكون الاثر الثابت لعدم الطبيعي فى الحقيقة ثابتاً لعدم تمام الافراد الثابت بعضه بالوجدان وبعضه بالاصل بل يخالفه ، ولذلك ترى أن عدم الطبيعي لا تكثر فيه وعدم الافراد متكثر قطعاً ، فاثبات عدم الطبيعي باثبات عدم الافراد بالأصل يتوقف على القول بالاصل المثبت . فلاحظ وتأمل ﴿ قوله : واما اذا كان الشك ﴾ هذا تعرض لحكم القسم الثالث ﴿ قوله : فان وجود الطبيعي ﴾ يعني يعتبر في صحة جريان الاستصحاب أن يكون الشك فى البقاء والبقاء عين الحدوث وجوداً وان كان غيره زمانا فاذا علم بوجود الكلي فى فرد وعلم بارتفاع ذلك الفرد فقد علم بارتفاع وجود الكلي

مقارن لوجود ذاك الفرد أو لارتفاعه بنفسه أو بملاكه كما إذا شك فى الاستحباب بعد القطع بارتفاع الايجاب بملاك مقارن أو حادث (لا يقال) : الأمر وإن كان كما ذكر إلا أنه حيث كان التفاوت بين الايجاب والاستحباب وهكذا بين الكراهة والحرمة ليس إلا بشدة الطلب بينهما وضعفه كان تبدل أحدهما بالآخر مع عدم تخلل العدم غير موجب لتعدد وجود الطبيعي بينهما لمساوقة الاتصال مع الوحدة فالشك في التبدل حقيقة شك في بقاء الطلب وارتفاعه

واحتمال وجود فرد آخر وان كان شكا في وجود الكلي إلا أن هذا الوجود المشكوك ليس بقاء لذلك الوجود المعلوم ، وإلا فقد عرفت العلم بارتفاعه فكيف يكون مما يحتمل بقاؤه فلا يكون الشك في هذا الوجود المشكوك شكا فى بقاء وجود الكلي المعلوم ليكون مورداً للاستصحاب بل شك في وجود آخر للكلي والأصل عدمه ﴿ قوله : مقارن لوجود ﴾ اشارة الى اقسام القسم الثالث فان الفرد الآخر المحتمل بقاء الكلي فيه (تارة) يحتمل وجوده مقارناً لوجود الفرد المعلوم الارتفاع (وأخرى) مقارنا لزواله ، والأخير (تارة) يكون لملاك حادث مقارن لزوال المعلوم (وأخرى) يكون لملاك مقارن لوجود المعلوم ، وذلك كما لو علم بارتفاع الوجوب واحتمل وجود الاستحباب مقارنا لارتفاعه إما لملاك ثابت حال وجود الوجوب أو حال ارتفاعه ﴿ قوله : لا يقال الامر وان كان ﴾ هذا اشكال على التمثيل بالاستحباب لا على منع الاستصحاب فى هذا القسم . وحاصل الاشكال : أن الاستحباب بعض مراتب الوجوب فيكون وجوده عين وجوده كما هو الحال في السواد الضعيف والشديد فلا يكون وجود الاستحباب بعد الوجوب إلا بقاء لوجود الجامع بينهما وهو الطلب فيصح استصحابه ﴿ قوله : إلا بشدة الطلب بينهماوضعفه ﴾ هذا راجع الى الوجوب والاستحباب وأما الحرمة والكراهة فالتفاوت بينهما بشدة الكراهة وعدمها ﴿ قوله : لمساوقة الاتصال ﴾ يعني ملازمة الاتصال بحسب الوجود الحاصل بعدم تخلل العدم للوحدة

لا فى حدوث وجود آخر (فانه يقال): الأمر وإن كان كذلك إلا أن العرف حيث يرى الايجاب والاستحباب المتبادلين فردين متباينين لا واحد مختلف الوصف فى زمانين لم يكن مجال للاستصحاب

بحسبه ﴿ قوله : وان كان كذلك ﴾ يعني أن الاستحباب من مراتب الوجوب حقيقة لكنه مباين له عرفا ، والمعيار في جريان الاستصحاب الوحدة العرفية ولو مع التعدد عقلا . ثم ان ما ذكره المصنف (ره) من كون الاستحباب من مراتب الوجوب هو المشهور ظاهراً ، ولكنه لا يخلو من تأمل ، إذ لازمه كون اجتماع عناوين مستحبة موجباً لوجوب المعنون مع أن بطلانه ضروري . مضافا الى أن المرتكز فى اذهان العقلاء كون جواز الترك فى المستحبات وعدم جوازه فى الواجبات من جهة الترخيص وعدمه لا لضعف الطلب وتأكده . نعم يبقى الاشكال فى امكان الجمع بين طلب الفعل ولو كان ضعيفاً والترخيص فى الترك ، ولعل الوجه فيه أن الطلب مع عدم الترخيص يكون بداعي احداث الداعي العقلي من حيث ترتب الثواب على الموافقة والعقاب على المخالفة معاً ومع الترخيص يكون بداعي احداث الداعي العقلي من حيث ترتب الثواب فقط لأن الاذن انما تنافي العقاب لا غير ، وأما وجه عدم التنافي بين الارادة الحقيقية والترخيص فهو الذي تقدم فى بيان عدم تضاد الأحكام الظاهرية والواقعية . فتأمل جيداً ﴿ قوله : لا واحد مختلف الوصف ﴾ يعني ليست صفتا الوجوب والاستحباب القائمتان بالطلب من قبيل الأحوال المتبادلة على الموضوع الواحد عرفا بل من قبيل المقومات للموضوع بحيث يتعدد تبادلها فلا مجال للاستصحاب لاعتبار اتحاد الموضوع فيه عرفا « أقول » : بعد ما عرفت من تباين الوجوب والاستحباب ارتكازاً فالظاهر أن منشأ اعتبار الوجوب طلب الشيء مع عدم الاذن فى تركه ومنشأ اعتبار الاستحباب طلب الشيء مع الاذن فى تركه فاذا علم بارتفاع الوجوب فعلم بجواز الترك وشك في بقاء الطلب لم يكن مانع من استصحاب بقائه فيثبت الاستحباب ، نظير ما تقدم من أن الجمع بين أدلة التكاليف وأدلة رفع القلم عن

لما مرت الاشارة اليه ويأتي من أن قضية إطلاق اخبار الباب أن العبرة فيه بما يكون رفع اليد عنـــه مع الشك بنظر العرف نقضاً وان لم يكن بنقض بحسب الدقة ولذا لو انعكس الامر ولم يكن نقض عرفا لم يكن الاستصحاب جارياً وإن كان هناك نقض عقلاء ومما ذكرنا فى المقام يظهر أيضاً حال الاستصحاب فى متعلقات الأحكام في الشبهات الحكمية والموضوعية فلا تغفل

الصبي يقتضي الحكم بشرعيـــة عبادة الصبي ، وكذا الجمع بين أدلة التكاليف وأدلة نفي الحرج والضرر يقتضي صحة الوضوء الحرجي والضرري . فتأمل جيداً، وقد تقدم فى مبحث نسخ الوجوب ماله نفع في المقام فراجع ﴿ قوله : ويأتي ﴾ يعني في الخاتمة ﴿ قوله : وان لم يكن بنقض ﴾ كما في مثل استصحاب الكرية بعد نقصه بأخذ مقدار منه وكما في استصحاب النجاسة بعد زوال تغيره من قبل نفسه ﴿ قوله : وان كان هناك ﴾ كما فى مثل استصحاب الحمرة للجسم بعد العلم بارتفاع السواد ﴿ قوله : في الشبهات الحكمية ﴾ كما اذا شك فى أن الواجب فى الكفارة مد أو مدان فباعطاء المد يشك فى وجوب المد أيضاً ، ولا يجوز استصحابه لأنه من هذا القسم الثالث ﴿ قوله : والموضوعية ﴾ كما لو شك في فوات فريضـة الصبح مرة أو مرتين فبقضاء الصبح مرة يشك في وجوبها عليه ولا يجوز استصحابه لما ذكر بل يجري فيـه وفي أمثاله استصحاب العدم في زمن التعيين بوجود المعلوم الى مابعده والله سبحانه أعلم

تنبيه

هذا كله لو كان الاثر الشرعي للكلى أما لو كان الاثر للفرد فان كان الشك فى بقائه للشك فى طول عمره وقصره جرى استصحابه بلا كلام ، وان كان لتردده بين فردين كما لو كان انسان وكيلا لزيد ولعمرو على الانفاق على عيالهما ثم علم بموت زيد وبحياة عمرو وقد حضره انسان واجب النفقة على أحدهما فتردد بين أن يكون

عيالا لزيد وان يكون عيالا لعمرو، فعلى الأول لا يجب عليه انفاقه عليه لموت معيله، وعلى الثاني يجب لحياة معيله ففي جواز استصحاب حياة معيله، لاثبات وجوب انفاقه عليه اشكال والذي يجري على ألسنة بعض أهل العصر ذلك لاجتماع اركان الاستصحاب فيه من اليقين بالوجود والشك في البقاء كالكلي المردد بين فردين في القسم الثاني . لكن الظاهر المختار لجماعة من مشايخنا المعاصرين هو المنع « والوجه فيه » : أنه يعتبر في صحة جريان الاستصحاب تعلق اليقين والشك بنفس موضوع الاثر الشرعي ومثل عنوان المعيل في المثال المذكور ليس كذلك لأنه إن أخذ عنوانا حاكياً عن زيد كان معلوم الوفاة وان أخذ حاكياً عن عمرو كان معلوم الحياة وان أخذ مرددا لم يكن موضوعا للاثر لكون المفروض كون الاثر لمصداق الفرد لا لمفهومه المردد الصالح للانطباق على كل واحد منهما ولو على البدل . وبهذا يظهر الفرق بين الاستصحاب هنا واستصحاب الكلي في القسم الثاني مع تردده بين فردين أيضاً فان نفس متعلق اليقين والشك هناك وهو الكلي موضوع للاثر الشرعي وليس كذلك هنا لكون الأثر للشخص لا للكلي ، ومن هنا يظهر أيضاً أن المنع المذكور لا يختص بالاستصحاب بل يجري في عامة الأصول لاطراد وجه المنع فيها ويترتب على ذلك أن لو صلى مع اشتباه القبلة الى الجهات الأربع ثم علم بعد تمام الصلاة بفساد واحدة منها بعينها وجب عليه اعادة تلك الصلاة ولا مجال لاجراء قاعدة الفراغ في الصلاة الى القبلة المردد بين معلومة الفساد ومعلومة الصحة لأن الصلاة المذكورة من الفرد المردد الذي لا يجري فيه الأصل ؛ ولو علم بفساد واحدة منها مرددة جرت قاعدة الفراغ في كل واحدة منها بعينها ، والعلم الاجمالي المذكور لا يمنع لعدم الاثر لمتعلقه لاحتمال كون الفاسدة غير ماوقعت الى القبلة ، إلا ان يكون وجوب الأربع ليس من باب الاحتياط بل من باب الاكتفاء تعبداً من جهة النص فلا بد من الاحتياط باعادة الجميع للعلم الاجمالي المذكور فلاحظ .

(ثم إنه) قد اشتهر أن الوجه في تحرير مسألة استصحاب الفرد المردد أن

بعض الاعاظم (١) « قدس سره » ورد النجف الأشرف في أيام حياة المصنف (ره) فسأل في بعض مجالسه عن عباءة تنجس جانب منها غير معين و طهر منها جانب معين يحتمل كونه المتنجس فلاقى بدن المصلي كلا من جانبيها المطهر وغير المطهر ، زاعماً « قدس سره » أن مقتضى استصحاب نجاسة الجانب المتنجس نجاسة البدن الملاقي للعلم بملاقاته له ؛ مع أنه لو فرض ملاقاة البدن للجانب غير المطهر فقط لم يحكم بنجاسته بناء على طهارة الملاقي لاحد أطراف الشبهة المحصورة فكيف يحكم بنجاسة البدن لو لاقى الجانب المطهر بعد ملاقاته للجانب المحتمل للنجاسة مع العلم بأن ملاقاته للجانب المطهر لا تؤثر فيه نجاسة أصلا ؟ فكان المتحصل فى الجواب هو طهارة البدن لعدم جريان استصحاب النجاسة لكون موضوعه الفرد المردد . واشتهرت هذه المسألة بمسألة العباءة . ثم إنه كما لا يجوز استصحاب الفرد المردد لا يجوز استصحاب المفهوم المردد كما لو شك فى مفهوم الكر أنه ما يساوي ثلاثة وأربعين شبراً تقريباً أو ما يساوي سبعة وعشرين فوجد ماء بالمقدار الأول ثم نقص حتى صار بالمقدار الثاني فلا يصح استصحاب الكرية ، وكذا لو شك فى أن النهار ينتهي بغياب القرص أو بذهاب الحمرة المشرقية لا مجال لاستصحاب النهار بعد غياب القرص، اوشك في أن العدالة اجتناب الكبائر مطلقاً أو مع منافيات المروءة فوجد شخص مجتنباً للجميع ثم ارتكب بعض منافيات المروءة فلا يصح استصحاب العدالة ... الى غير ذلك من الموارد التي يشك فيها فى بقاء المفهوم لتردده بين مفهومين يعلم بارتفاع أحدهما وببقاء الآخر فانه لا يجوز الاستصحاب فيها لما ذكر من أن المفهوم المردد ليس موضوعا للاثر والمعين لم تجتمع فيه أركان الاستصحاب والله سبحانه أعلم .

---

(١) المرحوم السيد اسماعيل الصدر « قدس سره »

(الرابع) أنه لا فرق فى المتيقن بين أن يكون من الامور القارة أو التدريجية غير القارة فان الامور غير القارة وإن كان وجودها ينصرم ولا يتحقق منه جزء إلا بعدما انصرم منه جزء وانعدم إلا أنه مالم يتخلل في البين العدم بل وان تخلل بما لا يخل بالاتصال عرفا وان انفصل حقيقة كانت باقية مطلقاً أو عرفا

التنبيه الرابع

﴿ قوله : من الامور القارة ﴾ القار هوالذي تجتمع أجزاؤه فى الوجود فى زمان واحد مثل زيد وعمرو مقابل التدريجي وهو مالا يكون كذلك بل يوجد منه جزء في آن فينعدم ويوجد الجزء الآخر منه فى آن آخر ... وهكذا حتى تنتهي أجزاؤه . مثل جريان الماء وسيلان الدم ونحوها (وحاصل) المراد : أنك عرفت أن المستفاد من أدلة الاستصحاب وجوب العمل على البقاء مهما كان الشك فى البقاء ، ومن المعلوم صدق البقاء حقيقة وعقلا على وجود الأمر التدريجي فى الزمان الثاني كصدقه على وجود القار كذلك ، ومجرد عدم اجتماع الأجزاء في الوجود فى زمان واحد فى الأول واجتماعها فى الثاني لا يوجب الفرق في ذلك . والرجوع الى موارد الاستعمال مثل قولهم : بقي الجريان والسيلان ، يلحق ماذكر بالضروري (ومنشأ) الاشكال في جريان الاستصحاب ملاحظة الأجزاء فى التدريجي كلا مستقلا فيرى أن الجزء الاول منه المعلوم الوجود فى الزمان الأول معلوم الارتفاع فى الزمان الثاني والجزء الثاني منه مشكوك الحدوث فيرجع الى أصالة عدمه « ويندفع » بأنه لا وجه لذلك بعد صدق الوجود الواحد على الوجود الممتد تدريجاً بحيث يكون أوله حدوثاً وما بعده بقاء كما يصدق على الوجود الممتد القار بعينه ﴿ قوله : وان كان وجودها ﴾ من هـــذا توجه الاشكال كما عرفت ﴿ قوله : إلا انهما ﴾ إشارة الى دفع الاشكال ﴿ قوله : بما لا يخل ﴾ كما في مثل الكلام الواحد فانه يصدق عرفا مع تخلل السكوت اليسير ﴿ قوله : مطلقاً ﴾ يعني حقيقة وعرفا وهو راجع الى صورة عدم تخلل العدم ﴿ قوله : أو عرفا ﴾

ويكون رفع اليد عنها مع الشك فى استمرارها وانقطاعها نقضاً ولا يعتبر فى الاستصحاب بحسب تعريفه وأخبار الباب وغيرها من أدلته غير صدق النقض والبقاء كذلك قطعاً، هذا مع أن الانصرام والتدرج فى الوجود في الحركة في الاين وغيره إنما هو في الحركة القطعية وهي كون الشيء في كل آن في حد أو مكان لا التوسطية وهي كونه بين المبدأ والمنتهى فانه بهذا المعنى يكون قاراً مستمراً، فانقدح بذلك أنه لا مجال للاشكال في استصحاب مثل الليل أو النهار وترتيب مالهما من الآثار، وكذا كلما اذا كان الشك في الامر التدريجي من جهة الشك في انتهاء حركته ووصوله إلى المنتهى أو أنه بعد في البين،

راجع الى قوله: (ره) وان تخلل ... الخ ﴿ قوله: نقضاً ﴾ خبر يكون ﴿ قوله: والبقاء كذلك ﴾ يعني عرفا ﴿ قوله: هذا مع أن ﴾ يعني أن الحركة على قسمين قطعية وتوسطية « فالاولى » عبارة عن كون الشيء فى كل آن فى مكان اذا كانت الحركة فى المكان كحركة السائر فانه في كل آن يكون فى مكان غير ما كان فيه فى الآن السابق أو فى حد اذا كانت الحركة في غير المكان كحركة الطفل والشجرة فى النمو فانها ماداما فى النمو يكون نموهما فى كل آن بحد خاص فهو فى الآن اللاحق يخلع حداً كان له فى الآن السابق ويلبس حداً آخر فهو في كل آن فى خلع ولبس ومثله الاشتداد فى الكيف « والثانية » عبارة عن كون الشيء بين المبدأ والمنتهى، كالنهار الذي هو عبارة عن كون الشمس بين المشرق والمغرب، والليل الذي هو عبارة عن كونها بين المغرب والمشرق. والتدرج والتصرم إنما هو فى القسم الأول لا الثاني فانه من القار، ولذا يقال: النهار يوجد عند طلوع الشمس وينعدم بغروبها. هذا وحيث أن الفرق بين القسمين انما هو بمحض الاعتبار وملاحظة مجموع ما بين المبدأ والمنتهى وعدمه فالعمدة ما تقدم ﴿ قوله: واما اذا كان من جهة الشك ﴾ الشك فى مثل جريان الماء « تارة » يكون للشك في طروء ما يمنع عن جريانه أو قوة استعداده للجريان

وأما اذا كان من جهة الشك فى كميته ومقداره كما في نبع الماء وجريانه وخروج الدم وسيلانه فيما كان سبب الشك فى الجريان والسيلان الشك فى أنه بقي في المنبع والرحم فعلا شيء من الماء والدم غير ما سال وجرى منهما فربما يشكل في استصحابهما حينئذ فان الشك ليس فى بقاء جريان شخص ما كان جارياً بل فى حدوث جريان جزء آخر شك في جريانه من جهة الشك في حدوثه ولكنه يتخيل بانه لايختل به ماهو الملاك فى الاستصحاب بحسب تعريفه ودليله حسبما عرفت . ثم إنه لا يخفى أن استصحاب بقاء الامر التدريجي إما يكون من قبيل استصحاب الشخصي أو من قبيل استصحاب الكلي باقسامه فاذا شك فى أن السورة المعلومة التي شرع فيها تمت أو بقي شيء منها

مع العلم بكمية الماء ومقداره « وأخرى » يكون للشك في كميته ومقداره « وثالثة » يكون للشك في تولد زائد على المقدار المعلوم في المنبع « أما الاول » فلا مانع من استصحابه مطلقاً أو فيما كان الشك في الرافع على الخلاف « وأما الثاني » فالظاهر أنه كذلك وليس من قبيل القسم الثاني من استصحاب الكلي لأن الاختلاف فى الحكم لايوجب تعدد الوجود حتى يكون الشك فيه شكا في الوجود وفاقا لشيخنا الاعظم « قدس سره » « وأما الثالث » فقد يتوهم أنه من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلي لأن الماء الحادث غير الماء الذي كان موجوداً « وفيه » ان تعدد الماء لايلازم تعدد الجريان عرفا ، وكون الجريان عرضاً قائماً بالماء تابعا له فى الوحدة والتعدد ممنوع ، لأن اتصال الجريان عرفا وعدم تخلل العدم بين ابعاضه موجب لصدق الوحدة ولا سيما مع كون حدوث الماء الجديد بنحو تزايد الماء الاول الموجب لعده معه ماء واحداً ﴿ قوله : من جهة الشك فى كميته ﴾ الظاهر أنه يريد الصورة الثانية وان كان ذيل العبارة قد لايساعده . فتأمل ﴿ قوله : في استصحابهما ﴾ يعني الجريان والسيلان ﴿ قوله : فى حدوث جريان ﴾ قد عرفت انه مع اتصال الجريان يصدق البقاء لا الحدوث ﴿ قوله : ولكنه يتخيل ﴾ يعني

صح فيه استصحاب الشخص والكلي ، واذا شك فيه من جهة ترددها بين القصيرة والطويلة كان من القسم الثاني وإذا شك في أنه شرع في أخرى مع القطع بانه قد تمت الاولى كان من القسم الثالث كما لايخفى ، هذا فى الزمان ونحوه من سائر التدريجيات وأما الفعل المقيدبالزمان (فتارة) يكون الشك في حكمه من جهة الشك فى بقاء قيده (وطوراً)مع القطع بانقطاعه وانتفائه من جهة أخرى كما إذا احتمل

أن هذا خيال لايطابق الواقع لكن عرفت انه لاباس به ﴿ قوله : صح فيه استصحاب ﴾ سواء كان منشأ الشك الشك فى كونها طويلة او قصيرة ام الشك فى عروض المانع من الاتمام ﴿ قوله : من القسم الثالث ﴾ قد عرفت أن كونه منه موقوف على انقطاع القراءة عرفا والشك في حدوث غيرها فلا يكون الشك في البقاء ، أما لو لم يكن كذلك لصدق اتصال القراءة عرفا فهو من القسم الاول ؛ والا كان تعدد الآيات موجبا لتعدد القراءة ، وهو كما ترى ، ومثله مالو شرع في أكل طعام أمامه وشك فى بقاء الاكل لاحتمال شروعه في اكل طعام آخر فانه يجري استصحاب القراءة والاكل ولا سيما وكون القراءة والاكل قائمين بالقارىء والآكل فلا يتعددان بمجرد تعددالمقروء والمأكول . فلاحظ ﴿ قوله : واما الفعل المقيد ﴾ كصوم رمضان وافطار يوم العيد ﴿ قوله : فتارة يكون الشك ﴾ الشك فى ثبوت حكم المقيد بالزمان كوجوب صوم رمضان « تارة » يكون للشك في نفس الزمان سواء كانت الشبهة موضوعية كما لوشك فى هلال شوال ام حكمية كما لو شك بانتهاء النهار بغياب القرص « وأخرى » يكون للشك فى ثبوت نفسه مع العلم بانتهاء الزمان الذي اخذ قيداًلموضوعه كما اذا وجب الجلوس فى المسجد فى النهار فانقضى النهار فشك فى بقاء وجوب الجلوس في الليل ؛ لاحتمال كون زمان الليل موجبا لمصلحة فيه ملزمة ؛ او كون الجلوس مطلوبا في النهار بنحو تعدد المطلوب بأن يكون فى ذاته مصلحةملزمة وبخصوصية كونه في النهار مصلحةأخرى غير المصلحة القائمة به بذاته « فان كان » الشك على النحو الاول جاز الرجوع الى

أن يكون التعبد به إنما هو بلحاظ تمام المطلوب لا أصله فان كان من جهة الشك في بقاء القيد فلا بأس باستصحاب قيده من الزمان كالنهار الذي قيد به الصوم مثلا فيترتب عليه وجوب الامساك وعدم جواز الافطار مالم يقطع بزواله كما لا بأس باستصحاب نفس المقيد فيقال : إن الامساك كان قبل هذا الآن فى النهار والآن كما كان فيجب (فتأمل) وان كان من الجهة الاخرى فلا مجال الا لاستصحاب الحكم

استصحاب نفس الزمان المأخوذ قيدا فيثبت به المقيد ويترتب عليه حكمه كما جاز استصحاب التقييد لذات المقيد فيقال : كان الامساك فى النهار فهو على ما كان فيجب . هذا ولكن اجراء الاستصحاب في القيد يتوقف على لحاظ وجوده بنحو مفاد كان التامة بأن يكون الواجب الامساك المقارن لوجود رمضان نظير تقييد الصلاة الواجبة بالطهارة أما اذا كان ملحوظا بنحو مفاد كان الناقصة بأن كان الواجب الامساك في زمان هو رمضان فاستصحاب بقاء رمضان لايثبت كون الزمان الواقع فيه الامساك هو رمضان الا بناء على الاصل المثبت ، وكذا اجراء الاستصحاب في المقيد فانه يتوقف على كون الحكم ثابتا لوجود المقيد بالزمان الملحوظ بنحو مفاد كان التامة كما اذا قيل، ان كان الامساك فى رمضان فهو واجب. فان استصحاب كون الامساك فى رمضان يوجب كونه واجبا ، أما إذا كان بنحو مفاد كان الناقصة كما إذا قيل : الامساك في زمان هو رمضان واجب: فلا مجال للاستصحاب لعدم اليقين بالحالة السابقة اذا لم يعلم أن الامساك فى هذا الزمان امساك في زمان هو رمضان كما لعله ظاهر بالتأمل . فتأمل . ولعله الى هذا اشار بقوله : فتأمل ﴿ قوله : ان يكون التعبد به ﴾ الظاهر أن أصل العبارة : ان يكون التقييد به...الخ، يعني احتمل ان يكون الزمان قيداً لتمام المطلوب يعني المطلوب التام لا تقييداً لأصله يعني للمطلوب فى الجملة بان يكون الفعل في خارج الوقت مطلوبا ايضاً لكنه بعض المطلوب ﴿ قوله : من الزمان ﴾ بيان لقيده ﴿ قوله : فيترتب عليه ﴾ نظير استصحاب عدالة الشاهد ليترتب عليه وجوب قبول شهادته ﴿ قوله : نفس المقيد ﴾ الظاهر أن أصل العبارة نفس التقييد ﴿ قوله : وإن كان من الجهة ﴾

في خصوص مالم يؤخذ الزمان فيه إلا ظرفا لثبوته لاقيداً مقوماً لموضوعه والا فلامجال إلا لاستصحاب عدمه فيما بعد ذلك الزمان فانه غير ماعلم ثبوته له فيكون الشك في ثبوته له أيضاً شكا في أصل ثبوته بعد القطع بعدمه لافي بقائه « لا يقال » : إن الزمان لامحالة يكون من قيود الموضوع وإن أخذظرفا لثبوت الحكم فى دليله ضرورة دخل مثل الزمان فيما هو المناط لثبوته فلامجال الا لاستصحاب عدمه (فانه يقال) : نعم لو كانت العبرة فى تعيين الموضوع بالدقة ونظر العقل وأما اذا كانت العبرة بنظر العرف فلا شبهةفي أن الفعل بهذا النظر موضوع واحد في الزمانين قطع بثبوت الحكم له فى الزمان الاول وشك في بقاء هذا الحكم له وارتفاعه في الزمان الثاني فلا يكون

يعني وإن كان الشك فى الحكم من حيث تحقق المصلحة المقتضية له حتى مع العلم بانقضاء الزمان ﴿ قوله : فى خصوص مالم يؤخذ ﴾ يعني ينظر فى دليل الحكم فان كان قد أخذ الزمان فيه قيداً لموضوعه امتنع جريان الاستصحاب فيه لاثباته لذات الموضوع في غير ذلك الزمان لأن ذات الموضوع مع عدم القيد مباينة للموضوع المقيد فاثبات الحكم حينئذ لايكون ابقاءاً لثبوته للمقيد بل احداثا له في موضوع آخر ، ولازم ذلك امتناع الاستصحاب ايضاً لو اخذ قيداً للمحمول لعين الوجه المتقدم . وان اخذ الزمان قيداً للنسبة جاز الاستصحاب لاتحاد الموضوع والمحمول الموجب لكون الشك فيه شكا في البقاء الذي هو تمام موضوع الاستصحاب « وفيه » أن قيد الزمان كسائر القيود التي تؤخذ في موضوعات الاحكام لايوجب انتفاؤه تعدد الموضوع عرفا . ألا ترى أن وصف التغير للماء المحكوم بنجاسته لايقدح في استصحابها بعدزوال التغير مع مابين التغير والنجاسة من المناسبات الارتكازية عند العرف فكيف لايكون قيد الزمان كذلك ﴿ قوله : فانه غير ماعلم ﴾ يعني أن الحكم المثبت بالاستصحاب غير الحكم الاول المعلوم لتعدد موضوعيهما . ثم إنه لايخفى أن جعل ما أخذ الزمان فيه ظرفا لثبوت الحكم من أقسام المقيد بالزمان لايخلو من مسامحة ﴿ قوله : من قيود الموضوع ﴾ هذا

مجال الا لاستصحاب ثبوته « لايقال » : فاستصحاب كل واحد من الثبوت والعدم يجري لثبوت كلا النظرين ويقع التعارض بين الاستصحابين كما قيل (فانه يقال) : إنما يكون ذلك لو كان في الدليل ما بمفهومه يعم النظرين ، والا فلا يكاد يصح الا اذا سيق باحدهما لعدم إمكان الجمع بينهما لكمال المنافاة بينهما ولا يكون في اخبار الباب مابمفهومه يعمهما فلا يكون هناك الا استصحاب واحد وهو استصحاب الثبوت فيما اذا أخذ الزمان ظرفا واستصحاب العدم فيما إذا أخذ قيداً ، لما عرفت من أن العبرة في هذا الباب بالنظر العرفي ولا شبهة في أن الفعل فيما بعد ذاك الوقت مع قبله متحد في الاول ومتعدد في الثاني بحسبه، ضرورة ان الفعل المقيد بزمان خاص غير الفعل في زمان آخر

مبني على إرجاع جميع القيود المشتملة عليها القضية إلى الموضوع وقد عرفت أنه غير ظاهر الوجه وانه موجب للمنع من جريان الاستصحاب في عامة الاحكام ﴿ قوله : كلا النظرين ﴾ يعني نظر العرف ونظر العقل ﴿ قوله : كما قيل ﴾ القائل الفاضل النراقي « ره » في المناهج حيث قال — فيما لو علم وجوب الجلوس يوم الجمعة الى الزوال وشك فيه فيما بعد الزوال — : يجوز استصحاب الوجوب الى مابعد الزوال كما يجوز استصحاب عدمه الثابت قبل التكليف بالجلوس ، لكن ظاهر محكي كلامه عدم اختصاص ماذكره بما اذا كان الزمان قيداً بل لعل ظاهره اختصاصه بما اذا كان ظرفا فراجع ﴿ قوله : لعدم امكان الجمع بينهما ﴾ لأن في الجمع بينهما تناقضاً في المدلول حيث انه بملاحظة احدهما يكون رفع اليد عملا عن حكم المقيد نقضا وبملاحظة الآخر لايكون نقضا ، والاول يستتبع الحرمة والثاني يستتبع عدمها وهما نقيضان ولايعقل حكاية الدليل عنهما معا لامتناع اجتماعهما ﴿ قوله : ولا يكون في ﴾ ولو كان وجب رفع اليد عن ظاهره لامتناع الاخذ به ﴿ قوله : مع قبله ﴾ الظاهر أن اصل العبارة مع ماقبله والمراد من الاول اخذه ظرفا ومن الثاني اخذه قيداً والضمير في « بحسبه » راجع الى نظر العرف

ولو بالنظر المسامحي العرفي (نعم) لايبعد أن يكون

﴿ قوله : ولو بالنظر المسامحي ﴾ قد عرفت انه في نهاية المنع ﴿ قوله : نعم لايبعد ان يكون ﴾ يعني اذا احتمل ان يكون ثبوت الحكم للمقيد بالزمان بنحو تعدد المطلوب بان يكون فيه مصلحتان احداهما قائمة بذات المقيد والاخرى قائمة بنفس التقييد بالزمان فيكون ثبوت الحكم في الزمان الثاني ناشئاً عن مصلحة قائمة بذات المقيد مطلقا حتى مع عدم القيد فيكون بذلك من مراتب الحكم الاول فلا يبعد الاتحاد في نظر العرف بين الحكمين ويكون الشك فيه شكا في البقاء فيستصحب « أقول » : لايخلو الحال من ان يعلم كون الزمان قيداً للموضوع بلحاظ تمام مراتب الحكم الثابت له ، او يعلم كونه قيدا لبعضها دون بعض ، او يعلم كونه قيدا لبعضها ويحتمل كونه قيدا لبعضها الآخر « فالاول » ليس من تعدد المطلوب في شيء ، وعليه يكون احتمال وجود الحكم للموضوع فيما بعد ذلك الزمان مستنداً إلى احتمال حدوث مصلحة فيه من جهة الزمان اللاحق او غيره ولا يجوز استصحابه عند المصنف « ره » وعرفت انه لامانع عنه (وعلى الثاني) لابد من الحكم بثبوت الحكم في الزمان الثاني بلا حاجة الى الاستصحاب « وعلى الثالث » فلازم ماذكر المصنف « ره » من أن التقييد موجب لتعدد الموضوع عدم جواز الاستصحاب فان احتمال تقييد الموضوع بلحاظ بعض المراتب الاخر وان كان مساوقا لاحتمال ارتفاع الحكم بانتهاء الوقت ، كما ان احتمال عدم تقييده بلحاظها مساوق لاحتمال بقائه فيكون محتمل البقاء والارتفاع إلا أن احتمال التقييد على النحو المذكور يوجب الشك في صدق النقض للشك في وحدة الموضوع وتعدده فلا يجوز التمسك بعموم حرمة النقض اذ الشك في عنوان العام مانع عن صحة التمسك به . فلاحظ وتأمل ، وحيث عرفت أن التحقيق جواز اجراء الاستصحاب حتى مع العلم بالتقييد فالجواز هنا اولى والله سبحانه اعلم

بحسبه ايضاً متحداً فيما اذا كان الشك في بقاء حكمه من جهة الشك في انه بنحو التعدد المطلوبي وان حكمه بتلك المرتبة التي كان مع ذاك الوقت وان لم يكن باقيا بعده قطعاً الا انه يحتمل بقاؤه بما دون تلك المرتبة من مراتبه فيستصحب فتأمل جيداً « إزاحة وهم » لايخفى أن الطهارة الحدثية والخبثية وما يقابلها يكون مما اذا وجدت باسبابها لايكاد يشك في بقائها إلا من قبل الشك في الرافع لها لامن قبل الشك في مقدار تأثير أسبابها ضرورة أنها اذا وجدت بها كانت تبقى مالم يحدث رافع لها كانت من الامور الخارجية أو الامور الاعتبارية التى كانت لها آثار شرعية فلا أصل لأصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي وأصالة عدم جعل الملاقاة سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة --- كما حكي عن بعض الافاضل --- ولا يكون ههنا أصل إلا أصالة الطهارة أو النجاسة ﴿ الخامس ﴾ انه كما لا إشكال فيما اذا كان المتيقن حكما فعلياً لاينبغي الاشكال فيما اذا كان مشروطا

﴿ قوله : بحسبه ﴾ يعني بحسب نظر العرف ﴿ قوله : اوالامور الاعتبارية ﴾ يعني المجعولة اما لو كانت منتزعة من وجود اسبابها الخاصة فيمكن أن يكون الشك فيها من الشك في المقتضي بأن يشك في كون الوضوء منشأ للطهارة مطلقا او بشرط عدم خروج المذي وكون ملاقاة النجاسة منشأ لانتزاع النجاسة للملاقي بشرط عدم الغسل ولو مرة ، لكن مع ذلك لامانع من استصحابها بناء على جريانها في الشك في المقتضي ﴿ قوله : بعض الافاضل ﴾ هو الفاضل النراقي

التنبيه الخامس

﴿ قوله : لاينبغي الاشكال فيما ﴾ هذا شروع في بيان جواز استصحاب الاحكام المشروطة سواء كانت تكليفية كما اذا قيل : يحرم العنب اذا غلى فيشك في حرمة الزبيب اذا غلى ام وضعية كما اذا قيل : ينجس العنب اذا غلى فيشك في نجاسة

معلقا فلو شك في مورد لأجل طروء بعض الحالات عليه في بقاء أحكامه فكما صح استصحاب أحكامه المطلقة استصحاب أحكامه المعلقة لعدم الاختلال بذلك فيما اعتبر في قوام الاستصحاب من اليقين ثبوتاً والشك بقاء « وتوهم » أنه لاوجود للمعلق قبل وجود ماعلق عليه فاختل أحد ركنيه (فاسد) فان المعلق قبله إنما لايكون موجوداً فعلا لا أنه لايكون موجوداً أصلا ولو بنحو التعليق، كيف والمفروض أنه مورد فعلا للخطاب بالتحريم مثلا أو الايجاب فكان على يقين منه قبل طروء الحالة فيشك فيه بعده ولا يعتبر في الاستصحاب إلا الشك في بقاء شيء على يقين من ثبوته

الزبيب اذا غلى وحاصل الوجه في الجواز : ان الاحكام المشروطة كالاحكام المطلقة مجعولات شرعية يشملها دليل الاستصحاب عند الشك في بقائها وحيث انه لامخصص له يجب الاخذ به ﴿ قوله : معلقا ﴾ بيان لقوله مشروطا ﴿ قوله : طروء بعض الحالات ﴾ مثل صيرورة العنب زبيبا في المثال المتقدم ﴿ قوله : في بقاء ﴾ متعلق بقوله شك ﴿ قوله : موجودا اصلا ولو بنحو ﴾ لايخفى ان الوجود المعلق وجود تقديري اي وجود في ظرف وجود المعلق عليه فقبله لاوجود للمعلق ، وكونه موردا للخطاب لا اثر له بعد أن كان مجعولا على تقدير غير حاصل . هذا بناء على كون الوجوب المشروط ونحوه مشروطا بوجود الشرط خارجا بحيث لاوجود له الا في ظرف وجود الشرط خارجا كما يراه المصنف (ره) وتقدم في الواجب المشروط اما إذ كان مشروطا بالوجود الذهني الحاكي عن الخارجي — كما هو الظاهر — ثم ماذكر إذا الوجوب المشروط مثلا على هذا موجود قبل تحقق الشرط لكنه بوجود منوط لامطلقاً غير منوط ؛ فاستصحابه لاباس به لاجتماع اركان الاستصحاب فيه من اليقين بالثبوت والشك في البقاء فينبغي بناء صحة الاستصحاب وعدمها على ذلك ، وحيث ان صحة الاستصحاب ارتكازية في امثال هذه الاحكام ولا سيما اذا كان الشك فيها من جهة الشك في النسخ لابد ان يستكشف صحة مبناها اعني كونه منوطا بالوجود

واختلاف نحو ثبوته لايكاد يوجب تفاوتا فى ذلك،وبالجملة يكون الاستصحاب متمماً لدلالة الدليل على الحكم فيما أهمل أو أجمل كان الحكم مطلقا أو معلقاً فيركته يعم الحكم للحالة الطارية اللاحقة كالحالة السابقة،فيحكم مثـــلا بان العصير الزبيبي يكون على ما كان عليه سابقا في حال عنبيته من أحكامه المطلقة والمعلقة لو شك فيها فكما يحكم ببقاء ملكيته يحكم بحرمته على تقدير غليانه (إن قلت) : نعم ولكنه لامجال لاستصحاب المعلق لمعارضته باستصحاب ضده المطلق فيعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حليته المطلقة « قلت » : لايكاد يضر استصحابه

الذهني . هذا مضافا الى أن الظاهر أنه لافرق بين إناطة الحكم بالشرط باصطلاح النحاة مثل : اذا غلى ينجس ، واذا استطعت يجب عليك الحج ، وبين اناطته بالموضوع مثل العنب الغالي ينجس والمستطيع يجب عليه الحج ، وكما انه لاريب في صحـــة استصحاب الحكم المنوط بالموضوع ينبغي ان لايستراب فى صحة استصحاب الحكم المنوط بشرطه فيكشف ذلك عن ان الاناطة فى المقامين انما هي بالوجود اللحاظي والا لم يكن وجه للاستصحاب فيهما معا ﴿ قوله : واختلاف نحو ثبوته ﴾ قد عرفت ان الوجود المعلق على الامر الخارجي ليس نحوا من الثبوت قبل وجود المعلق عليه وانما يكون نحوا من الثبوت فى ظرف وجود المعلق عليه خارجا ﴿ قوله : متمما لدلالة ﴾ لا اشكال فى ذلك وانما الاشكال فى اجتماع اركانه ليكون متمما ولا تجتمع اركانه الا مع ثبوت المستصحب حقيقة ولو منوطا ﴿ قوله : حليته المطلقة ﴾ اي غير المشروطة وهي الثابتة له قبل الغليان حيث يشك فى ارتفاعها بالغليان فيلزم استصحابها ﴿ قوله: قلت لايكاد يضر استصحابه ﴾ يعني استصحاب الحلية (توضيح) المراد : ان العنب قبل أن يصير زبيبا كان له حرمة معلقة على الغليان ويلازم ثبوت هذه الحرمة المعلقـة ثبوت حلية مغياة بالغليان لتضاد الحكمين الموجب لتلازم اناطة احدهما بشيء واناطة الآخر بنقيضه فاذا كانت للعنب حرمة منوطة بالغليان كانت له حلية منوطة بعدمه فاذا صار العنب

زبيبا وشك في بقاء الحرمة المنوطة بالغليان شك ايضاً في بقاء الحلية المنوطة بعدم الغليان اعني المغيّاة بالغليان ، وكما انه يصح استصحاب الحرمة المذكورة يصح استصحاب الحلية المذكورة ولا تعارض بين الاستصحابين لعدم العلم بمخالفة احدهما للواقع بل يجوز مطابقتهما معا للواقع وكيف يكون بينهما تعارض مع تلازم مؤداهما (فان قلت) : لاريب في تضاد الحلية والحرمة وسائر الاحكام التكليفية كما سبق فكيف لايكون استصحاب احداهما معارضا لاستصحاب الاخرى (قلت) : التضاد إنما يكون بين الحل والحرمة المطلقين او المشروطين بامر واحد وجودي او عدمي واما الحل المشروط بامر وجودي والحرمة المشروطة بنقيضه او العكس كما في المقام فلا تضاد بينهما ، ولذا ترى العنب دائما تثبت له حلية منوطة بعدم الغليان وحرمة منوطة بالغليان بلا تناف بينهما فلا تعارض بين استصحابيهما (هذا) ولكن يمكن ارجاع السؤال بنحو لا يتوجه الجواب عنه بما ذكر بأن يقال : لاريب في ان الزبيب قبل الغليان حلال فعلا فاذا شككنا في ارتفاع حليته بالغليان فالمرجع استصحاب تلك الحلية الفعلية كما لو شككنا في ارتفاع حليته بمواجهة الشمس او بالحرارة او نحوها من محتمل الرافعية ، ومن المعلوم ان هذه الحلية بعد الغليان مضادة للحرمة على تقدير الغليان فيتعارض استصحابها مع استصحاب الحرمة المعلقة بل ومع استصحاب الحلية المغيّاة بالغليان عرضا (ويمكن) في الجواب ان يقال : الشك في ارتفاع الحلية بالغليان وبقائها ناشيء من الشك في بقاء الغليان على ماهو عليه من الخصوصية المقتضية للحرمة الرافعة للحلية وعدمه والاصل بقاؤه على ماكان فيترتب عليه اثره وهو ارتفاع الحلية وثبوت الحرمة كما اشرنا الى ذلك في ذيل البحث عن الاحكام الوضعية ، وليست الخصوصية المذكورة الا كسائر الخصوصيات المأخوذة قيدا في موضوع الاحكام ولا استصحابها الا كاستصحابها فكما أنه لو قيل : إذا كان الامام عادلا يجب الائتمام به وقبول شهادته ، وان كان فاسقا لايجوز الائتمام به ولا قبول شهادته ، فشك في بقاء الامام على عدالته او فسقه يجوز استصحاب كونه على ماهو عليه من العدالة او الفسق وترتيب احكامها

على نحو كان قبل عروض الحالة التي شك في بقاء حكم المعلق بعده

كذلك المقام فيستصحب كون الغليان على ماهو عليه من الخصوصية المنوط بها الحرمة وبعدمها الحل ويترتب عليها احكامها ، واذا جرى الاصل في ذلك كان حاكما على استصحاب الحل لكونه جاريا في السبب . (ومما) يوضح ما ذكرنا أنه لو شك في نسخ الحكم التعليقي للعنب فلا ريب في وجوب العمل على الحرمة المعلقة على الغليان ولا مجال لاستصحاب الحل الثابت قبله ، ولا فرق بينه وبين المقام ولا وجه له ظاهر غير ماذكرنا (ولعل) هذا هو مراد شيخنا الاعظم (قدس سره) في الجواب عن السؤال المذكور بمحكومة استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الحل قبله لا ماهو ظاهره (والا ففيه) أن ارتفاع الحل ليس من آثار ثبوت الحرمة على تقدير الغليان حتى يكون استصحابها حاكما على استصحابه بل هما في مرتبة واحدة معلولان للغليان بما له من الخصوصية فاستصحاب كون الغليان على ماهو عليه حاكم على استصحابها معا . ومنه يظهر أنه لامجال لاستصحاب الحكم التعليقي بل هو يثبت باستصحاب موضوعه . (هذا ولكن) يشكل ماذكر بما سيأتي في الاصل المثبت من أن الخصوصيات التي يجرى الاصل لاثباتها هي الخصوصيات التي تؤخذ في القضية التشريعية التي يطابقها الدليل لا الخصوصيات التي تؤخذ في القضية اللبية ، فخصوصية الغليان التي تستصحب إن كان المراد بها مثل كونه في حال العنبية ونحوها فاستصحابها من استصحاب المردد بين معلوم البقاء ومعلوم الارتفاع الذي لايصح ، وان كان المراد بها الخصوصية المصححة لاناطة الحكم بحال العنبية مثلا المعبر عنها بالمصلحة ونحوها فتلك مما لم تؤخذ موضوعا للحكم في القضية الشرعية فلا يجري الاصل لاثباتها الا بناء على الاصل المثبت . فتأمل جيداً والله سبحانه أعلم ﴿ قوله : على نحو كان ﴾ اي على الوصف الذي كان عليه وهو كونه مغياً بالغليان مثلا ﴿ قوله : عروض الحالة ﴾ مثل حالة الزبيبية ﴿ قوله : حكم المعلق ﴾ الظاهر ان اصل العبارة الحكم المعلق

ضرورة أنه كان مغيا بعدم ماعلق عليه المعلق ، وما كان كذلك لايكاد يضر ثبوته بعده بالقطع فضلا عن الاستصحاب لعدم المضادة بينهما فيكونان بعد عروضهما بالاستصحاب كما كانا معا بالقطع قبل بلا منافاة أصلا ، وقضية ذلك انتفاء حكم المطلق بمجرد ثبوت ماعلق عليه المعلق فالغليان في المثال كما كان شرطا للحرمة كان غاية للحلية فاذا شك في حرمته المعلقة بعد عروض حالة عليه شك في حليته المغياة لامحالة أيضا فيكون الشك في حليته أو حرمته فعلا بعد عروضها متحداً خارجا مع الشك في بقائه على ما كان عليه من الحلية والحرمة بنحو كانتا عليه فقضيته استصحاب حرمته المعلقة بعد عروضها الملازم لاستصحاب حليته المغياة حرمته فعلا بعد غليانه وانتفاء حليته فانه قضية نحو ثبوتهما كان بدليلهما أو بدليل الاستصحاب كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوي الالباب فالتفت (١) ولا تغفل « السادس » لافرق ايضا بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعة او الشريعة السابقة إذا شك في بقائه

على التوصيف وضمير (بعده) راجع الى عروض الحالة ﴿ قوله : ضرورة انه ﴾ تعليل لعدم الضرر يعني ان الحل كان مغيا بعدم الغليان المعلق عليه الحكم المعلق وهو التحريم ﴿ قوله : فيكونان بعد ﴾ يعنى فيكون الحل المغيا بالغليان والحرمة المعلقة عليه بعد عروض وصف الزبيبية ... الخ ﴿ قوله:بالاستصحاب ﴾ متعلق بـ(يكونان)،وقوله: كما كان . خبر يكونان ، وبالقطع متعلق بقوله: كانا، وكذا قوله : قبل ، اي قبل عروض الحالة ﴿ قوله : وقضية ذلك ﴾ يعني ثبوت الحل المغيا والحرمة المعلقة ﴿ قوله : لامحالة ايضا ﴾ لتلازمهما ﴿ قوله : متحداً خارجا مع ﴾ وانما الاختلاف بينه وبين الشك في البقاء بملاحظه الحال السابقة في الثاني دون الاول ﴿ قوله : فانه قضية نحو ﴾ اشارة الى دفع توهم

---

(١) كيلا تقول فى مقام التفصي عن إشكال المعارضة :ان الشك في الحلية فعلا بعد الغليان يكون مسبباً عن الشك في الحرمة المعلقة فيشكل بانه لاترتب بينهما عقلا ولا شرعاً بل بينهما ملازمة عقلا لما عرفت من أن الشك فى الحلية أو الحرمة

وارتفاعه بنسخه في هذه الشريعة لعموم أدلة الاستصحاب

أن فعلية الحرمة بعد تحقق الغليان خارجا ليس من اللوازم الشرعية للحلية المغياة والحرمة المعلقة بل من اللوازم العقلية فترتبها يتوقف على القول بالاصل المثبت «وحاصل» الدفع : أن الفعلية المذكورة وإن كانت من اللوازم العقلية إلا أنها لاتختص بالواقع حتى يتوقف إثباتها على الاصل المثبت : بل تلزم ماهو أعم من الواقع والظاهر فتترتب على الحرمة المعلقة سواء كانت ثابتة بالامارة التي يكون المثبت منها حجة أم بالاصل الذي لايكون كذلك . وسيأتي انشاء الله تعالى في الاصل المثبت الاشارة إلى ذلك فانتظر

التنبيه السادس

﴿ قوله : وارتفاعه بنسخه ﴾ إعلم أن الشك في بقاء حكم الشريعة السابقة « تارة » يكون لمحض الشك في نسخه بحيث لولا احتمال النسخ كان دليله وافيا بثبوته حتى في حق من يوجد بعد حدوث الشريعة اللاحقة بان يكون دالا على ثبوت الحكم لجميع المكلفين في جميع الازمان «وأخرى» للشك في انتهاء أمده لعدم دلالة دليله على تمام حدوده وقيوده وهو على قسمين « الاول » أن يدل دليله على ثبوته لجميع أفراد المكلفين بلادلالة له على العموم الازماني بل يكون مهملا من حيث الزمان فيكون على نحو القضية الحقيقية المطلقة دالا على ثبوته لجميع الافراد الموجودة فيما بين الشريعتين من الزمان ولجميع الافراد الموجودة بعد الشريعة اللاحقة على تقدير وجودهم قبلها (الثاني) أن يدل بنحو القضية الحقيقية المهملة على ثبوته لجميع الافراد الموجودة فيما بين الشريعتين بلا دلالة له على ثبوته للافراد

الفعليين بعده متحد مع الشك في بقاء حرمته وحليته المعلقة وأن قضية الاستصحاب حرمته فعلا وانتفاء حليته بعد غليانه فان حرمته كذلك وإن كان لازما عقلا لحرمته المعلقة المستصحبة إلا أنه لازم لها كان ثبوتها بخصوص خطاب أو عموم دليل الاستصحاب فافهم منه . قدس سره

الموجودة بعد الشريعة اللاحقة على تقدير وجودهم قبلها (فان كان) الشك على النحو الاول وجب البناء على بقائه لا للاستصحاب بل لاصالة الجهة (وتوضيح) ذلك : ان النسخ على قسمين حقيقي وصوري (فالاول) كأن يعتقد المولى وجود مصلحة في الفعل فيوجبه على المكلف ثم ينكشف له الخطأ فيرفع وجوبه فهو نسخ للحكم بجميع مباديه (والثاني) كأن يحكم على خلاف المصلحة الموجودة في الموضوع لمصلحة في نفس الحكم اقتضت جعله في وقت معين فاذا انقضى الوقت حكم على خلاف الحكم الاول مراعاة للمصلحة الموجودة في الموضوع واقعا ولا بد ان يكون الحكم الثاني قبل حضور وقت العمل فلا تبدل لمبادئ الحكم بل التبدل لنفس الحكم لاغير ، والشك في النسخ بالمعنى الاول ـ اعني النسخ الحقيقي ـ لامرجع فيه إلا الاستصحاب (أما الشك) فيه بالمعنى الثاني الذي هو النسخ الصوري فالمرجع فيه ظهور دليله في كونه حكما حقيقيا ناشئا عن مصلحة فيه . وهذا الظهور هو المعبر عنه في لسان بعضهم باصالة الجهة التي تكون مرجعا في نفي احتمال كون الحكم صادراً عن تقية أو نحوها من الدواعي غير الراجعة إلى مصلحة في نفس الفعل . هذا ومن المعلوم أن النسخ في جميع الشرائع المقدسة لايكون إلا من الثاني لاستحالة البداء على الشارع الاقدس كما تقدم في مبحث العام والخاص فلا يكون المرجع إلا اصالة الجهة المذكورة (فان قلت) : قد لايكون الحكم مما تضمنه دليل كي يرجع في نفي احتمال نسخه الى ظهوره بل يكون المثبت له هو العلم (قلت) : اذا كان الحكم معلوما على النحو المذكور في القسم الاول الذي هو مفروض الكلام امتنع الشك في نسخه وإلا انقلب العلم جهلا كما لايخفى (وان كان) الشك فيه على النحو الثاني فليس شكا في النسخ بل شك في أمد الحكم المجعول والمرجع فيه الاستصحاب التعليقي بناء على صحته فيجري بالنسبة الى كل واحد من الموجودين بعد الشريعة اللاحقة فيقال : هذا المكلف كان بحيث لو وجد لوجب عليه كذا فهو إلى الآن على ما كان فلو وجد الآن لوجب عليه كذا (فان قلت) : المعلوم سابقا هو أنه لو وجد قبل الشريعة اللاحقة لوجب عليه كذا لامطلقا (قلت) : هذا

وفساد توهم أختلال اركانه فيما كان المتيقن من أحكام الشريعة السابقة لامحالة، إما لعدم اليقين بثبوتها في حقهم وان علم بثبوتها سابقا فى حق آخرين فلا شك في بقائها أيضا بل في ثبوت مثلها كما لايخفى، وإما لليقين بارتفاعها بنسخ الشريعة السابقة بهذه الشريعة فلا شك فى بقائها حينئذ ولو سلم اليقين بثبوتها في حقهم وذلك لان الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتا لافراد المكلف كانت محققة وجوداً

ينتقض بجميع موارد الاستصحاب التعليقي فان المتيقن من حال الزبيب انه لو غلى حال كونه عنبا نجس لامطلقا « وحله » : ان خصوصية الزمان من الخصوصيات التي لايتعدد الموضوع بتبدلها « وان كان » الشك على النحو الثالث امتنع الاستصحاب التعليقي لعدم صدق القضية التعليقية فى حق من يوجد بعد الشريعة اللاحقة لما عرفت من قصور دليله عن اثباتها في حقه ويستشكل فى الاستصحاب التنجيزي لتعدد الموضوع عرفا كما سيشير اليه المصنف [ره] (وربما) يدفع بما تقدم في استصحاب التدريجي من صحة استصحاب القراءة والاكل مع تعدد المقروء والمأكول (وفيه) وضوح الفرق فان تعدد المأكول أو المقروء لايوجب تعدد الأكل والقراءة ولا يخرجان بذلك عن كونهما متصلا واحداً بخلاف تعدد المكلف كتعدد المكلف به فانه يوجب تعدد التكليف . فراجع ما تقدم في ذيل استصحاب الكلي تعرف ان الاستصحاب فى المقام من قبيل القسم الثالث ﴿ قوله : وفساد توهم ﴾ معطوف على عموم ﴿ قوله : فيما كان ﴾ يعني فيما اذا كان ﴿ قوله : لا محالة ﴾ قيد للاختلال ﴿ قوله : اما لعدم ﴾ وجه لتوهم الاختلال وحاصله ماتقدم من تعدد الموضوع ﴿ قوله : فلا شك ﴾ لان البقاء فرع الحدوث فالشك فيه فرع العلم بالحدوث وهو غير حاصل ﴿ قوله : واما لليقين ﴾ وجه آخر للتوهم ﴿ قوله : بنسخ ﴾ متعلق بارتفاعها ﴿ قوله : بهذه ﴾ متعلق بنسخ ﴿ قوله : وذلك لان الحكم ﴾ بيان لبطلان الوجه الاول من وجهي

أو مقدرة كما هو قضية القضايا المتعارفة المتداولة وهي قضايا حقيقية لاخصوص الافراد الخارجية كما هو قضية القضايا الخارجية وإلا لما صح الاستصحاب في الاحكام الثابتة في هذه الشريعة ولا النسخ بالنسبة الى غير الموجود في زمان ثبوتها كان الحكم في الشريعة السابقة ثابتا لعامة أفراد المكلف ممن وجد أو يوجد وكان (١) الشك فيه كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة لغير من وجد في زمان ثبوته والشريعة السابقة وان كانت منسوخة بهذه الشريعة يقينا إلا

التوهم ﴿ قوله : أو مقدرة كما هو ﴾ وعليه فالشك في الحكم من النحو الثاني الذي عرفت الرجوع فيه الى الاستصحاب التقديري ولو كان مراده النحو الاول فالمرجع فيه ظهور الدليل كما عرفت ﴿ قوله : وهي قضايا حقيقية ﴾ القضية الحقيقية فى الاصطلاح ما يكون الحكم فيها على افراد موضوعها الموجودة والمقدرة كما اشار اليه بخلاف القضية الخارجية فان الحكم فيها يختص بالافراد الموجودة حال الحكم ﴿ قوله : وإلا لما صح ﴾ يعني وان لم تكن القضايا حقيقية بل كانت خارجية امتنع الاستصحاب فى احكام هذه الشريعة لتعدد الموضوع فالبناء على الاستصحاب فى الشك فى نسخ هذه الشريعة يدل على ان قضايا الاحكام حقيقية مطلقا حتى فى احكام الشريعة السابقة فتأمل (٢) ﴿ قوله : بالنسبة ﴾ متعلق بالنسخ وبالاستصحاب معا ﴿ قوله : كان الحكم في ﴾ جواب قوله : حيث كان. وقوله : وكان الشك ، معطوف عليه ﴿ قوله : في زمان ﴾ متعلق بوجد ﴿ قوله : والشريعة السابقة ﴾ بيان لبطلان الوجه الثاني من وجهي التوهم .

(١) فى كفاية اليقين بثبوته بحيث لو كان باقيا ولم ينسخ لعمه، ضرورة صدق أنه على يقين منه فشك فيه بذلك ولزوم اليقين بثبوته في حقه سابقا بلا ملزم، وبالجملة قضية دليل الاستصحاب جريانه لاثبات حكم السابق للاحق واسرائه اليه فيما كان يعمه ويشمله لولا طروء حالة معها يحتمل نسخه ورفعه وكان دليله قاصرا عن شمولها من دون لزوم كونه ثابتا له قبل طروئها أصلا كما لايخفى . منه قدس سره

(٢) وجهه ان هذه الشريعة مما لا يحتمل نسخها باي معنى حتى يرجع فى نفيه الى الاستصحاب او غيره فلاحظ . منه مد ظله

أنه لا يوجب اليقين بارتفاع أحكامها بتمامها ، ضرورة أن قضية نسخ الشريعة ليس ارتفاعها كذلك بل عدم بقائها بتمامها ، والعلم إجمالا بارتفاع بعضها لا يمنع عن استصحاب ماشك في بقائه منها فيما إذا كان من أطراف ماعلم ارتفاعه إجمالا لافيما إذا لم يكن من أطرافه كما إذا علم بمقداره تفصيلا أوفي موارد ليس الشكوك منها وقد علم بارتفاع مافي موارد الاحكام الثابتة في هذه الشريعة « ثم » لايخفى أنه يمكن إرجاع ما أفاده شيخنا العلامة — اعلى الله في الجنان مقامه — في الذب عن إشكال تغاير الموضوع في هذا الاستصحاب من الوجه الثاني إلى ما ذكرنا لامايوهمه ظاهر كلامه

وحاصله : أن المراد من كون هذه الشريعة ناسخة لما قبلها أنها ناسخة لبعض أحكام الشريعة السابقة لاجميعها ﴿ قوله : والعلم اجمالا ﴾ يعني انها اذا كانت ناسخة لبعض الشريعة السابقة فذلك البعض غير معين فيحصل علم اجمالي بالنسخ وهو مانع عن جريان الاستصحاب في كل مشكوك من تلك الاحكام السابقة ، لكنه لايمنع مطلقا بل بشرط أن لاينحل إلى العلم التفصيلي ، وأن يكون مورد الاستصحاب من أطراف العلم ، وهذا العلم المذكور لاريب في انحلاله للعلم التفصيلي بنسخ جميع الاحكام التي ثبت في هذه الشريعة خلافها ، ومورد الاستصحاب ليس من موارد العلم التفصيلي فلا مانع عن الاستصحاب فيه — قوله : فيما اذا كان ﴾ متعلق بمنع ﴿ قوله : كما اذا علم ﴾ تمثيل لما لم يكن من أطراف العلم يعني كما إذا علم النسخ بمقدار ، يساوي المعلوم بالاجمال ﴿ قوله : اوفي موارد ﴾ معطوف على بمقدار ، يعني او علم النسخ اجمالا في موارد . . . الخ ﴿ قوله : وقد علم ﴾ يعني تفصيلا فلا يصلح العلم الاجمالي للمنع عن الاستصحاب ﴿ قوله : من الوجه الثاني ﴾ بيان لما أفاده وعبارته في الوجه الثاني هكذا : ان المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لامدخل لاشخاصهم فيه غاية الامر احتمال مدخلية بعض اوصافهم المعتبرة في موضوع الحكم ، ومثل هذا لو أثر في الاستصحاب لقدح في اكثر الاستصحابات ، وحملها على ماذكر المصنف « ره » غير بعيد

من أن الحكم ثابت للكلي ، كما أن الملكية له في مثل باب الزكاة والوقف العام حيث لا مدخل للاشخاص فيها، ضرورة أن التكليف والبعث أو الزجر لا يكاد يتعلق به كذلك بل لابد من تعلقه بالاشخاص وكذلك الثواب أو العقاب المترتب على الطاعة أو المعصية ، وكأن غرضه من عدم دخل الأشخاص عدم دخل أشخاص خاصة .فافهم . وأما ما أفاده من الوجه الاول فهو وإن كان وجيهاً بالنسبة إلى جريان الاستصحاب في حق خصوص المدرك للشريعتين إلا أنه غير مجدد في حق غيره من المعدومين ولا يكاد يتم الحكم فيهم بضرورة اشتراك أهل الشريعة الواحدة أيضاً ،ضرورة أن قضية الاشتراك ليس إلا أن الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشك لا أنه حكم الكل ولو من لم يكن كذلك بلا شك وهذا واضح

﴿ قوله: من ان الحكم ثابت للكلي ﴾ على هذا حملها المصنف «ره» في حاشيته ﴿ قوله: عدم دخل اشخاص ﴾ يعني عدم دخل خصوص الاشخاص الموجودين بل كان ثابتا للمعدومين ايضاً على تقدير وجودهم في زمان الحكم كما هو شأن الاحكام القانونية ﴿ قوله : من الوجه الاول ﴾ هو ماذكر بقوله : انا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين فاذا حرم في حقه شيء سابقا وشك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة فلا مانع من الاستصحاب أصلا ﴿ قوله : ضرورة أن قضية ﴾ يعني لو سلم الاجماع على اشتراك أهل الشريعة الواحدة في الاحكام الواقعية والظاهرية جميعاً فذلك انما هو مع اتحاد الموضوع ، فكما أن استصحاب من أدرك الشريعتين يتوقف على كونه متيقناً بثبوت الحكم له شاكا في بقائه له فكذا استصحاب من لم يدرك الشريعتين . نعم لو كان الاستصحاب المثبت حجة كان الاستصحاب الجاري في حق الأول مثبتاً له في حق الثاني للاشتراك بينهما في ثبوت الحكم الواقعي لهما .

(السابع) لا شبهة في أن قضية أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الاحكام ولأحكامه في استصحاب الموضوعات كما لا شبهة في ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعية والعقلية

التنبيه السابع

﴿ قوله : السابع لا شبهة في أن ﴾ هذا التنبيه معقود للبحث عن حجية الاصل المثبت ﴿ قوله : في استصحاب الاحكام ﴾ مثل ما لو وجب الجلوس في المسجد في ساعة معينة من النهار وشك في وجوب الجلوس بعدها فان مفاد لا تنقض اليقين بالشك وجوب الجلوس أيضاً مثل الوجوب السابق المتيقن ﴿ قوله : في استصحاب الموضوعات ﴾ كما لو علم بعدالة زيد في زمان وشك فيها في زمان بعده فان معنى لا تنقض ... الخ جعل مثل أحكام العدالة في حال الشك فيجوز الائتمام به وقبول شهادته، واما جعل أحكام العدالة حقيقة فلا يعقل لأن موضوعها نفس العدالة الواقعية لا العدالة المشكوكة ، وكون الحكم الطريقي عين الحكم الواقعي على تقدير المصادفة لا يخلو من تساهل وتسامح ، وربما تقدم بيانه في الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية . فراجع . ولأجل ماذكرنا كانت دلالة الدليل على الاستصحاب في الموضوعات والأحكام بجامع واحد ظاهرة ؛ حيث ان اطلاق اليقين للموضوعات والاحكام محكم ويكون جعل المتيقن بمعنى جعله تعبداً لا حقيقة ، غاية الامر أن جعل الحكم الواقعي تعبداً في حال الشك يترتب عليه العمل عقلا بلا حاجة الى شيء وجعل الموضوع تعبداً في ظرف الشك إنما يترتب عليه العمل بواسطة جعل حكمه الواقعي تعبداً ﴿ قوله : كما لا شبهة في ترتيب ﴾ يعني اذا ثبت الحكم الواقعي تعبداً بالاستصحاب الجاري في الحكم أو الموضوع فكل أثر لذلك الحكم يترتب حينئذ سواء كان الاثر شرعياً مترتباً على خصوص الحكم الواقعي أو على الأعم منه ومن الحكم الظاهري أم كان عقلياً مترتباً على الأعم من الواقعي والظاهري

وإنما الاشكال في ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة غير شرعية عادية كانت أو عقلية ومنشؤه أن مفاد الأخبار

دون ما لو كان مترتباً على خصوص الحكم الواقعي . أما الأول فلثبوت موضوعه تعبداً المقتضي ثبوته كذلك . واما الثاني والثالث فلثبوت الموضوع وجدانا المقتضي لثبوته كذلك . واما الرابع فلعدم احراز موضوعه . ومن هنا يظهر أنه لو كان للمستصحب آثار شرعيـــة طولية ترتبت على استصحابه فالاستصحاب الجاري في الموضوع لما كان بعناية أنه الموضوع الواقعي ترتب عليه اثر الواقعي ظاهراً فيترتب على اثره اثره الواقعي ظاهراً أيضاً ويترتب على اثر اثره اثره الواقعي ظاهراً أيضاً ... وهكذا ، فهذه الآثار الطوليـــة تترتب باستصحاب نفس موضوع الأثر الاول فتكون مجعولة بدليل الاستصحاب على الترتيب المطابق لترتبها واقعاً وليست مجعولة في عرض واحد — كما ربما يتوهم — لامتناع جعل اللاحق ظاهراً بلا جعل موضوعه السابق وإلا كان حكما في قبال الحكم الواقعي ﴿ قوله : المترتبة على المستصحب ﴾ الظاهر عموم الاشكال للآثار الشرعيـــة الثابتة لما يلازم المستصحب بل وملزومه أيضاً ولا يختص بما كان من آثار المستصحب ولوازمـــه ﴿ قوله : ومنشؤه أن مفاد الاخبار ﴾ الضمير راجع الى الاشكال (وتوضيح) المراد : أن دليل الاستصحاب يحتمل بدواً معاني يختلف مقتضاها من حيث حجية الاصل المثبت وعدمها (الأول) التعبد بالمستصحب بلحاظ أثره بلا واسطة لا غير مثل التعبد بالطهارة المشكوكة بلحاظ جواز مس كتابة القرآن (الثاني) التعبد به بلحاظ أثره ولو بواسطة مثل التعبد بوجود النار بلحاظ اثر احراق حطب الغير ليترتب عليـــه ضمانه « الثالث » التعبد به وبأثره غير الشرعي ليترتب الأثر الشرعي لأثره فيكون معنى : لا تنقض اليقين بوجود النار ، هو التعبد بها وبالاحتراق معاً فيترتب الأثر الشرعي للاحتراق كما يترتب الأثر الشرعي للنار ، فان حمل الدليل على المعنى الأول لم يترتب على المستصحب اثر الواسطة بالاستصحاب لأنه ليس

هل هو تنزيل المستصحب والتعبد به وحده بلحاظ خصوص ماله من الاثر بلاواسطة، أو تنزيله بلوازمه العقلية أوالعادية كما هو الحال في تنزيل مؤديات الطرق والامارات، أو بلحاظ مطلق ماله من الاثر ولو بالواسطة بناء على صحة التنزيل(١) بلحاظ أثر الواسطة ايضاً لاجل أن اثر الاثر أثر وذلك لأن مفادها لو كان هو تنزيل الشيء وحده بلحاظ أثر نفسه لم يترتب عليه ما كان مترتباً عليها لعدم احرازها حقيقة ولا تعبداً ولا يكون تنزيله بلحاظه بخلاف مالو كان تنزيله بلوازمه أو بلحاظ ما يعم آثارها فانه يترتب باستصحابه ما كان بوساطتها (والتحقيق) ان الاخبار إنما تدل على التعبد بما كان على يقين منه فشك بلحاظ مالنفسه

أثراً المستصحب فلا يكون التعبد بلحاظه ، ولو حمل على الثاني يترتب الاثر المذكور لأنه أثربالواسطة. وكذا على الثالث لثبوت نفس الواسطة باستصحاب موضوعها فلابد أن يترتب أثرها ﴿ قوله : هو تنزيل ﴾ إشارة الى الاحتمال الأول ﴿ قوله : أو تنزيله ﴾ إشارة الى الاحتمال الثاني ﴿ قوله : أو بلحاظ ﴾ إشارة الى الاحتمال الثالث ﴿ قوله : لاجل ان اثر ﴾ هذه الكلية جارية على المسامحة كما سيأتي ﴿ قوله : وذلك لأن ﴾ بيان وتعليل لقوله : ومنشؤه ان ... الخ ﴿ قوله : عليه ﴾ يعني على المستصحب ﴿ قوله : عليها ﴾ يعني على الواسطة وقوله : لعدم . تعليل لقوله : لم يترتب ﴿ قوله : ولا يكون ﴾ معطوف على عدم ﴿ قوله : تنزيله بلوازمه ﴾ كما هو الاحتمال الثالث ﴿ قوله : أو بلحاظ ﴾ كما هو الاحتمال الثاني ﴿ قوله : والتحقيق ان الاخبار ﴾ شروع

---

(١) ولكن الوجه عدم صحة التنزيل بهذا اللحاظ ضرورة انه مايكون شرعالشيء من الاثر لا دخل له بما يستلزمه عقلا أو عادة وحديث أثر الاثر أثر وان كان صادقا إلا انه اذا لم يكن الترتب بين الشيء وأثره وبينه وبين مؤثره مختلفاً وذلك ضرورة انه لا يكاد يكون الاثر الشرعي لشيء أثراً شرعياً لما يستلزمه عقلا أوعادة أصلا لا بالنظر الدقيق العقلي ولا النظر المسامحي العرفي إلا فيما عد أثر الواسطة أثراً لذيها لخفائها أو لشدة وضوح الملازمه بينهما عدا شيئاً واحداً ذا وجهين واثر أحدهما أثر الاثنين كما يأتي الاشارة اليه فافهم منه قدس سره

في تعيين الاحتمال الاول (وتوضيح) ذلك : انه لا مجال للمصير الى الاحتمال الثاني لما عرفت من أن اليقين في قوله (ع) : لا تنقض اليقين ، لما كان ملحوظاً عبرة الى نفس المتيقن لم يقتض إلا التعبد به ظاهراً عند الشك في بقائه واما الواسطة العقلية والشرعية وكذا ملازمات المستصحب وملزومه فهي أجنبية عن هذا التعبد فكيف يصح استفادة التعبد بها من الدليل المذكور (فان قلت) : لافرق بين الواسطة غير الشرعية والواسطة الشرعية فكما أن مقتضى التعبد بشيء التعبد بأثره الشرعي فليكن مقتضى التعبد به التعبد بأثره غير الشرعي (قلت) : الفرق هو أن دليل الاستصحاب كسائر أدلة الأحكام الظاهرية والواقعية لما (كان وارداً) في مقام احداث الداعي مثلا الى العمل وكان العمل لا يترتب على نفس الموضوع وانما يترتب على حكمه كان التعبد بالموضوع بقرينة ذلك ظاهراً في التعبد بحكمه ، اما اللازم العقلي أو العادي فلما لم يكن دخيلا في العمل بنفسه لم يكن التعبد بموضوعه ظاهراً في التعبد به بل كان اللازم المذكور كسائر الامور الخارجية المشكوكة التي تكون أجنبية عن المستصحب بالمرة ليس موضوعا للتعبد أصلا « هذا » وربما يقال بانه لا يعتبر في صحة الاستصحاب كون الأثر المتعبد به عملياً إلا بلحاظ أثره كما في الآثار الشرعية الوضعية حسبما يأتي في التنبيه الثامن ، وعليه فلا فرق بين هذه الآثار والآثار العقلية والعادية « وربما » يدفع الاشكال من أصله بان ظاهر الدليل كون التعبد بالموضوع بلحاظ جعل الأثر حقيقة ، وبذلك يظهر الفرق بين الآثار الشرعية مطلقاً ولو كانت وضعية غير عملية وبين الآثار العقلية والعادية لامتناع جعل الثانية حقيقة لأنها غير شرعية « وفيه » انه قد لا يمكن جعل الأثر حقيقة لخروج موضوعه عن محل الابتلاء كما لو نذر ان يصوم يوم الخميس على تقدير حياة ولده ونذر ان يتصدق بدرهم على تقدير وجوب الصوم عليه يوم الخميس ثم غفل عن ذلك الى يوم الجمعة فانه لا ريب في انه يصح استصحاب الحياة ليترتب عليه وجوب صوم الخميس ليترتب عليه وجوب الصدقة بدرهم مع انه لا معنى لجعل صوم يوم الخميس بعد انقضائه لخروجه عن محل الابتلاء ، فاما أن يلتزم بالمنع عن الاستصحاب في أمثال ذلك وهو كما ترى ، أو بكفاية التعبد بالاثر في صحة الاستصحاب فيرجع اشكال الفرق بين

الآثار الشرعية وغيرها لصحة التعبد بالجميع بلحاظ العمل ولو بالواسطة ، فلا بد في دفع الاشكال من دعوى انصراف دليل الاستصحاب الى خصوص الموضوعات المذكورة في الكبريات الشرعية بلحاظ مالها من الآثار الشرعية المضافة اليها إضافة خاصة سواء كانت عملية بلا واسطة أم بواسطة كما سيأتي بيان ذلك اجمالا في التنبيه الثامن فانتظر « ولا مجال » ايضاً للمصير الى الاحتمال الثالث فان أثر الواسطة ليس اثراً لنفس المستصحب وإلا كان خلفا بعد ما كانت الواسطة غير المستصحب ، وقضية أن اثر الاثر اثر مبنية على العناية والتجوز فثبوت الاثر المذكور يتوقف التعبد به إما على كونه مورداً للاستصحاب او كون موضوعه مورداً له ليكون التعبد به من لوازم التعبد بموضوعه ولا يكون التعبد به من لوازم التعبد بغير موضوعه فالتعبد بوجود النار انما يقتضي التعبد بآثارها الشرعية ولا يقتضي التعبد بآثار الاحراق وانما المقتضي لذلك هو التعبد بالاحراق المتوقف على جريان الاستصحاب فيه نفسه « هذا كله » بناء على مذاق المصنف « ره » من كون مفاد دليل الاستصحاب التعبد بنفس المتيقن ، أما « بناء » على ما استظهرناه من أن مفاده وجوب ان يعمل الشاك عمله مع اليقين فقد يشكل نفي الاصل المثبت ، لأن المراد من عمل اليقين ، إن « كان » خصوص العمل المترتب على المتيقن بلا واسطة اختص الدليل بالاحكام إذ اليقين بالموضوع مما لا يترتب عليه عمل الا بلحاظ اليقين بحكمه وهو خلاف مورد النص أعني الطهارة التي هي من الموضوع ، وان كان المراد به الاعم مما كان بواسطة عم العمل المترتب على اثر الواسطة مطلقا شرعية كانت ام لا بل اعم مما كانت لازما او ملزوما او ملازما ، ولا بد ان يدفع ايضا بما اشرنا اليه من أن منصرف الدليل خصوص الشك في بقاء ماهو ماخوذ في القضايا الشرعية موضوعا او محمولا او قيدا لاحدهما دون مالم يكن كذلك ، والمشكوك الذي يكون لازمه موضوعا للاثر الشرعي ليس مأخوذا في القضية الشرعية بل المأخوذ خصوص لازمه فلا وجه لاجراء الاستصحاب فيه وبالجملة : لنا في جميع موارد الاصول المثبتة قضيتان احداهما غير شرعية وهي الحاكية عن نسبة الواسطة الى موضوعها ، واخرى شرعية وهي الحاكية عن نسبة الاثر الشرعي الى الواسطة ، وظاهر ادلة الاصول هو التعرض لهذه القضية الشرعية دون الاولى . مثلا إذا كان احراق مال الغير

من آثاره وأحكامه ولا دلالة لها بوجه على تنزيله بلوازمه التي لا يكون كذلك كما هي محل ثمرة الخلاف ولا على تنزيله بلحاظ ماله مطلقا ولو بالواسطة فان المتيقن إنما هو لحاظ آثار نفسه وأما آثار لوازمه فلا دلالة هناك على لحاظها أصلا ومالم يثبت لحاظها بوجه ايضا لما كان وجه لترتيبها عليه باستصحابه كما لا يخفى (نعم) لا يبعد ترتيب خصوص ما كان منها محسوبا بنظر العرف من آثار نفسه لخفاء ما بوساطته بدعوى أن مفاد الاخبار عرفا ما يعمه أيضا حقيقة (فافهم)

موجبا لضمانه شرعا يتصور قضيتان : احداهما : النار محرقة ، وهي غير شرعية ، وثانيتهما : الاحراق موجب للضمان ، وهي شرعية ودليل الاستصحاب كسائر ادلة الاصول بل جميع ادلة الاحكام الظاهرية حتى ادلة الامارات انما تتعرض لخصوص القضية الشرعية موضوعها او محمولها لا القضية غير الشرعية ، ولا ينافي ذلك كون الامارات المثبتة حجة لأن الامارة انما تدخل تحت دليل الحجية بلحاظ مدلولها الالتزامي لا المطابقي فهي بلحاظ المدلول المطابقي غير مشمولة لدليل الحجية كالاستصحاب الجاري في موضوع الواسطة ذات الاثر الشرعي . فلاحظ وتأمل والله سبحانه اعلم ﴿ قوله : من آثاره واحكامه ﴾ سواء ترتب العمل عليها بلا واسطة كما في استصحاب الطهارة من الحدث المترتب عليه جواز مس كتابة القرآن ام بواسطة كما في مثال النذر المتقدم ﴿ قوله : كذلك ﴾ يعني من آثاره واحكامه ﴿ قوله: ثمرة الخلاف ﴾ لان ثمرة الخلاف انما تظهر في الآثار الشرعية الثابتة لاثر غير شرعي للمستصحب واما الآثار الشرعية الثابتة للاثر الشرعي للمستصحب فقد عرفت انها تترتب على كل حال ﴿ قوله : ولا على تنزيله ﴾ اشارة الى منع الاحتمال الثاني ﴿ قوله : آثار نفسه ﴾ اما آثار الواسطة فيتوقف ترتيبها على التعبد بالواسطة الذي هو مفاد الاحتمال الثاني الذي تقدم بطلانه ﴿ قوله : نعم لا يبعد ترتيب خصوص ﴾ اشارة الى ما ذكره شيخنا الاعظم (قدس سره) من انه اذا كان الاثر مترتبا على واسطة خفية بنحو يكون خفاؤها موجبا لان يكون الاثر في نظر العرف اثرا للمستصحب فلا يبعد دلالة دليل الاستصحاب على وجوب ترتيب الاثر المذكور حينئذ (وربما) اشكل عليه بانه لاعبرة بخطأ العرف في تطبيق مفاد الدليل

كما لا يبعد ترتيب ما كان بواسطة مالا يمكن التفكيك عرفا بينه وبين المستصحب تنزيلا كما لا تفكيك بينهما واقعاً أو بواسطة مالأجل وضوح لزومه له أو ملازمته

بل العبرة بنظرهم في تشخيص نفس مفاده (واجاب) عنه المصنف (ره) في الحاشية بانه انما يتم لو فرض كون المستفاد من الدليل كون التنزيل بلحاظ الاثر بلا واسطة حقيقة ، اما لو كان المستفاد منه كون التنزيل بلحاظ الاثر بلا واسطة عرفا فلا يكون خطأ في التطبيق اصلا بل هو تشخيص للمفهوم من الدليل (ويمكن) أن يخدش بان ما ذكر فرض مجرد فان مفاد الدليل ليس الا تنزيل المشكوك منزلة المتيقن ومن المعلوم أن المصحح للتنزيل المذكور هو جعل احكام المتيقن بلا واسطة فيستكشف من دليل التنزيل ذلك اعني جعل الاحكام ظاهراً اجمالا . اما تشخيص ان هذا من احكام المتيقن او من احكام غيره فليس مما يرجع فيه الى العرف لأنه من التطبيق الذي لايكون من وظائفه ، بل قد عرفت أن جعل اثر الواسطة متوقف على جعل الواسطة ولو كانت خفية ، ولاجل ماذكرنا لو اطلع العرف على الخطأ في نسبة الاثر الى المستصحب لامجال له في استفادة ترتيبه من دليل الاستصحاب ولعله الى بعض ماذكرنا اشار بقوله (فافهم) ﴿ قوله : كما لا يبعد ترتيب ﴾ هذا اشارة الى وجوب ترتيب آثار الواسطة غير الشرعية في صورتين اخريين (احداها) ان تكون الواسطة بنحو لا يمكن التفكيك عرفا بين التعبد بها والتعبد بالمستصحب فاذا دل الدليل على التعبد بالمستصحب دل على التعبد بها بالالتزام فيترتب حينئذ اثرها ، ومثل له في الحاشية بالمتضايفات كالابوة والبنوة فان التعبد بابوة زيد لعمرو ملازم عرفا للتعبد ببنوة عمرو لزيد (وثانيتهما) ان تكون الواسطة لوضوح لزومها او ملازمتها للمستصحب تعد آثارها عرفا اثاراً للمستصحب فترتب على ثبوته بالاستصحاب (ويمكن) ان يخدش في الاولى بان ذلك يتم لو كان الدليل دالا على التعبد به بالخصوص كما لو قال: زيد أب لعمرو . اما لو كان التنزيل بلسان العموم كما في المقام فلا دلالة له (وفي الثانية) بما عرفت في صورة خفاء الواسطة ، بل لعل وروده هنا لولى اذ وضوح اللزوم مع وضوح الواسطة ليس الا مصححا لادعاء نسبة الآثار الى المستصحب

معه بمثابة عد أثره أثرا لها فان عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشك ايضا بحسب مايفهم من النهي عن نقضه عرفا (فافهم) ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب وسائر الأصول التعبدية وبين الطرق والامارات فان الطريق أو الامارة حيث انه كما يحكي عن المؤدى ويشير اليه كذا يحكي عن أطرافه من ملزومه ولوازمـــه وملازماته ويشير اليها كان مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها

بلا تطبيق حقيقي ولو كان خطئياً فتأمل جيداً ﴿ قوله: معه ﴾ يعني المستصحب ﴿ قوله : فافهم ﴾ لعله اشارة الى بعض ماذكرنا او جميعه ﴿ قوله : ثم لا يخفى وضوح الفرق ﴾ (توضيح) الفرق : أن الحجج الشرعية سواء كانت طرقا الى الاحكام مثل الخبر ام امارة على الموضوعات مثل البينة لها واقعية في انفسها مع قطع النظر عن دليل الحجية ، كما أن لها حكاية عن مدلولها المطابقي والالتزامي ودلالتها على احدهما كدلالتها على الآخر ، فاطلاق دليل الحجية يقتضي حجيتها في جميع مداليلها المطابقية والالتزامية ، فاذا كان المستفاد من دليل الحجية تنزيل مؤداها منزلة الواقع فذلك التنزيل لايختص بالمدلول المطابقي بل كما يكون له يكون للمدلول الالتزامي ومقتضى ذلك ترتيب آثار كل من المدلول المطابقي والالتزامي بلا فرق بينهما بخلاف الاصول سواء كانت حكميـة ام موضوعية فانها ليست الا عبارة عن نفس التنزيل الشرعي مثلا المؤدى بدليله فيختص بموضوعه ، ولا وجه للتعدي الى غيره ، مثلا قوله (ع) : كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ، ليس مفاده الا تنزيل مشكوك الطهارة منزلة الطاهر فاذا كان لازم كون الشيء الفـلاني طاهراً أن يكون الشيء الفلاني نجساً فليس مفاد الدليل كون الشيء الآخر نجساً لما عرفت من انه لايدل عليه الـكلام المذكور بوجه ، بخلاف البينة فانها اذا قامت على طهارة شيء وكان لازم طهارته نجاسة شيء آخر فانها تدل على نجاسة الآخر بالالتزام فاطلاق دليل حجيتها يقتضي حجيتها في جميع مدائيلها فيترتب جميع الآثار المترتبة على

وقضيته حجية المثبت منها كما لايخفى، بخلاف مثل دليل الاستصحاب فانه لابد من الاقتصار بما فيه من الدلالة على التعبد بثبوته ولا دلالة له إلا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ أثره حسبما عرفت فلا دلالة له على اعتبار المثبت منه كسائر الاصول التعبدية إلا فيما عد أثر الواسطة أثرا له لخفائها أو شدة وضوحها وجلائها حسبما حققناه

طهارة الشيء التي هي مدلول مطابقي لها وعلى نجاسة الآخر التي هي مدلول التزامي (فان قلت) : حكاية البينة على المدلول الالتزامي ليست حكاية بالفعل بل بالقوة بل ربما لاتكون بالقوة كما لو كان الشاهدان لايعتقدان اللزوم فكيف تكون البينة حجة فى اللازم (قلت) : المراد من البينة الحاكية بالالتزام هو نفس خبر الشاهدين ، ومن الواضح أن دلالة الخبر على معناه المطابقي بالمطابقة كدلالته على معناه الالتزامي بالالتزام دلالة فعلية غير متوقفة على اعتقاد المخبر اللزوم فتدخل تحت إطلاق دليل الحجية كل من الدلالتين بلا فرق (نعم) ربما لايكون للدليل اطلاق يشمل الدلالة الالتزامية مطلقا أوخصوص دلالته على بعض اللوازم معيناً فلا تكون دلالته على اللازم حينئذ حجة . (ومنه) يظهر أنه لاملازمة بين كون الشيء إمارة وكونه حجة على ترتيب آثار لازم مؤداه إذ قد لايكون لدليل الحجية اطلاق يقتضي ذلك كما في مثل اليد التي هي امارة شرعا على الملكية ، وظهور حال الفاعل الناشيء من الغلبة او غيرها الذي هو امارة شرعا على الصحة فانه لايثبت بها جميع اللوازم مع كونها امارتين ﴿ قوله : وقضيته حجية ﴾ لايخلو من تامل لما عرفت من أن ترتيب اثر اللازم لاجل ثبوت الحجية للدلالة الالتزامية فى عرض حجية الدلالة المطابقية لافى طولها حتى يكون من جهة ان المثبت من الامارات حجة وانما يصح على الحقيقة دعوى الاثبات للامارات لو كان ترتيب آثار اللازم لأجل دخول الدلالة المطابقية تحت دليل الحجية فتأمل ﴿ قوله : الا فيما عد ﴾ قد مر ذكر الاشكال فيه

﴿ الثامن ﴾ أنه لاتفاوت فى الاثر المترتب على المستصحب بين أن يكون مترتبا عليه بلا وساطة شيء أو بوساطة عنوان كلي ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشايع ويتحد معه وجوداً كان منتزعاً

التنبيه الثامن

﴿ قوله : الثامن انه لاتفاوت فى الاثر ﴾ تضمن هذا التنبيه الاشارة الى موارد ربما توهم كون الاصل الجاري فيها مثبتا مع انه ليس كذلك « احدها » الموضوعات الخارجية فقد يتوهم كون الاصل الجاري لاثباتها مثبتا لعدم كون الأثر الشرعي مترتبا عليها وانما يترتب على الطبيعي المنطبق عليها فاثبات اثر الطبيعي باستصحابها عمل بالأصل المثبت « وتوضيح » اندفاع التوهم : ان الطبيعي المجعول موضوعا للاثر اما ان يكون ملحوظا عبرة للافراد واما ان يكون ملحوظا لنفسه ، فعلى الأول لامجال للتوهم المزبور لأن الفرد فى الحقيقة هو موضوع الاثر لا الطبيعي ، وعلى الثاني فالطبيعي وان كان هو الموضوع للاثر الا ان الطبيعي لما كان منتزعا عن ذات الفرد كان الأثر ثابتا للفرد ايضا بذاته حقيقة فاجراء الاصل فيه اجراء له في موضوع الأثر الشرعي « ثانيها » الاستصحاب الجاري في بعض الموضوعات لترتيب اثر شرعي مترتب على بعض المفاهيم الاعتبارية مثل الغصب والملك وغيرهما مثل استصحاب عدم رضا المالك ببقاء ماله فى يد الاجنبي ليترتب عليه ضمانه ، مع ان الضمان من آثار الغصب (ويندفع) بأن اثر الغصب انما يثبت حقيقة لنفس المستصحب لأن الغصب ليس له ما بحذاء حتى يكون موضوعا لاثره بل هو منتزع عن نفس وضع اليد على مال الغير بدون رضاه ، فعدم الرضا موضوع لحرمة الوضع وسببيته للضمان ، فلا مانع من استصحابه لترتيب اثره ، ولو نذر الصدقة بدرهم على تقدير حياة ولده فان كان مفاد النذر تمليك الله سبحانه نفس الصدقة بالدرهم كما هو الظاهر من اللام فى قول الناذر : لله علي ان اتصدق كان ، تملك

عن مرتبة ذاته أو بملاحظة بعض عوارضه مما هو خارج المحمول لا بالضميمة فان الاثر في الصورتين إنما يكون له حقيقة حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلي في الخارج سواه لا لغيره مما كان مبائناً معه أو من اعراضه مما كان محمولا عليه بالضميمة

الله سبحانه للصدقة من آثار الحياة فاستصحابها استصحاب لذي أثر فيترتب عليه اثره : ولازمه وجوب الصدقة . وان كان مفاد النذر مجرد الالتزام له سبحانه على تقدير الحياة فالوفاء بهذا النذر منتزع عن الصدقة بالدرهم في ظرف الحياة ، فوجوب الوفاء حقيقة وجوب للصدقة على تقدير الحياة فالاستصحاب الجاري لاثبات الحياة جار في موضوع الاثر الشرعي كالاستصحاب الجاري في العدالة لاثبات جواز الائتمام أو قبول الشهادة أو غير ذلك . نعم لو كان الوفاء بالنذر أمراً حقيقياً لا يتحد مع الصدقة على تقدير الحياة لم ينفع في ترتيب آثاره استصحاب الحياة ﴿ قوله : عن مرتبة ذاته ﴾ كما في الطبيعي وافراده ﴿ قوله : أو بملاحظة ﴾ كما في الامور الاعتبارية ﴿ قوله : بعض عوارضه ﴾ الضمير راجع الى المستصحب والمراد ببعض العوارض الخصوصيات الخارجية المصححة للانتزاع مثل عدم رضا المالك المصحح لاعتبار الغصب فان عنوان الغصب منطبق على وضع اليد على مال الغير والمصحح لاعتباره عدم رضا المالك ، ومثل عنوان الوفاء المنطبق على نفس الصدقة بالدرهم فان المصحح لاعتباره حياة الولد إذ في حال موت الولد لا تكون الصدقة بالدرهم وفاءً بالنذر المعلق . لأن الوفاء بالنذر العمل بمقتضاه ومع موت الولد المعلق على عدمه النذر لا يكون له اقتضاء شيء اصلا ﴿ قوله : مما هو خارج ﴾ بيان للمفهوم المنتزع بملاحظة بعض العوارض ﴿ قوله : لا بالضميمة ﴾ هو معطوف على خارج المحمول أي لا المحمول بالضميمة وهو الذي له ما بازاء في الخارج كما في المفاهيم الحقيقية ﴿ قوله : فان الاثر ﴾ بيان لأنه لا تفاوت ﴿ قوله : يكون له ﴾ أي للمستصحب ﴿ قوله : لا لغيره مما كان ﴾ فان الاثر الثابت للمباين المستصحب في الخارج أو المتحد

كسواده مثلا أو بياضه ،وذلك لأن الطبيعي إنما يوجد بعين وجود فرده كما ان العرضي كالملكية والفصبية ونحوهما لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه ، فالفرد أو منشأ الانتزاع في الخارج هو عين ما رتب عليه الاثر لا شيء آخر فاستصحابه لترتيبه لا يكون بمثبت كما توهم ، وكذا لا تفاوت في الاثر المستصحب أو المترتب عليه بين أن يكون مجعولا شرعاً بنفسه كالتكليف

معه فيه مع أن له ما يحذاء غير المستصحب لا يكون للمستصحب فلا يجوز الاستصحاب لترتيب الاثر المذكور إلا باجرائه فى نفس موضوعه وهو الامر المباين أو ما يكون ما يحذاء المفهوم ﴿ قوله : وذلك لأن ﴾ بيان لكون الاثر فى الصورتين للمستصحب ﴿ قوله : وكذا لا تفاوت فى الاثر ﴾ هذا إشارة الى المورد الثالث مما توهم كون الاستصحاب فيه مثبتاً وهو الأجزاء والشرائط والموانع فانها ليست بذات اثر شرعي بل هو للكل والمشروط والممنوع فاجراء الاصل فى وجود الكل أو الشرط أوعدم المانع لاثبات الكل أوالمشروط أوالممنوع فيترتب عليها آثارها اعمال للاصل المثبت . ودفعه المصنف (ره) بان المراد من الاثر الشرعي المصحح للتعبد بالمستصحب ليس خصوص الاثر التكليفي بل يعمه والوضعي المنتزع من التكليفي وقد تقدم ان الجزئية والشرطية والمانعية من الاعتبارات المنتزعة من التكليف فيكفي ترتبها فى صحة استصحاب الجزء والشرط والمانع « وتحقيق الحال » : ان المراد من كون الشيء موضوعا للاثر الشرعي كونه طرفا لاضافة خاصة قائمة بينه وبين الأثر الشرعي سواء كانت من قبيل اضافة الموضوع والحكم أم من قبيل اضافة السبب والمسبب أم من قبيل اضافة الظرف والمظروف أم من قبيل آخر ، فاذا قيل : يجب عليك اكرام العادل باعطاء صاع من تمر وأنت ظاهر لابس ثوبا أبيض ، فكل واحد من مفردات القضية المذكورة بينه وبين الحكم نحو خاص من الاضافة فتحكيه بعبارة خاصة فتقول : العادل يجب اكرامه ، والاعطاء للعادل واجب ، وصاع التمر يجب اعطاؤه للعادل ، والتمر

وبعض انحاء الوضع، أو بمنشأ انتزاعه كبعض انحائه

يجب اعطاء صاع منه للعادل ، والطاهر يجب أن يعطي للعادل ؛ واللابس ثوبا يجب ان يعطي للعادل ، والثوب الأبيض يجب على لابسه أن يعطي للعادل ؛ والابيض من الثياب يجب على لابسه ان يعطي للعادل ... وهكذا ؛ ولأجل ذلك كان الأثر المذكور وهو الوجوب اثراً لكل واحد من مفردات القضية الشرعية له نحو اضافة اليه غير مالآخر . ويكفي ذلك في جواز استصحابه ، فيجوز استصحاب كل من العدالة والاعطاء والصاع والتمر والطهارة واللبس والثوب والبياض عند الشك فيه ؛ ولا فرق بين نفس الاعطاء الذي هو موضوع الحكم التكليفي وبين غيره من العناوين المذكورة فى القضية ؛ فان كان مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المشكوك منزلة المتيقن كان مفاد استصحاب كل واحد من مفردات القضية المذكورة جعله حال كونه مشكوكا منزلة المتيقن فى كونه طرفا للاضافة الخاصة ، وان كان مفاده وجوب جعل عمل الشاك عمل المتيقن فقد عرفت ان منصرفه خصوص العمل من حيث كون المتيقن طرفا للاضافة الخاصة القائمة بينه وبين الأثر الشرعي الذي تضمنته الكبرى الشرعية . ومن هذا يظهر لك ضابطة كون الأصل مثبتاً أو غير مثبت فان كل أصل يجري فيما هو مذكور في القضية الشرعية الموجب لكونه طرفا لاضافة خاصة لترتيب العمل بلحاظ تلك الاضافة فليس بمثبت ، وما لا يكون كذلك فهو مثبت ، ويشهد بذلك الصحيحتان الاوليان الواردتان فى الطهارة من الحدث والخبث التي هي من قيود الموضوع لا نفسه فان المورد المذكور قرينة قطعية على عموم الدليل فضلا عن ظهوره فى نفسه بالعموم والله سبحانه أعلم ﴿ قوله : وبعض انحاء الوضع ﴾ يعني القسم الثالث من أقسام الوضع المتقدمة ، والوجه فى شموله لذلك ماعرفت من أن ظاهر الدليل كونه ناظراً الى الكبريات الشرعية سواء كانت أحكامها تكليفية أم وضعية فيجوز استصحاب طهارة الماء لاثبات مطهريته كما يجوز استصحاب نجاسته لاثبات نجاسة ملاقيه

كالجزئية والشرطية والمانعية، فانه أيضاً مما تناله يد الجعل شرعاً ويكون أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعه، ولا وجه لاعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب مجعولا مستقلا كما لا يخفى، فليس استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية أو المانعية بمثبت كما ربما توهم بتخيل: أن الشرطية والمانعية ليست من الآثار الشرعية بل من الامور الانتزاعية « فافهم » وكذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر ووجوده أو نفيه وعدمه، ضرورة أن امر نفيه بيد الشارع كثبوته وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر إذ ليس هناك مادل على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه كصدقه برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح، فلا وجه للاشكال في الاستدلال على البراءة باستصحاب البراءة

وكذا استصحاب ملك الميت لاثبات ملك الوارث الى غير ذلك ﴿ قوله : كالجزئية ﴾ اذا بنينا على ان الاجزاء واجبة بالوجوب النفسي الضمني لم يكن مجال للاشكال ﴿ قوله : ولو بوضع منشأ انتزاعه ﴾ قد تقدم الكلام فى الشرطية والمانعية وانها منتزعة من التكليف أولا فراجع ﴿ قوله : وكذا لا تفاوت فى ﴾ هذا من الموارد التي يشكل جريان الأصل فيها أيضاً من جهة عدم الاثر المجعول وهوعدم الموضوع أو عدم الحكم فان الثاني ليس بمجعول فلا يجري الاصل فيه ولا فى الاول لأنه موضوعه (ويندفع) بان الاثر الشرعي المصحح لجريان الاصل فيه أو فى موضوعه يراد منه ما يكون أمره بيد الشارع الاقدس ، وهذا كما ينطبق على كل واحد من الأحكام المجعولة ينطبق على عدمها لأن نسبة القدرة الى الوجود والعدم نسبة واحدة فلا يكون الوجود مقدوراً الا والعدم مثله، غاية الأمر أن العدم ليس بمجعول ولا يسمى حكما كما كان الوجود مجعولا ويسمى حكما ﴿ قوله : أمر نفيه ﴾ يعني نفي الاثر ﴿ قوله : على عدمه ﴾ يعني عدم الأثر إذ الحكم يراد منه نفس الاثر لاعدم الاثر ﴿ قوله : على اعتباره ﴾ يعني اعتبار اطلاق الحكم ﴿ قوله : من طرف ثبوته ﴾ يعني حيث يكون ثبوته

من التكليف وعدم المنع عن الفعل بما في الرسالة من أن عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية فان عدم استحقاق العقوبة وإن كان غير مجعول إلا انه لا حاجة الى ترتيب اثر مجعول في استصحاب عدم المنع، وترتب عدم الاستحقاق مع كونه عقلياً على استصحابه إنما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع ولو في الظاهر فتأمل (التاسع) أنه لا يذهب عليك أن عدم ترتب الاثر غير الشرعي ولا الشرعي بوساطة غيره من العادي أو العقلي بالاستصحاب إنما هو بالنسبة الى ماللمستصحب واقعاً، فلا يكاد يثبت به من آثاره إلا أثره الشرعي الذي كان

مجرى للاستصحاب ﴿ قوله : بما في الرسالة ﴾ يعني رسالة البراءة لشيخنا الأعظم « قدس سره » ﴿ قوله من ان عدم استحقاق ﴾ عبارة الرسالة ظاهرة في عدم جواز استصحاب عدم استحقاق العقاب لأنه ليس من اللوازم المجعولة الشرعية حتى يحكم به الشارع في الظاهر لا عدم جواز استصحاب عدم المنع لأن الاثر المذكور ليس مصححاً لجريان الاستصحاب فيه . فلتلحظ : بل المستفاد منها أن المانع من جريان اصالة عدم المنع ان حكم العقل بقبح العقاب من لوازم الشك في المنع فلا حاجة الى اثباته بالاصل فراجع ﴿ قوله : لازم مطلق عدم ﴾ يعني حكم العقل بعدم استحقاق العقاب ليس من لوازم عدم المنع الواقعي حتى لا يترتب بالاستصحاب لأنه غير مجعول بل من لوازم الاعم من عدم المنع الواقعي والظاهري فاذا ثبت بالاستصحاب عدم المنع الظاهري ترتب عليه عدم استحقاق العقاب بهذا ولكن عرفت ان شيخنا الأعظم « قدس سره » يرى انه من لوازم عدم ثبوت المنع الواقعي فيترتب بمجرد الشك ولا يحتاج في ترتبه الى الاستصحاب

التنبيه التاسع

﴿ قوله : ان عدم ترتب ﴾ كما تقدم في التنبيه السابع . وحاصل المراد : ان ما تقدم من انه لا يترتب بالاستصحاب الاثر غير الشرعي ولا اثره وان كان شرعياً

له بلا واسطة أو بوساطة أثر شرعي آخر حسبما عرفت فيما مر لا بالنسبة الى ما كان للاثر الشرعي مطلقا كان بخطاب الاستصحاب او بغيره من أنحاء الخطاب فان آثاره شرعية كانت او غيرها يترتب عليه إذا ثبت ولو بان يستصحب أو كان من آثار المستصحب وذلك لتحقق موضوعها حينئذ حقيقة فما للوجوب عقلا يترتب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه او استصحاب موضوعه من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة الى غير ذلك كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب بلا شبهة ولا ارتياب فلا تغفل (العاشر) أنه قد ظهر مما مر لزوم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أوذا حكم كذلك، لكنه لايخفى أنه لابد أن يكون كذلك بقاء ولو لم يكن كذلك ثبوتا فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكما ولا له أثر شرعاً وكان في زمان استصحابه كذلك ـ أي حكما ـ أوذا حكم يصح استصحابه كما في استصحاب عدم التكليف فانه وان لم يكن بحكم مجعول في الأزل ولا ذا حكم

انما هو بالنسبة الى الاثر الثابت لنفس الواقع المستصحب ، أما لو كان الاثر غير الشرعي مترتبا على الاثر الواقعي والظاهري معاً فانه يترتب بالاستصحاب ولو لم يكن شرعيا لثبوت موضوعه وهو الاثر الظاهري بالاستصحاب فيتبعه اثره ﴿ قوله: الشرعي مطلقا ﴾ يعني واقعيا كان ام ظاهريا وهـذا هو المراد بقوله (ره) كان بخطاب ... الخ ، يعني سواء كان ... الخ ﴿ قوله : آثاره ﴾ يعني آثار الأثر الشرعي ﴿ قوله : اذا ثبت ﴾ يعني ثبت ولو ظاهراً بان يستصحب . . . الخ ﴿ قوله : وذلك لتحقق ﴾ تعليل لترتب الآثار الشرعية وغيرها على الاثر الثابت بالاستصحاب ﴿ قوله : من وجوب الموافقة ﴾ بيان لما للوجوب عقلا من الآثار ﴿ قوله : بغير الاستصحاب ﴾ كالعلم والدليل

التنبيه العاشر

﴿ قوله: لابد ان يكون ﴾ يعني يعتبر ذلك في زمان بقائه وهو زمان التعبد

إلا أنه حكم مجعول فيما لا يزال لما عرفت من أن نفيه كثبوته في الحال مجعول شرعاً وكذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتا او كان ولم يكن حكمه فعليا وله حكم كذلك بقاء وذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه والعمل كما اذا قطع بارتفاعه يقيناً، ووضوح عدم دخل أثر الحالة السابقة ثبوتا فيه وفي تنزيلها بقاء «فتوهم» اعتبار الأثر سابقا كما ربما يتوهمه الغافل من اعتبار كون المستصحب حكما اوذا حكم

ولا يعتبر ذلك في حدوثه ﴿ قوله : الا انه حكم مجعول ﴾ قد تقدم انه ليس بحكم ولا مجعول إلا ان يراد من كونه مجعولا أنه أمر شرعي بقرينة قوله : لما عرفت ... الخ إذ لم يتقدم منه انه مجعول بل المتقدم أن امره بيد الشارع . فتأمل ﴿ قوله : فيما لا يزال ﴾ يعني في المستقبل وهو زمان استصحابه الذي هو زمان الشك في بقائه وارتفاعه فانه لابد ان يكون حينئذ شرعيا والا امتنع الشك في بقائه كما هو ظاهر ﴿ قوله : موضوع لم يكن ﴾ كما في جميع الاعدام الازلية المستصحبة الى زمان ثبوت الأثر الشرعي كعدم التذكية المستصحب الى زمان الموت فانه حال الحياة لا اثر له وانما يكون اثره بعد الموت ، وكما لو تطهر في وقت ثم غفل واراد الصلاة فان الطهارة قبل الصلاة ليس لها اثر فعلي وانما يكون اثرها حال الصلاة فلا مانع من استصحابها حال الصلاة ﴿ قوله : والعمل كما اذا ﴾ بيان لرفع اليد وقوله: (كما) متعلق بالعمل ﴿ قوله: ووضوح ﴾ معطوف على «صدق» يعني أن ترتب الأثر قبل زمان الشك لا يتوقف عليه التعبد به في زمان الشك وانما يتوقف التعبد على وجود الأثر في زمان التعبد فهو المعتبر لا غير ﴿ قوله: ثبوتا فيه ﴾ ثبوتا تمييز للاثر وفيه متعلق بدخل وضميره راجع الى النقض ﴿ قوله : وفي تنزيلها ﴾ معطوف على « فيه » وضمير المؤنث راجع الى الحالة السابقة يعني لا يتوقف التعبد ببقاء الحالة السابقة على ثبوت اثر لحدوثها بل يكفي ثبوت اثر لبقائها في زمان التعبد ﴿ قوله : من اعتبار ﴾ متعلق بـ (يتوهمه)

(فاسد)قطعافتدبرجيداً (الحادي عشر) لآ إشكال في الاستصحاب فيما كان الشك في أصل تحقق حكم أو موضوع وأما إذا كان الشك في تقدمه وتاخره بعد القطع بتحققه وحدوثه في زمان فان لوحظ بالاضافة الى أجزاء الزمان فكذا لا اشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الاول وترتيب آثاره لا آثار تأخره عنه لكونه بالنسبة اليها مثبتا إلا بدعوى خفاء الواسطة أو عدم التفكيك في التنزيل بين عدم تحققه الى زمان وتاخره عنه عرفاً كما لا تفكيك بينهما واقعاً ولا آثار حدوثه في الزمان الثاني فانه نحو وجود خاص « نعم » لابأس بترتيبها بذلك الاستصحاب بناء

التنبيه الحادي عشر

﴿ قوله : الشك في اصل ﴾ فيستصحب العدم الازلي ﴿ قوله : بعد القطع بتحققه ﴾ كالو علم بوجود زيد وشك في زمان حدوثه ﴿ قوله : بالاضافة الى اجزاء ﴾ كالوعلم بوجود زيد يوم الجمعة وشك في ان حدوثه كان في يوم الجمعة او في يوم الخميس ﴿ قوله : في الزمان الاول ﴾ يعني يوم الخميس في المثال المذكور ﴿ قوله : آثاره ﴾ يعني آثار عدم تحققه ﴿ قوله : لا آثار تاخره ﴾ معطوف على « آثاره » يعني لايجوز ترتيب آثار تأخره لو كان لتأخره عن يوم الخميس آثار شرعية ﴿ قوله : مثبتا ﴾ لان صفة التأخر التي هي موضوع للاثر الشرعي صفة وجودية من لوازم عدم وجوده يوم الخميس فاثباتها باستصحاب العدم اعمال للاصل المثبت ﴿ قوله : بدعوى خفاء ﴾ قد عرفت الاشكال فيه ﴿ قوله : او عدم التفكيك ﴾ قد عرفت ايضا الاشكال فيه ﴿ قوله : ولا آثار حدوثه ﴾ معطوف على قوله : لا اثار تأخره . يعني لايجوز ايضاً باستصحاب عدمه يوم الخميس ترتيب آثار حدوثه يوم الجمعة لان الحدوث عبارة عن أول الوجود فهو ملازم لعدم الوجود يوم الخميس فلا يثبت بالاصل لترتب آثاره ﴿ قوله : بترتيبها ﴾ يعني آثار الحدوث ﴿ قوله : بذلك الاستصحاب ﴾ يعني استصحاب عدم وجوده

على أنه عبارة عن أمر مركب من الوجود فى الزمان اللاحق وعدم الوجود في السابق، وإن لوحظ بالاضافة الى حادث آخر علم بحدوثه أيضا وشك في تقدم ذاك عليه وتاخره عنه كما اذا علم بعروض حكمين أو موت متوارثين وشك فى المتقدم والمتاخر منهما فان كانا مجهولي التاريخ (فتارة) كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن

يوم الخميس ﴿ قوله : على انه ﴾ يعني الحدوث ﴿ قوله : عن امر مركب ﴾ وحينئذ يكون الاثر ثابتا لمجموع الجزءين الثابت أحدهما بالاصل وهو عدم الوجود يوم الخميس والآخر بالوجدان وهو الوجود يوم الجمعة فليس الاصل مثبتا لما تقدم في التنبيه الثامن . لكن المبنى المذكور ضعيف . ثم إن المصنف (ره) لم يذكر صورا في الحادث المضاف الى الزمان كما ذكر فى المضاف الى حادث آخر مع اطراد الصور فيهما معا . فانه يمكن ان يكون الاثر ثابتا لتأخره عن الزمان أو لتقارنه أو لتقدمه او للجميع ، كما يكون لتقدم الزمان عليه أو لتأخره أو لتقارنه او للجميع ... الى آخرها . والحكم فى هذه الصور هو الحكم فى صور اضافة الحادث الى حادث آخر . وكأن الوجه فى إهمال ذكرها أن حكمها يفهم مما يأتي فى المضاف الى حادث آخر ، والمقصود هنا بيان حكم الشك فى وجوده في الزمان وعدمه من حيث صلاحية الاستصحاب لاثبات الحدوث بعده أو التأخر عنه وعدمها ، وهذا أيضا جار فى الحادث بملاحظة إضافته الى حادث آخر واهمله هناك اكتفاء بذكره هنا . ومن هنا تعرف أنه كان الأولى للمصنف « ره » جمعها معا في التقسيم وبيان الاحكام فلاحظ والامر سهل ﴿ قوله : مجهولي التاريخ ﴾ ويقابله الجهل بتاريخ أحدهما والعلم بتاريخ الآخر كما سيأتي بيانه . أما لو علم تاريخهما معا فلا يعقل الشك حينئذ في التقدم والتأخر ﴿ قوله : فتارة كان الأثر الشرعي ﴾ لا بأس بالتعرض لبيان الأقسام والاحكام على سبيل الاجمال « فنقول »: كل حادث أضيف الى حادث آخر إما أن يكون متقدما عليه أو متأخرا عنه او مقارنا له ، وحينئذ إما أن

يكون كل واحد من العناوين المذكورة موضوعا لاثر شرعي يصح بلحاظه التعبد بالاستصحاب او يكون بعضها له اثر دون بعض ، وكذا الحال فى الحادث الآخر بالاضافة الى هذا الحادث فانه يكون له هذه الأقسام بعينها . ثم العنوان الذي يكون موضوعا للاثر « تارة » يكون ملحوظاً بنحو مفاد كان التامة كأن يقال : اثر المتقدم تلاب على موت الابن كذا،(وأخرى) يكون ملحوظاً بنحو مفاد كان الناقصة كان يقال: اذا كان موت الاب متقدما على موت الابن فكذا ؛ وحكم هذه الاقسام : انه إذا كان الأثر الشرعي ثابتا لبعض العناوين المذكورة لاحد الحادثين بعينه دون تمامها ودون عناوين الحادث الآخر،وكان العنوان ملحوظا بنحو مفاد كان التامة وقد شك في تحقق ذلك العنوان جرى اصالة عدم ذلك العنوان مثلا اذا قيل: موت الاب المتقدم على موت ولده مورث للولد،فشك في تقدم موت الأب وعدم تقدمه فانه يرجع الى اصالة عدم الموت المتقدم فينتفي اثره تعبداً « فان قلت » : موت الأب معلوم الوجود فكيف يجري اصالة عدمه « قلت » : المعلوم الوجود انما هو الموت في الجملة واما الموت المتقدم فغير معلوم وحيث انه حادث مسبوق بالعدم لم يكن مانع من اجراء اصالة عدمه . نعم قديشكل ذلك فيما لو كان الأثر ثابتا لعنوان المتاخر من جهة العلم بوجود موت الاب بعد موت الابن اذ الاب ليس حيا بعد موت الابن قطعا ، فالشك انما هو فى حدوث موته بعد موت الابن او قبله ، فذات الحدوث فى احد الزمانين معلومة لايمكن استصحاب عدمها فيها معا فينحصر الاصل فى اصالة عدم الوصف وهو مما لايمكن بناء على انه منتزع من خصوصية في الذات ازلية ليست مسبوقة بالعدم كما سيأتي (فان قلت) : الذات المعروضه لوصف التأخر الملازمة له مشكوكة قطعا فلا مانع من جريان اصالة عدمها « قلت » : ذلك مسلم إلا أن مجرد الشك في وجود الشيء غير كاف في اصالة عدمه والا فكل مشكوك البقاء مشكوك الوجود البقائي ولا يجري فيه الا اصالة وجوده لا اصالة عدمه ؛ ففي المقام بعد دوران الامر بين التأخر والتقدم يدور امر الحدوث بين ان يكون بعد موت الابن وهو غير التأخر او قبله فيكون الوجود بعده بقاء لاحدوثا ولا مجال لاصالة العدم فى البقاء ، ومن هذا يظهر

لك الفرق بين المتأخر وبين المتقدم والمقارن فانه فى الشك فى الأخيرين لامانع من اجراء الأصل في عدم الذات المتقدمة والمقارنة لأن احتمال عدم التقدم ملازم لاحتمال كون الحدوث بعد لاقبل بخلاف الشك في التأخر وحينئذ لايمكن الحكم بانتفاء اثر التأخر الا بنفي وصف التأخر بنفسه بالاصل المتوقف على كونه من الاضافات الخارجية المسبوقة بالعدم ، اما اذا كان من الاعتبارات المنتزعة من نفس الذات نظير وصف الحدوث لم يمكن نفيه بالأصل اذ لاحالة له سابقة « ولو كان » كل واحد من عناوين احد الحادثين بعينه موضوعا للاثر الشرعي فقد علم اجمالا بثبوت احد الآثار لعدم امكان انفكاك الحادث عن احد العناوين ، وحينئذ يمتنع جريان اصالة العدم في كل منها لمنافاته للعلم الاجمالي المذكور إلا ان يكون فى نفسه غير مانع بان لايكون المعلوم بالاجمال الزامياً فلاتكون مخالفته معصية عقلا . (اللهم) إلا أن نقول : العلم الاجمالي ولو لم يكن منجزا مانع عن جريان الاستصحاب فى اطرافه لأن شموله للاطراف يوجب التناقض بين الصدر والذيل في دليل الاستصحاب كما سيأتي ، لكن قد عرفت انه اذا امتنع جريان اصالة عدم التأخر فى نفسها لم يكن مانع من جريان اصالة العدم في التقدم والتقارن حيث لاعلم اجمالي بالمخالفة كما لعله ظاهر « ولو كان » احد العناوين فى كل من الحادثين موضوعا للاثر (فان) كان العنوان عنوان التقارن جرى الأصل في نفيه بالنسبة الى كل واحد منهما ولا تعارض بين الاصلين لا بملاحظة نفس المفهوم ولا بملاحظة الخارج ، وان كان عنوان التقدم جرى الاصل في نفيه ايضا بالنسبة الى كل منهما الا ان يكون علم اجمالي بالمخالفة فيأتي فيه ماتقدم ، وان كان عنوان التأخر فقد عرفت الاشكال في جريان الاصل في نفيه وعلى تقدير القول به يجري إلا أن يكون علم اجمالي بالمخالفة حسبما تقدم ايضا (ولو كان) احد العناوين في احد الحادثين بعينه موضوعا للاثر وغيره في الحادث الآخر كذلك فالحكم فيه يظهر مما سبق اذ المانع حسبما تقدم منحصر في امرين كون مجراه نفي التأخر ووجود علم اجمالي منجز او مطلقا فلاحظ وتأمل (ولو كان) الأثر ثابتا لأحد العناوين في احد الحادثين بنحو مفاد

لا للآخر ولا له بنحو آخر فاستصحاب عدمه صار بلا معارض ، بخلاف ما اذا كان الاثر لوجود كل منهما كذلك أو لكل من انحاء وجوده فانه حينئذ يعارض فلامجال لاستصحاب العدم فى واحد للمعارضة باستصحاب العدم في آخر لتحقق أركانه فى كل منهما ، هذا اذا كان الاثر المهم مترتباً على وجوده الخاص الذي كان مفاد كان التامة ، وأما ان كان مترتباً على ما اذا كان متصفاً بالتقدم أو باحد ضديه الذي كان مفاد كان الناقصة فلا مورد هنا للاستصحاب

كان الناقصة كما لو قيل : إن كان موت الأب متقدماً على موت الابن ورثه الابن، فقد يشكل جريان الاستصحاب فيه إما لأنه من الاستصحاب الجاري في العدم الازلي الذي هو محل الخلاف بين المحققين ، واما لأن العناوين المذكورة منتزعة من نفس الذات ليس لها حالة سابقة وليست من الامور الخارجية المسبوقة بالعدم ، لكن الاشكال من الجهة الاولى مندفع بما تقدم في مبحث العام والخاص فينحصر بالجهة الثانية ، وعليه بنى المصنف (ره) في المقام ، وحيث أن الظاهر أن الاضافات المذكورة ومثلها الفوقية والتحتية والحذائية وغيرها من الاعتباريات التي لها نحو خارجية غير متوقفة على الاعتبار كان الظاهر جريان الاستصحاب فى نفيها والله سبحانه أعلم ﴿ قوله : لا للآخر ﴾ يعني لا يكون الاثر الشرعي للوجود الخاص للحادث الآخر ﴿ قوله : ولا له بنحو آخر ﴾ يعني ولا للحادث المذكور أولا بنحو آخر من أنحاء وجوده الثلاثة ﴿ قوله بلا معارض ﴾ قد عرفت انه مسلم إلا أن الأصل لا يجري فى نفي المتأخر ﴿ قوله : كل منهما كذلك ﴾ أي كل من الحادثين بنحو خاص بان يكون تقدم كل منهما له اثر أو تأخره أو تقارنه ﴿ قوله : للمعارضة باستصحاب ﴾ قد عرفت انه لا معارضة فى بعض الصور ﴿ قوله : فى كل منهما ﴾ أي كل من فردي العنوان الواحد فى كل من الحادثين أو كل من العنوانين في أحد الحادثين بعينه ﴿ قوله : أو باحد ضديه ﴾ يعني التقارن والتأخر ﴿ قوله : للاستصحاب ﴾ يعني استصحاب عدم كون الوجود متقدما الذى هو مفاد ليس

لعدم اليقين السابق فيه بلا ارتياب (وأخرى) كان الاثر لعدم أحدهما في زمان الآخر. فالتحقيق أنه أيضاً ليس بمورد للاستصحاب فيما كان الاثر المهم مترتباً على ثبوته المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر لعدم اليقين بحدوثه كذلك في زمان بل قضية الاستصحاب عدم حدوثه

الناقصة ﴿ قوله : لعدم اليقين ﴾ من جهة ما اشرنا اليه من كون هذه العناوين انتزاعية من نفس الذات لا من أمر زائد عليها ﴿ قوله : وأخرى كان الاثر ﴾ معطوف على قوله سابقاً : فتارة كان ... الخ وهو شروع في حكم ما لو كان الاثر لعدم أحد الحادثين في زمان وجود الآخر وقسمه الى قسمين (أحدهما) أن يكون الاثر لوجود أحدهما المتصف بالعدم في زمان الآخر (وثانيهما) أن يكون الاثر لنفس عدم أحدهما في زمان الآخر (وحكم الأول) انه لا يجري الأصل لاثبات كون الوجود متصفاً بالعدم المذكور لأنه يتوقف على اليقين بكونه متصفاً بالعدم في وقت ثم يشك في بقائه على ما كان من الاتصاف المذكور ولا يتعين إذ الوجود من الازل غير معلوم الاتصاف لأنه ان كان وجد متأخراً عن زمان حدوث الآخر كان متصفاً بالعدم المذكور وان كان متقدماً عليه أو مقارنا له فهو غير متصف، وحيث لم يعلم انه متأخر أولا فقد شك باتصافه بذلك في جميع الازمنة « فان قلت » : وجود أحدهما بعينه قبل أن يكون لم يكن في زمان الآخر قطعاً فليستصحب ذلك فيثبت به ان الوجود لم يكن في زمان الآخر كما في سائر موارد استصحاب العدم الأزلي بناء على مختار المصنف (ره) من عدم المانع من جريانه « قلت » : العدم الازلي انما هو بمعنى السلب المحصل بمعنى سلب اتصاف الوجود بالكون في زمان الآخر لا بمعنى الايجاب المعدول بمعنى الاتصاف بالعدم في زمان الآخر ، وجواز الاستصحاب في الأول لا يقتضي جوازه في الثاني لأن الثاني ايجاب وهو يتوقف على وجود الموضوع فقبله لا اتصاف بالعدم في زمان الآخر ولا بالوجود فيه فلا حالة له سابقة (ويمكن) الخدش فيه (اولا) بان جعل ماذكر أعني - كون الاثر للوجود المتصف بالعدم في زمان الآخر - من أقسام ما اذا كان الاثر

كذلك كما لا يخفى ، وكذا فيما كان مترتباً على نفس عدمه فى زمان الآخر واقعاً وإن كان على يقين منه في آن قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما

للعدم فى زمان الآخر غير ظاهر (وثانياً) بان اختلاف السلب المحصل والايجاب المعدول في المفهوم لا يوجب الفرق فيما نحن فيه ، وكون الايجاب يتوقف على وجود الموضوع ممنوع بل المعتبر وجود الموضوع في ظرف الاتصاف فان كان ظرف الاتصاف بالوجود أو العدم الخارج وجب وجود الموضوع فيه ، وان كان ظرفه الذهن وجب وجود الموضوع فيه ولو كان ظرف الاتصاف نفس الواقع بناء عليه كان اللازم ثبوته فيه أيضاً ، ضرورة صدق قولنا : شريك الباري ممتنع وقولنا : الوجود والعدم نقيضان ونحوهما من القضايا الايجابية التي تكون موضوعاتها ممتنعة في الخارج . على ان الفرق بين السلب المحصل والايجاب المعدول انما هو بمحض الاعتبار إذ هما متلازمان بحيث كلما صدق قولنا : زيد ليس بقائم صدق قولنا : زيد لا قائم ، فهما كان الاول له حالة سابقة كان الثاني كذلك ، غاية الأمر أن النسبة السلبية تلحظ في الاول بمعناها الحرفي ، وفي الثاني بمعناها الاسمي ، فتأمل جيداً وقد تقدم في مبحث العدم الأزلي فى العموم والخصوص ماله دخل فى المقام فراجع وتأمل والله سبحانه هو الهادي . ثم انه يحتمل بعيداً ان يكون المراد من العبارة في القسم الاول ما يكون العدم ملحوظاً بنحو مفاد كان الناقصة بحيث يكون الأثر الشرعي ثابتاً لكون عدمه فى زمان الآخر فى قبال القسم الثاني الملحوظ فيه العدم بنحو مفاد كان التامة أعني مجرد العدم في زمان الآخر ، لكن عليه لا مانع من استصحاب عدم كون عدمه في زمان الآخر لليقين بعدم كون عدم أحد الحادثين في زمان الآخر والشك في بقائه فيستصحب ﴿ قوله : وكذا فيما ﴾ شروع فى حكم القسم الثاني وانه ليس بمورد للاستصحاب وصورة الاستصحاب فيما لو كان الأثر الشرعي مرتباً على عدم موت الأب فى زمان موت الابن مثلا أن يقال : كان عدم موت الأب متيقناً فيحكم ببقائه الى زمان موت الابن فيثبت عدم أحدهما في زمان الآخر ﴿ قوله : فى آن قبل ﴾ وهو

لعدم احراز اتصال زمان شكه وهو زمان حدوث الآخر بزمان يقينه لاحتمال انفصاله عنه باتصال حدوثه به (وبالجملة) : كان بعد ذاك الآن (١) الذي قبل زمان اليقين بحدوث

الآن الذي يعلم بعدم وجودهما فيه ﴿ قوله : لعدم احراز اتصال زمان ﴾ توضيح المراد: انه اذا علم بموت الوالد وولده غير مقترنين وشك في المتقدم منهما والمتأخر فهناك آنات ثلاثة ، وليفرض الأول يوم الخميس وهو الزمان الذي يعلم بحياتهما فيه ، والثاني يوم الجمعة وهو الزمان الذي يعلم بحدوث موت أحدهما فيه اجمالا إما الوالد أو الولد ، والثالث يوم السبت وهو الزمان الذي يعلم بموت الآخر فيه اجمالا إما الوالد أو الولد أيضاً وهذا الزمان يعلم بتحقق موتهما فيه ، وهذه الازمنة الثلاثة تفصيلية وهناك زمانان اجماليان ، أحدهما زمان موت الوالد المحتمل الانطباق على كل من الجمعة والسبت على البدل ، وثانيهما زمان موت الولد المحتمل انطباقه على اليومين أيضاً على البدل وهذان الزمانان الاجماليان متباينان خارجا بحيث لو انطبق احدهما على الجمعة مثلا انطبق الآخر على السبت وبالعكس . وحينئذ نقول : لو استصحبنا عدم موت الوالد المعلوم يوم الخميس الى زمان موت الولد احتمل ان يكون زمان موت الولد يوم السبت ويلزمه احتمال ان يكون موت الوالد يوم الجمعة فيكون زمان الشك وهو زمان موت الولد المنطبق على يوم السبت منفصلا عن زمان اليقين وهو يوم الخميس بزمان اليقين بموت الوالد وهو يوم الجمعة فيكون — على هذا التقدير — من نقض اليقين باليقين لا بالشك ، ومع هذا الاحتمال يمتنع التمسك بعموم دليل الاستصحاب لأن التمسك بالعموم فرع احراز انطباق عنوانه على المورد وهو مشكوك ﴿ قوله : باتصال حدوثه ﴾ متعلق بانفصال والباء للسببية يعني الانفصال المحتمل يكون سببه اتصال زمان حدوث الحادث المعلوم المستصحب عدمه بزمان اليقين بعدمه ﴿ قوله : ذاك الآن ﴾ يعني يوم الخميس فى المثال

---

(١) وان شئت قلت : إن عدمه الازلي المعلوم قبل الساعتين وان كان فى الساعة الاولى منهما مشكوكا إلا انه حسب الفرض ليس موضوعاً للحكم -

أحدهما زمانان أحدهما زمان حدوثه والآخر زمان حدوث الآخر وثبوته الذي يكون ظرفا للشك فى أنه فيه أ قبله وحيث شك في أن أيهما مقدم وأيهما مؤخر لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين ومعه لا مجال للاستصحاب حيث لم يحرز معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشك من نقض اليقين بالشك « لا يقال » : لا شبهة في اتصال مجموع الزمانين بذاك الآن وهو بتمامه زمان الشك في حدوثه لاحتمال تأخره عن الآخر مثلا اذا كان على يقين من عدم حدوث واحد منهما في ساعة وصار على يقين من حدوث أحدهما بلا تعيين في ساعة أخرى بعدها وحدوث الآخر في ساعة ثالثة كان زمان الشك فى حدوث كل منهما تمام الساعتين لا خصوص أحدهما كما لا يخفى « فانه يقال » : نعم ولكنه إذا كان بلحاظ إضافته الى أجزاء الزمان والمفروض أنه بلحاظ إضافته الى الآخر وأنه حدث في زمان حدوثه وثبوته أو قبله ولا شبهة أن زمان شكه بهذا اللحاظ إنما هو خصوص ساعة ثبوت الآخر

﴿ قوله : زمان حدوثه ﴾ يعني حدوث الحادث المستصحب عدمه ﴿ قوله : حيث لم يحرز معه ﴾ لاحتمال كونه من نقض اليقين باليقين ﴿ قوله : لا يقال لا شبهة في اتصال مجموع ﴾ ايراد على دعوى احتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بالعدم بزمان اليقين بحدوث مستصحب العدم (وحاصله) : أن زمان الشك منطبق على مجموع الزمانين ومجموعهما متصل بزمان اليقين بالعدم فقد احرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين ﴿ قوله : نعم ولكنه اذا كان بلحاظ ﴾

ـ والاثر وانما الموضوع هو عدمه الخاص وهو عدمه فى زمان حدوث الآخر المحتمل كونه الساعة الاولى المتصلة بزمان يقينه أو الثانية المنفصلة عنه فلم يحرز اتصال زمان شكه بزمان يقينه ولا بد منه فى صدق لا تنقض اليقين بالشك فاستصحاب عدمه الى الساعة الثانية لا يثبت عدمه في زمان حدوث الآخر إلا على الاصل المثبت فيما دار الامر بين التقدم والتأخر فتدبر . منه قدس سره

وحـــدوثه لا الساعتين .فانقدح انه لا مورد هاهنا للاستصحاب لاختلال أركانه لا أنه مورده وعدم جريانه إنما هو بالمعارضة كي يختص بما كان الاثر لعدم كل في زمان الآخر وإلا كان الاستصحاب فيما له الاثر جاريا (وأما) لو علم بتاريخ أحدهما فلا يخلو ايضا (إما) يكون الأثر المهم مترتبا على الوجود الخاص من المقدم أو المؤخر أو المقارن فلا إشكال

حاصل الجواب : أن الاثر الشرعي (تارة) يكون مترتبا على عدم أحد الحادثين في الزمان التفصيلي مثل يوم الجمعة ونحوه (وأخرى) يكون مترتبا على عدمه في الزمان الاجمالي مثل مانحن فيه اعني العدم في زمان حدوث الآخر ، فان كان مترتبا على النحو الاول أمكن استصحابه في مجموع الزمانين وترتيب أثره عليه ، أما اذا كان مترتبا على النحو الثاني فلا يتم لان زمان حدوث احدهما الذي هو زمان الشك لاينطبق الا على احدهما على البدل و يمتنع انطباقه عليهما معاً كما عرفت فلا يكون زمان الشك الا احدهما ، ومع احتمال انطباقه على الثاني دون الاول يكون مما لم يحرز اتصاله بزمان اليقين بالمستصحب ويرجع الاشكال « اقول » : يمكن ان يُخدش بما ذكره « اولا » بأن انطباق زمان الشك على مجموع الزمانين التفصليين غير ظاهر إذ الزمان الثاني منهما زمان اليقين بوجودهما معا كما عرفت في صدر المطلب فليس زمان الشك الا الزمان الاول منهما لاغير فلا يمكن استصحاب العدم الا فيه « وثانيا » بانه ان كان المعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين على جميع التقادير امتنع الاستصحاب في الزمان التفصيلي بتمامه لأن الزمان الثاني على تقدير كونه ظرفا لحدوث الآخر يكون منفصلا عن زمان اليقين بالعدم بزمان حـدوث مستصحب العدم ، « ودعوى » ان المجموع غير منفصل مسلم لـكنه لايجدي في صحة الاستصحاب في الزمان الثاني بعد احتمال انفصاله ، وكفاية مجرد صدق اتصال المجموع تحكم في الاستظهار ، إذ على تقدير ظهور الدليل في اعتبار الاتصال فالظاهر اعتباره في كل زمان شك ولا فرق بين الزمان الاول وغيره « وثالثا » بان زمان الشك اذا كان زمان حـدوث الآخر وكان في نفسه صالحا

للانطباق على كل من الزمانين ولو على البدل لزم ذلك أن يكون كل واحد من الزمانين زمان شك، وكون انطباقه على الزمانين بدليا لاينافي كونها زماني شك في عرض واحد، ولذلك لو اشتبه احد اطراف الشبهة المحصورة في اطراف أخر صار كل واحد منها مشكوك النجاسة مع كون انطباق الطرف المشكوك على كل واحد انطباقا بدليا « ورابعا » ان احتمال الانفصال لو اقتضى المنع عن التمسك بعموم دليل الاستصحاب من جهة عدم احراز عنوان العام لاحتمال كون رفع اليد عن اليقين من نقض اليقين باليقين لزم امتناع جريان الاصل في كثير من الموارد نبهنا على بعضها سابقا مثل أطراف العلم الاجمالي والكلي في القسم الثاني وغير ذلك مثل مالو علم بموت الزوج وتردد بين ان يكون في هذه السنة او فيما قبلها فانه يحتمل ان يكون رفع اليد عن اليقين السابق من نقض اليقين باليقين « وخامسا » بأن مبنى ماذكر سراية العلم الى الخارج كما نبهنا عليه سابقا وإلا — كما هو التحقيق من تقوم العلم بالصور الذهنية — فلا احتمال انه من نقض اليقين باليقين إذ اليقين بالموت في أحد الزمانين اجمالا لايتحد موضوعا مع العدم المشكوك في زمان حدوث الآخر فتأمل جيداً . نعم « هنا » شبهة ذكرها بعض مشايخنا دام ظله « وتوضيحها » : أنا اذا شككنا في بقاء شيء الى زمان آخر فقد يكون منشأ الشك الشك في امتداد الشيء المشكوك البقاء وعدمه كما اذا شككنا في حياة زيد يوم الجمعة وموته قبلها ، وقد يكون منشؤه الشك في زمان حدوث الآخر وتقدمه وتأخره كما اذا علمنا بان زيداً مات في يوم الجمعة وشك في بقاء حياته الى زمان الخسوف للشك في تقدم الخسوف على الجمعة وتأخره عنها ، « فان » كان منشأ الشك الاول فلا ريب في جريان الاستصحاب ، وان كان الثاني امتنع جريانه لظهور دليله في إلغاء الشك في الامتداد ووجوب البناء على ثبوته والمفروض أن الشك في الثاني ليس في امتداد المستصحب بل في امر آخر : وعليه فلو كان منشأ الشك الامرين معا كان دليل الاستصحاب متكفلا لالغاء الشك في الامتداد لاغير . « ففي » المقام نقول : اذا شك في حياة الوارث الى زمان موت المورث

في استصحاب عدمه

مع العلم بموتهما وجهل تاريخه كان منشأ الشك كلا الامرين ـ اعني الشك في امتداد الحياة والشك في تقدم موت المورث وتأخره ـ فلم ينفع جريان الاستصحاب في اثبات الحياة الى زمان موت المورث اذ لا يقتضي الا اثبات الامتداد تعبداً ، اما حيثية اقتران الحياة بموت المورث من جهة تقدمه وتأخره فلا دلالة له على الغائها « وهذه » الشبهة في غاية المتانة وكفى بها مانعا عن جريانه في المقام لاثبات عدم أحد الحادثين الى زمان حدوث الآخر اجمالا « فان قلت » : يمكن استصحاب أحد الحادثين في تمام ازمنة الشك التفصيلية الى زمان العلم بوجود الحادث الآخر المردد بين الحدوث فيه والبقاء ويثبت بذلك الاقتران فيترتب عليه أثره فيستصحب في المثال المتقدم عدم موت الوارث الى يوم الجمعة المعلوم موت المورث فيه لانه إما حدث فيه أو فيما قبله ويترتب على ذلك إرثه لما تركه « قلت » : الاقتران عبارة عن اجتماع المقترنين في زمان واحد وهذا لا يثبت بالاستصحاب الى زمان اليقين بوجود الآخر وانما يثبت به وجود أحدهما في زمان بعد زمان عدم الآخر متصلا به فيترتب عليه أثر ذلك ، لكنه ليس مما نحن فيه من كون موضوع الاثر عدم احدهما في زمان الآخر لا بعده متصلا به كما ذكر في السؤال « فان قلت » : فليستصحب عدمه الى اثناء زمان العلم بالآخر بمقدار يتحقق الاقتران بالزمان « قلت » : يمتنع ذلك لأن الزمان التفصيلي الذي يعلم فيه وجود الآخر اما حدوثا او بقاء يعلم فيه ايضا وجود مستصحب العدم اما حدوثا او بقاء لما عرفت من انه زمان اليقين بوجود الحادثين معا فكيف يستصحب عدم احدهما فيه ﴿ قوله : في استصحاب عدمه ﴾ يعني يجري استصحاب عدم الوجود الخاص على أحد الانحاء فيترتب عليه انتفاء اثره ، وقد عرفت انه لا مانع من هذا الاستصحاب بعد ما كان الوجود الخاص مسبوقا بالعدم ومجرد العلم بانتقاض العدم المطلق بالوجود لا ينافي الشك في انتقاض العدم الخاص به ، كما عرفت ايضا الاشكال في جريان استصحاب عدم المتأخر لأن الوجود المتأخر ليس مشكوك الحدوث الا

لولا المعارضة باستصحاب العدم فى طرف الآخر أو طرفه كما تقدم « وإما » يكون مترتبا على ما إذا كان متصفاً بكذا فلا مورد للاستصحاب أصلا لافى مجهول التاريخ ولا في معلومه كما لايخفى لعدم اليقين بالاتصاف به سابقا منهما « وإما » يكون مترتباً على عدمه الذي هو مفاد ليس التامة فى زمان الآخر فاستصحاب العدم فى مجهول التاريخ منهما كان جاريا لاتصال زمان شكه بزمان يقينه

بلحاظ وصف التأخر لا بلحاظ ذاته لأن ذات الوجود المتأخر معلوم التحقق مرددا بين الحدوث والبقاء ، فجريان استصحاب عدمه غير ممكن والوصف ليس عدمه مجرى للاصل بناءً على مختاره (ره) من كونه اعتباريا محضا فراجع ﴿ قوله : لولا المعارضة ﴾ قد تقدم اختصاص المعارضة بما لو كان الوجود الخاص للآخر ذا اثر شرعي على نحو يعلم اجمالا بتحقق احد الأثرين على نحو لايجوز اجراء الأصل كما تقدم تفصيله ﴿ قوله : على ما إذا كان متصفا ﴾ بان يكون موضوع الأثر كون الوجود متصفا بالتقدم او باحد ضديه بنحو مفاد كان الناقصة لاعلى الوجود المتصف بنحو مفاد كان التامة الذي تقدم حكمه في الصورة الأولى ﴿ قوله: لعدم اليقين بالاتصاف ﴾ لما اشرنا اليه سابقا من كون العناوين المذكورة منتزعة من نفس الوجود الخارجي فهو إما واجد لمنشأ انتزاعها من الأول أو ليس بواجد له كذلك لا أنه ليس بواجد له من الأزل ثم يشك في اتصافه بها ليجري استصحاب عدم الاتصاف كما في موارد استصحاب العدم الأزلي مثل اصالة عدم القرشية. لكن عرفت التأمل في المبنى المذكور ﴿ قوله: مترتبا على عدمه ﴾ بأن يكون موضوع الأثر عدم احد الحادثين المقيد بكونه في زمان الآخر ﴿ قوله : في زمان الآخر ﴾ قيد للعدم ﴿ قوله : فاستصحاب العدم ﴾ يعني يجري استصحاب العدم في مجهول التاريخ الى زمان حدوث معلوم التاريخ فيثبت عدمه في زمان الآخر فيترتب عليه أثره ﴿ قوله : لاتصال زمان ﴾ قد عرفت ان شبهة عدم الاتصال جارية في جميع موارد العلم الاجمالي بالانتقاض ومنها المقام، حيث أن مجهول التاريخ لما كان معلوم الوجود المردد بين ماقبل معلوم التاريخ ومابعده كان زمان الشك في عدمه

دون معلومه لانتفاء الشك فيه فى زمان وإنما الشك فيه باضافة زمانه الى الآخر ، وقد عرفت جريانه فيهما تارة وعدم جريانه كذلك أخرى. فانقدح أنه لافرق بينهما كان الحادثان مجهولي التاريخ أو كانا مختلفين ولا بين مجهوله ومعلومه في المختلفين فيما اعتبر

وهو زمان حدوث معلوم التاريخ غير محرز الاتصال بزمان اليقين به لاحتمال انفصاله عنه بزمان اليقين بوجوده فتأمل جيداً ﴿ قوله : دون معلومه ﴾ يعني لايجري استصحاب العدم في معلوم التاريخ الى زمان حدوث مجهول التاريخ ﴿ قوله : لانتفاء الشك فيه ﴾ يعني بالاضافة الى الازمنة التفصيلية لانه بعد فرض كونه معلوم التاريخ يكون قبل تاريخ حدوثه معلوم العدم وبعده معلوم الوجود فليس زمان تفصيلي يشك فى وجود المستصحب فيه وانما يشك فى وجوده بالاضافة الى الزمان الاجمالي لوجود مجهول التاريخ. ولا يجري استصحاب عدمه بالاضافة الى الآخر اما لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين كما يراه استاذنا المصنف (ره) أولعدم كون الشك فى البقاء كماحكيناه عن بعض مشايخنا المعاصرين ﴿ قوله : وقد عرفت ﴾ تلخيص لحكم صور مالو علم تاريخ احدهما دون الآخر وكأنه تعريض بشيخنا الاعظم « ره » حيث لم يتعرض الا لجريان اصل العدم في المجهول التاريخ دون المعلوم وكأنه لاجل ذلك لم يذكر المصنف (ره) ذلك مضافا الى ذكره صورتي الجريان فيهما وعدمه كذلك فتأمل ﴿ قوله : فيهما تارة ﴾ يعني في المجهول والمعلوم مشيراً الى الصورة الاولى ﴿ قوله : كذلك اخرى ﴾ مشيراً الى الصورة الثانية ﴿ قوله : فانقدح انه لافرق ﴾ فذلكة البحث عن الحادثين من أوله الى آخره ، وكأنه تعريض بشيخنا الاعظم (قدس سره) حيث لم يتعرض الا لما عرفت فيما لو جهل تاريخ احدهما دون الآخر ولجريان اصل العدم فيما لوجهل تاريخهما معاً ﴿ قوله : لافرق بينهما ﴾ الظاهر ان اصل العبارة: لافرق بينهما ﴿ قوله : مختلفين ﴾ يعني كان احدهما معلوم التاريخ والآخر مجهوله ﴿ قوله : فيما اعتبر ﴾ متعلق بلا فرق ، يعني اذا اعتبر فى الموضوع خصوصية

فى الموضوع خصوصية ناشئة من إضافة أحدهما الى الآخر بحسب الزمان من التقدم أو أحد ضديه وشك فيها ، كما لايخفى كما انقدح أنه لامورد للاستصحاب أيضا فيما تعاقب حالتان متضادتان

مثل التقدم وأحد ضديه جرى اصل عدمه في جميع الصور ﴿ قوله : من التقدم ﴾ بيان لقوله (خصوصية) ﴿ قوله : كما انقدح انه لامورد ﴾ هذا شروع فى حكم تعاقب الحادثين المتضادين كالطهارة والنجاسة من حيث جواز استصحابها الى مابعد زمان حدوثها وقد وقع النزاع بين المحققين فى جواز الاستصحاب في كل واحد منهما مع قطع النظر عن معارضته باستصحاب الآخر وعدمه فالمعروف بينهم هو الاول وذهب جمع الى الثاني لوجوه « الاول » ما اشار اليه المصنف (ره) من عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لاحتمال انفصاله عنه بزمان اليقين بانتقاضه وهو زمان اليقين بحدوث الآخر ، مثلا اذا طهر المحل فى ساعة ونجس فى الاخرى وشك في المتقدم والمتأخر فأريد استصحاب الطهارة مثلا في الساعة الثالثة لم يحرز اتصال الساعة الثالثة التي هي زمان الشك بزمان اليقين بالطهارة لاحتمال انفصاله عنه بزمان اليقين بالنجاسة بان تكون الطهارة في الساعة الاولى والنجاسة في الثانية ومع هذا الشك لامجال للتمسك بدليل الاستصحاب لعدم احراز كونه من نقض اليقين بالشك وقد عرفت الكلام فيه مكررا فلا نعيد (الثاني) ماذكره بعض مشايخنا المحققين من ان منصرف دليل الاستصحاب كون الشك الذي لايجوز نقض اليقين به شكا في البقاء والارتفاع ، وليس هنا كذلك إذ الشك في المثال المذكور فى بقاء الطهارة في الساعة الثالثة وارتفاعها في الساعة الثانية ، لان الطهارة ان كانت واقعة في الساعة الثانية فهي باقية في الثالثة ، وان كانت واقعة في الساعة الاولى فهي مرتفعة في الثانية لافي الثالثة ، فالساعة الثالثة ليست زمان الشك فى الارتفاع بل يعلم بعدم الارتفاع فيها اذ الارتفاع محتمل في الثانية لاغير (وفيه) أن دعوى الانصراف ممنوعة . نعم قوام الاستصحاب كون الشك شكا في البقاء وهو

حاصل ، مع أن لازم دعوى الانصراف المذكور عدم جريان الاستصحاب في جميع موارد طرو محتمل الرافعية اذ الزمان الثاني بعد زمان طروئه ليس مما يحتمل فيه الارتفاع بل المحتمل الارتفاع في زمان محتمل الرافعية ولا يظن التزامه به بل لازمه انه لو احتمل وجود رافع في زمان معين عدم جواز استصحاب المرفوع فيما بعد ذلك الزمان ولا يظن التزامه به أيضا (الثالث) ماذكره ايضا شيخنا المتقدم من ان المنصرف من دليل الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين بمعنى ان لو انتقلنا من زمان الشك المتأخر الى ماقبله من الازمنة وتقهقرنا الى الوراء عثرنا على زمان اليقين بالمستصحب وليس هنا كذلك لان ماقبل الساعة الثالثة التي هي زمان الشك هو الساعة الثانية وهي ليست زمان اليقين بالطهارة او النجاسة في المثال المتقدم، وما قبلها وهو الساعة الأولى أيضا ليست زمان اليقين بالطهارة ولا اليقين بالنجاسة لاحتمال كل منهما وقوعه فيها وفيما بعدها ، وحيث انه ليس لنا زمان تفصيلي نتيقن فيه الطهارة والنجاسة امتنع الاستصحاب لانصراف الدليل عنه . نعم لاباس باستصحاب كل من الطهارة والنجاسة الى الزمان الثاني اجمالا المتصل بزمان اليقين بحدوث كل منهما إلا أنه إنما يصح لو كان الأثر لمجرد بقاء الطهارة أو النجاسة في زمان ما اجمالا دون مالو كان الأثر لثبوت احدهما في زمان تفصيلي كما في مثل صحة الصلاة ونجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ المجهولان للطهارة والنجاسة في حال الصلاة والملاقاة (وفيه) أن دعوى الانصراف ممنوعة بل الظاهر من الأدلة اعتبار اليقين بوجود المستصحب والشك في بقائه لاغير وهو في المقام حاصل بلا ريب « الرابع » ماذكره ايضاً شيخنا المتقدم من ان قوام الاستصحاب الشك في امتداد المستصحب ، وليس هنا كذلك ، فان الحدث المجهول التاريخ في المقام إن كان سابقا على الزوال فهو مرتفع وليس له امتداد ، وان كان لاحقا للزوال فهو باق وممتد ، فلا شك في الامتداد على كل تقدير ، بل الشك في التقدم والتأخر لاغير (وفيه) ان مرجع الشك في الامتداد الى احتمال كل من الارتفاع والبقاء وهو حاصل كما ذكر في وجه المنع . نعم الشك المذكور ناشيء من الشك في التقدم والتأخر لا أنه عينه فهنا شكان : شك في

كالطهارة والنجاسة وشك في ثبوتهما وانتفائهما للشك في المقدم والمؤخر منهما وذلك لعدم إحراز الحالة السابقة المتيقنة المتصلة بزمان الشك في ثبوتهما وترددها بين الحالتين وأنه ليس من تعارض الاستصحابين فافهم وتأمل في المقام فانه دقيق (الثاني عشر) أنه قد عرفت أن مورد الاستصحاب

الامتداد وشك في التقدم والتأخر ينشأ اولهما عن ثانيهما (الخامس) مما يختلج في الذهن من ان البقاء تابع للحدوث والشك فيه تابع للعلم بالحدوث ؛ فان كان الحدوث المعلوم بلحاظ الأزمنة التفصيلية فالبقاء لابد ان يكون كذلك ؛ وان كان الحدوث بلحاظ الازمنة الاجمالية فالبقاء لابد ان يكون كذلك ، ولا يصح اعتبار البقاء مع مخالفته للحدوث في الزمان بأن يكون الحدوث المعلوم بلحاظ الزمان التفصيلي والبقاء بلحاظ الزمان الاجمالي ، وكذا العكس . اذ البقاء منتزع من وجود الحادث في الزمان المتصل بزمان حدوثه ، فاذا كان زمان حدوثه مرددا بين آنين فالزمان الثاني المتصل به لا بد أن يكون أيضاً مرددا بين آنين والا لم يكن متصلا به . وكذا الحكم اذا كان زمان الحدوث معلوما تفصيلا فان البقاء لابد أن يكون فى الزمان المتصل به المعلوم تفصيلا ، واذا كان الزمان الذي يقصد ابقاء الحادث فيه مرددا بين آنين لم يكن متصلا به . وعليه فاذا تردد زمان الحدوث بين زمانين وكان الأثر الشرعي مترتبا على البقاء فى الجملة بمعنى الثبوت فى الزمان الثاني المتصل بزمان الحدوث صح استصحاب الحادث واثباته في الزمان الاجمالي ليترتب عليه اثر بقائه كذلك ، أما اذا كان الأثر مترتبا على وجوده فى الزمان التفصيلي امتنع استصحابه ليترتب عليه الاثر المذكور لأن ثبوته فى الزمان التفصيلي ليس بقاء لثبوته المردد بين الزمانين ليمكن اثباته بالاستصحاب لاختصاص الاستصحاب باثبات البقاء لاغير . وهذا الوجه متين جداً وان لم اعرف احداً ذكره ؛ والله سبحانه ولي التوفيق والسداد ﴿ قوله : كالطهارة و ﴾ ومثلها الطهارة والحدث ﴿ قوله : للشك ﴾ متعلق بقوله : وشك ﴿ قوله: وذلك لعدم ﴾ تعليل لقوله كما انقدح ﴿ قوله : وانه ليس من تعارض ﴾ قد عرفت انه محل اشكال ومحتاج الى التأمل

لابد أن يكون حكما شرعياً أوموضوعا لحكم كذلك، فلاإشكال فيما كان المستصحب من الاحكام الفرعية أو الموضوعات الصرفة الخارجية أو اللغوية إذا كانت ذات أحكام شرعية (وأما) الامور الاعتقادية التي كان المهم فيها شرعاً هو الانقياد والتسليم والاعتقاد بمعنى عقد القلب عليها من الاعمال القلبية الاختيارية، فكذا لااشكال في الاستصحاب فيها حكما وكذا موضوعا فيما كان هناك يقين سابق وشك لاحق لصحة التنزيل وعموم الدليل

التنبيه الثاني عشر

﴿ قوله : لابد أن يكون حكما شرعيا أوموضوعا ﴾ لما اشير اليه من امتناع تعبد الشارع الاقدس الا بشرطين (احدهما) ان يكون المستصحب حكما شرعيا أوموضوعا له لأن ما لايكون كذلك خارج عن حيطة تصرفه بما هو شارع فلا مجال لتعبده به الذي هو نحو من تصرفه (ثانيهما) أن يكون الحكم الشرعي الملحوظ في مقام التعبد مما يترتب عليه أثر عملي فلو لم يكن كذلك — كما لو كان خارجا عن محل الابتلاء للمكلف — امتنع التعبد للغويته ومع اجتماعهما يجري الاستصحاب سواء كان الحكم المستصحب من الاحكام الاصلية ام الفرعية العملية ام الاعتقادية الالزامية ام اللاالزامية وسواء كان الموضوع المستصحب من الموضوعات العرفية ام الشرعية ام اللغوية لعموم دليل الاستصحاب من دون تخصص ﴿ قوله : الصرفة ﴾ اي التي ليس فيها شائبة الشرعية كالماء والتمر لا كالطهارة والنجاسة وغيرهما من الوضعيات التي تكون موضوعات للاحكام وتخصيص هذا القسم بالذكر لانه مظنة الاشكال ﴿ قوله : واما الامور الاعتقادية ﴾ حاصله : أن الامور الاعتقادية نوعان (الاول) ما كان الواجب فيه الاعتقاد فقط (والثاني) ما كان الواجب فيه المعرفة واليقين (اما الاول) فيجري فيه الاستصحاب موضوعا وحكما إذا اجتمعت فيه اركانه من اليقين بالوجود والشك

في البقاء فاذا شك في بقاء شيء يجب الاعتقاد به على تقدير بقائه استصحب بقاؤه ويترتب عليه وجوب الاعتقاد به ، واذا شك في وجوب الاعتقاد بشيء مع العلم بوجوب الاعتقاد به سابقا استصحب ويترتب عليه وجوب الاعتقاد به عقلا كما في سائر موارد استصحاب الوجوب ، اذلا فرق في الاثر الشرعي بين وجوب الاعتقاد ووجوب غيره كما لا فرق في العمل بين عمل الجوارح والجوانح (نعم) صحة ماذكر تتوقف على مقدمتين (احداهما) أن الاعتقاد غير اليقين . إذ لو كان عينه كان هذا القسم هو القسم الثاني الذي بأتي حكمه (ثانيتهما) أن الاعتقاد بناء على مغايرته لليقين ليس من لوازم اليقين خارجا بل يمكن ان يتحقق مع الشك او اليقين بالخلاف إذ لو كان من لوازمه امتنع التعبد بوجوبه في ظرف الشك بمتعلقه لاستحالة وجوده مع الشك (وملخص) الكلام في الاولى : أن المحكي عن اكثر المتكلمين ان الاعتقاد فعل اختياري للقلب غير اليقين ويقابله الجحود ، وهذا هو ظاهر شيخنا الاعظم (ره) واستاذنا المصنف (ره) مستدلين عليه بالآيات والاخبار الدالة على ذلك كقوله تعالى : (جحدوا بها واستيقنتها انفسهم كفراً وعلواً) مضافا الى الوجدان فانه شاهد بان عقد القلب على شيء أمر آخر وراء اليقين به كما عرفت ذلك في مبحث الموافقة الالتزامية (خلافا) لآخرين مستدلين ايضا بالوجدان وانه ليس شيء مما يعرض على النفس بعد اليقين بنبوة شخص مثلا إلا الرضا بنبوته والبناء عليها والعزم على اطاعته ، ومن المعلوم أن ليس لأحد هذه الامور دخل في الاعتقاد فلابد ان يكون عين اليقين (وفيه) منع انحصار الافعال بذلك بل هناك شيء وراءها وهو الالتزام بالنبوة ويكون الرضا بها من مقدماته (وملخص) الكلام في المقدمة الثانية ، هو ان المحكي عن بعض المحققين ان الاعتقاد بعد البناء على مغايرته لليقين ملازم لليقين يمتنع اجتماعه مع الشك فضلا عن اليقين بالخلاف (وفيه) أن الاستدلال على المقدمة الاولى بما سبق شاهد ببطلان ذلك لدلالته على التفكيك بين الاعتقاد واليقين فانه كما يدل على مغايرتهما يدل على نفي اللزوم بينهما (هذا) كله في النوع الاول (واما النوع) الثاني فيمتنع جريان

وكونه أصلا عمليا إنما هو بمعنى أنه وظيفة الشاك تعبداً قبالا للامارات الحاكية عن الواقعيات فيعم العمل بالجوانح كالجوارح ، وأما التي كان المهم فيها شرعاً وعقلا هو القطع بها ومعرفتها فلا مجال له موضوعا ويجري حكما، فلو كان متيقناً بوجوب تحصيل القطع بشيء كتفاصيل القيامة في زمان وشك في بقاء وجوبه يستصحب ، وأما لو شك في حياة إمام زمان مثلا فلا يستصحب لأجل ترتيب لزوم معرفة إمام زمانه بل يجب تحصيل اليقين بموته أو حياته مع إمكانه ، ولا يكاد يجدي في مثل وجوب المعرفة عقلا أو شرعا إلا اذا كان حجة من باب إفادته الظن وكان المورد مما يكتفى به أيضاً فالاعتقادات كسائر الموضوعات لابد في جريانه فيها من أن يكون في المورد أثر شرعي يتمكن من موافقته مع بقاء الشك فيه كان ذاك متعلقاً بعمل الجوارح أو الجوانح . وقد انقدح بذلك أنه لا مجال له في نفس النبوة اذا كانت ناشئة من

الاستصحاب فيه لعدم الأثر العملي لبقائه حتى يترتب بالاستصحاب ووجوب المعرفة ليست من آثار بقائه واقعاً بل هو ثابت مطلقاً حتى مع ارتفاعه . نعم لا مانع من جريان الاستصحاب في حكمه — أعني وجوب المعرفة لو شك في بقائه بعد اليقين بثبوته — كما لا مانع من جريان الاستصحاب في نفس الموضوع لو كان الاستصحاب مفيداً للظن وكان مما تكفي فيه المعرفة الظنية، لكن ذلك لا لأنه حجة بل لحصول المعرفة الظنية التي هي داخلة في المعرفة الواجبة ولو لم نقل بحجيته من باب الظن أو لم نقل بحجيته أصلا والله سبحانه أعلم ﴿ قوله : وكونه أصلا عملياً ﴾ إشارة الى توهم أن الاستصحاب من الاصول العملية فلا يجري في الامور الاعتقادية لأن الاعتقادية تقابل العملية . وحاصل الدفع: ان المراد من الاصل ما يقابل الامارة ومن العمل ما يعم العمل بالجوانح لا ما يقابل الاعتقاد ﴿ قوله : فلا مجال له ﴾ يعني لا مجال للاستصحاب فيها موضوعا فلا يصلح لاثبات نفس الموضوعات التي تجب معرفتها ﴿ قوله : ولا يكاد يجدي ﴾ يعني الاستصحاب وانما لا يجدي لعدم كونه معرفة ﴿ قوله : مع بقاء الشك ﴾ مثل

كمل النفس بمثابة يوحى اليها وكانت لازمة لبعض مراتب كمالها إما لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها أو لعدم كونها مجعولة بل من الصفات الخارجية التكوينية ولو فرض الشك في بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة وعدم بقائها بتلك المثابة كما هو الشأن فى سائر الصفات والملكات الحسنة الحاصلة بالرياضات والمجاهدات وعدم أثر شرعي مهم لها يترتب عليها باستصحابها (نعم) لو كانت النبوة من المناصب المجعولة وكانت كالولاية وان كان لا بد فى اعطائها من أهلية وخصوصية يستحق بها لها لكانت مورداً للاستصحاب بنفسها فيترتب عليها آثارها ولو كانت عقلية بعد استصحابها

وجوب الاعتقاد كما تقدم لا مثل وجوب المعرفة ﴿ قوله : وعدم اثر شرعي ﴾ معطوف على عدم كونها مجعولة. يراد من الواو معنى (مع) لأن عدم كونها مجعولة لا يكفي فى المنع عن استصحابها إلا مع عدم أثر شرعي لها (فان قلت) : كيف لا يكون لها أثر شرعي مع أن وجوب العمل باحكام النبي من آثارها؟ (قلت) : وجوب العمل بالأحكام ليس من آثار النبوة بهذا المعنى إذ لو علم ببقائها بهذا المعنى لا يجب العمل بالأحكام مع العلم بحدوث شريعة أخرى لنبي بعده بل هو من آثار النبوة بمعنى المنصب الالهي المجعول الذي سيأتي انه لا مانع من استصحابها وترتيب آثارها الشرعية والعقلية . ومن هنا كان المناسب للمصنف (ره) التنبيه على الفرق بينهما من هذه الجهة حتى لا يتوهم الايراد عليه بأن النبوة ان كان لها أثر مصحح للاستصحاب جرى استصحابها سواء كانت من الملكات أم المناصب المجعولة وإلا لم يصح مطلقاً أيضاً ؛ وكأنه لوضوح الحال لم يتعرض لبيانه فتأمل جيداً ﴿ قوله : مورداً للاستصحاب ﴾ لاجتماع اركانه ﴿ قوله : آثارها ولو كانت عقلية ﴾ الظاهر أن وجوب العمل بالاحكام من الآثار العقلية للنبوة من قبيل وجوب العمل بسائر الحجج ويكفي فى صحة استصحابها ترتبه كما يكفي أيضاً فى استصحاب الحجية ؛ ولعل الشك في بقاء الحجية كاف في نظر العقل فى وجوب

لكنه يحتاج الى دليل كان هناك غير منوط بها والا لدار كما لا يخفى . وأما استصحابها بمعنى استصحاب بعض أحكام شريعة من اتصف بها فلا اشكال فيها كما مر . ثم لا يخفى أن الاستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم إلا اذا اعترف بانه على يقين فشك فيما صح هناك التعبد والتنزيل ودل عليه الدليل كما لا يصح أن يقنع به إلا مع اليقين والشك والدليل على التنزيل . ومنه انقدح انه لا موقع لتشبث الكتابي باستصحاب نبوة موسى أصلا

ترتيب آثارها وان لم يقم دليل على حجية الاستصحاب ، كما ان الشك في حدوث الحجية كاف في نظر العقل فى جواز ترتيب آثار عدمها وان لم يقم دليل على حجية الاستصحاب نعم لو ثبت دليل على الاستصحاب كان وارداً على حكم العقل في المقامين فيكون حال النبوة كذلك. فتأمل ﴿ قوله : لكنه يحتاج الى دليل ﴾ يعني أن إجراء الاستصحاب فى النبوة يتوقف على العلم بحجية الاستصحاب مع قطع النظر عن النبوة السابقة وإلا لزم الدور لأن بقاء النبوة يتوقف على حجية الاستصحاب وهي تتوقف على بقاء النبوة . ثم إنه قد يتوهم انه يكفي فى صحة استصحاب النبوة كون حجيته ثابتة في كلتا الشريعتين (وفيه) أن ثبوته فى الشريعة اللاحقة لا ينفع لعدم صلاحية دليله لعموم الحكم للنبوة السابقة المشكوكة لأنه يلزم من هذا العموم عدمه لأن بقاء النبوة السابقة يقتضي بطلان النبوة اللاحقة الملزوم لبطلان العموم فالشك فيها يستلزم الشك فى صحة العموم . نعم اشتراك الشريعتين فى حجية الاستصحاب يقتضي العلم بالحكم الظاهري الذي يكون واقعه مجرى للاستصحاب مع الشك فيه بالنظر الى كلتا الشريعتين . هذا ويمكن استصحاب النبوة بالنظر الى ما عرفته في الحاشية السابقة من حكم العقلاء فلاحظ ﴿ قوله : فلا اشكال ﴾ قد عرفت انه من الاستصحاب التعليقي فيتوقف على القول به ﴿ قوله : لا يكاد يلزم به ﴾ يعني ان الاستدلال بالاستصحاب في كل مقام إما ان يكون غرض المستدل به إلزام خصمه وابطال دعواه ، واما ان يكون غرضه اقناع نفسه واثبات دعواه ،

لا إلزاماً للمسلم لعدم الشك في بقائها قائمة بنفسه المقدسة واليقين بنسخ شريعته وإلا لم يكن بمسلم ، مع انه لا يكاد يلزم به مالم يعترف بانه على يقين وشك ، ولا اقناعاً مع الشك للزوم معرفة النبي بالنظر الى حالاته ومعجزاته عقلا وعدم الدليل على التعبد بشريعته لا عقلا ولا شرعا والاتكال على قيامه فى شريعتنا لا يكاد يجديه

فان كان الغرض الأول توقف على امور (الأول) كون الخصم متيقناً بالثبوت شاكا فى البقاء إذ لولاه لم يصح أخذه بالاستصحاب (الثاني) أن يكون للمستصحب أثر شرعي مصحح للتعبد كما تقدم (الثالث) أن يعتقد الخصم قيام الدليل على الاستصحاب وإلا فكيف يلتزم به . وان كان الغرض الثاني توقف أيضاً على هذه الامور لكن بالاضافة الى المستدل بان يكون متيقناً بالثبوت شاكا في البقاء ، وان يكون فى المورد أثر مصحح في نظره وان يعتقد قيام الدليل عليه ﴿ قوله : لعدم الشك ﴾ يعني للعلم ببقائها فهو إشارة الى انتفاء الاول ﴿ قوله : قائمة بنفسه ﴾ هذا يدل على أخذ النبوة بمعنى صفة النفس ، وعليه كان المناسب التنبيه على انتفاء الشرط الثاني وهو عدم الأثر لها بهذا المعنى ، بل وانتفاء الثالث وهو عدم الدليل على حجية الاستصحاب لما عرفت من أن ثبوته فى شريعتنا لا يكفي لعدم عموم الدليل لمورد الالزام لانه يلزم من وجوده عدمه . نعم لو ثبت ما تقدم من كون دليله العقل فى خصوص الحجية ونحوها تم وسيأتي ﴿ قوله : واليقين بنسخ ﴾ يعني لو كان مراده استصحاب نفس الشريعة ﴿ قوله : لا يكاد يلزم ﴾ يعني فى الظاهر وإلا ففي الواقع يلزم مع شكه فى البقاء وان لم يعترف به ﴿ قوله : بالنظر الى ﴾ متعلق بمعرفة ومثله قوله : عقلا ﴿ قوله : وعدم الدليل ﴾ إشارة الى انتفاء الشرط الثالث ﴿ قوله : لا عقلا ﴾ قد عرفت امكان دعوى لزوم التعبد عقلا لكنه تجب المعرفة عقلا مع احتمال حصولها ﴿ قوله : والاتكال على ﴾ نفض لقوله : لا شرعا ، بتوهم أن ثبوته فى

إلا على نحو محال ووجوب العمل بالاحتياط عقـــلا فى حال عدم المعرفة بمراعاة الشريعتين مالم يلزم منه الاختلال للعلم بثبوت إحداها على الاجمال إلا إذا علم بلزوم البناء على الشريعة السابقة مالم يعلم الحال « الثالث عشر » أنه لاشبهة فى عدم جريان الاستصحاب في مقام مع دلالة مثل العام لكنه ربما يقع الاشكال والـكلام فـيما اذا خصص في زمان في أن المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب أو التمسك بالعام (والتحقيق) أن يقال: إن مفاد العام(تارة)يكون بملاحظة الزمان ثبوت حكمه لموضوعه على نحو الاستمرار والدوام(وأخرى)على نحو جعل كل يوم من الايام فرداً لموضوع ذاك العام وكذلك مفاد مخصصه(تارة)يكون على نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حكمه ودوامه(وأخرى)على نحو يكون مفرداً ومأخوذاً فى موضوعه فان كان مفاد كل من

شريعتنا كاف فى ثبوته شرعا ﴿ قوله : على نحو محال ﴾ كما اشرنا اليـــه سابقا حيث أن الاعتماد فيه على شريعتنا يتوقف على العلم بصدق الشريعة ويلزمه العلم بارتفاع الشريعة الأولى فلا شك فيها ليصح التعبد ببقائها ﴿ قوله : ووجوب العمل ﴾ معطوف على لزوم المعرفة ﴿ قوله : بمراعاة ﴾ متعلق بالاحتياط ﴿ قوله : للعلم بثبوت ﴾ متعلق بوجوب العمل و تعليل له ﴿ قوله : الا اذا علم بلزوم ﴾ كما عرفت انه قريب جدا في نظر العقل

التنبيه الثالث عشر

﴿ قوله : مع دلالة مثل العام ﴾ لحـكومتـــه على الاصول ومنها الاستصحاب كما سيأتي انشاء الله تعالى تفصيله ﴿ قوله : ربما يقع الاشكال ﴾ ووجهه الاشكال في حجية العام فيما بعد زمان التخصيص وعدمها ﴿ قوله: ثبوت حكمه لموضوعه ﴾ (ثبوت) مبتدأ خبره (على نحو) والجملة خبر (يكون) وضمير (حكمه)و (موضوعه) راجع الى العام يعني يكون الزمان ظرفا للنسبة ويكون المجعول لـكل فرد من افراد العام حكما واحدا مستمراً ﴿ قوله : فرداً لموضوع ذاك العام ﴾ يعني لوحظ

العام والخاص على النحو الاول فلا محيص عن استصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالته لعـــدم دلالة للعام على حكمه لعدم دخوله على حدة فى موضوعه ، وانقطاع الاستمرار بالخاص الدال على ثبوت الحكم له في الزمان السابق من دون دلالته على ثبوته فى الزمان اللاحق فلا مجال إلا لاستصحابه

الزمان قيداً للموضوع على نحو يكون كل يوم او كل ساعة قيداً للموضوع فى قبال غيره من الايام والساعات فيكون كل فرد من افراد العام كزيد وعمرو منحلا الى افراد متباينة لتباين الايام او الساعات المأخوذة قيداً لها ﴿ قوله : على النحو الاول ﴾ يعني المجعول ظرفا لاستمرار النسبة ﴿ قوله : في غير مورد دلالته ﴾ الضمير راجع الى الخاص والمراد مابعد زمان الخاص ﴿ قوله : لعدم دلالة للعام ﴾ يعني انما يرجع الى العام فيما كان دالا عليه والعام لايدل على ثبوت الحكم للفرد فى الزمان الثاني في قبال دلالته على حكمه في الزمان السابق حتى يحكم بحجيته فيه مع الحكم بعدم حجيته على ثبوته في الزمان السابق ، بل العام إنما يدل على ثبوت حكم واحد مستمر الى نهاية الزمان فاذا دل الخاص على انقطاع الحكم فى زمان معين فلما كان الحكم في الزمان الذي بعده غير الحكم الاول فلم يدل عليـــه العام وسقط عن الحجية كان المرجع الاستصحاب « فان قلت » : لاريب في ان الحكم المجعول لكل واحد من الافراد بملاحظة الزمان المأخوذ قيداً للنسبة او الحكم منحل الى احكام متعددة بتعدد اجزاء الزمان كما هو شأن جميع الامور الممتدة المستمرة فدلالة العام على الحكم المذكور المنحل الى الاحكام الضمنية تنحل ايضا الى دلالات ضمنية بالاضافة الى تلك الاحكام الضمنية فدلالة الخاص انما تنافي بعض تلك الدلالات الضمنية اعني دلالة العام على الحكم الضمني في زمان الخاص لاغير ، فسقوط حجية تلك الدلالة للعام لاتقتضي سقوط حجية دلالته على غيره، ومقتضى ذلك وجوب الرجوع الى دلالة العام لا الى الاستصحاب (قلت) : ما ذكرت مسلم الا ان دلالة العام على كل واحد من تلك الاحكام الضمنية التدريجية (تارة)

تكون بلا عناية الاستمرار والامتداد بان لوحظ كل جزء من الموضوع الممتد المستمر وحكم عليه فى عرض ملاحظته للجزء الآخر منه والحكم عليه (وأخرى) تكون بعناية الاستمرار والاتصال بحيث يكون الحكم على الجزء اللاحق بعناية انه كان على ماقبله من الأجزاء اواستمر اليه وامتد عليه،فان كانت الدلالة على النحو الأول تعين ماذكرت من مرجعية العام لكنه غير ما نحن فيه بل هو القسم الآخر الذي سيأتي وجوب الرجوع الى العام فيه ، اما مانحن فيه فهو النحو الثاني مما ذكرنا (فان قلت) : ما ذكرت يقتضي عدم حجية العام فى الباقي بعد التخصيص لأن العام انما دل على حكم عام لجميع الافراد،فاذا خصص لم يبق الحكم عاما فاثبات الحكم الباقي بالعام اثبات لغير مدلوله به « قلت » : العموم بعنوانه ليس مدلولا للعام بل مدلوله كل واحد واحد من احكام افراده غاية الامر يعتبر عنوان العموم لمدلوله فى رتبة لاحقة للدلالة فاذا فرض ان العام ليس بحجة فى مورد التخصيص وجب رفع اليد عن بعض مدلوله فيكون نتيجة ذلك التوزيع في المدلول . (فتأمل) مع أنه لو فرض كون العموم بعنوانه مدلولا للعام امكن دعوى وجوب رفع اليد عن دلالته على العموم بالخاص وانه الجمع العرفي بينهما وان لم يكن من باب التخصيص « وأما » في المقام فنقول : إن كان عنوان الاستمرار مدلولا عليه بالكلام بحيث كان ثبوت الحكم في الزمان الثاني بعناية الاستمرار والتبعية له كان الجمع العرفي بينه وبين مادل على انتفاء الحكم في زمان معين في الأثناء هو الحكم بانقطاع الاستمرار فلا موجب لثبوت الحكم فيما بعد ذلك الزمان لان المفروض أن ثبوته فيه كان بعناية الاستمرار والتبعية له وقد انقطع ، وان كان عنوان الاستمرار معتبراً لمدلول العام ـ اعنى الاحكام الضمنية المندرجة الملحوظ كل منها في قبال غيره في الرتبة اللاحقة عن دلالة العام عليها ـ فالجمع العرفي بين العام والخاص هو رفع اليد عن الاستمرار لاغير وتبقى دلالته على الاحكام الضمنية اللاحقة بحالها ومن هنا يظهر أن المتحصل من جميع ماذكر : أنه مهما كانت دلالة العام على الاحكام الضمنية اللاحقة تبع دلالته على الحكم المستمر وجب رفع اليد عن

نعم لو كان الخاص غير قاطع لحكمه كما إذا كان مخصصا له من الاول

العام فيما بعد زمان التخصيص ، ومهما كانت الدلالة على الاستمرار تبع الدلالة على الاحكام الضمنية وجب الرجوع الى العام فيما بعد زمان التخصيص وبني على انقطاع الاستمرار لاغير ؛ والظاهر أنه لافرق بين اخذ الزمان قيدا للموضوع والحكم أو النسبة فقد يكون حكم العام ملحوظا فيه الاستمرار بحسب ظاهر الدليل مع أخذ الزمان ظرفا للموضوع ، وقد لا يكون الاستمرار ملحوظا فيه مع اخذ الزمان ظرفا للحكم او النسبة . نعم الغالب في العمومات المغيّاة بغاية ملاحظة الاستمرار ولو مع اخذ الزمان ظرفا للموضوع كما لو قيل: الجلوس في المسجد يوم الجمعة الى الليل واجب، والغالب فيما لم تذكر له غاية عدمه كما لو قيل: يجب يوم الجمعة الجلوس في المسجد ، فاذا دل دليل على عدم وجوب الجلوس لزيد ساعة الزوال ، فان كان العام من قبيل الاول كان الدليل دالا على كون غاية الجلوس لزيد هو الزوال وان كان من قبيل الثاني كان دالا على خروج الزوال عن الظرفية ويبقى مابعده على ظرفيته للحكم ، والأمر سهل في الامثلة بعد معرفة المعيار والله سبحانه الهادي

﴿ قوله : نعم لو كان الخاص ﴾ اعلم ان شيخنا الاعظم « ره » في رسائله فصل في المقام بين ما اذا كان الزمان مفرّدا للعام وما اخذ بيانا لاستمرار حكم العام ، فحكم في الاول بوجوب الرجوع الى العام ، وفي الثاني بوجوب الرجوع الى الاستصحاب ، واستاذنا المصنف « ره » وافقه في حكم الاول مطلقا وفي حكم الثاني اذا لم يكن الخاص مخصصا في اول الازمنة ولم يكن الزمان في الخاص مفرداً ، وكلامه هذا تنبيه على الصورة الاولى وان حكمها الرجوع الى العام لا الاستصحاب « والوجه » فيه : أن العام بالاضافة الى كل فرد يدل على امرين ، احدهما ثبوت حكم واحد مستمر ، والآخر كون مبدأ ثبوته اول وجود الموضوع والخاص اذا كان مخصصا في اول الازمنة انما ينافي دلالة العام على الثاني دون دلالته على الاول فيجب الأخذ بدلالة العام على الاول . « نعم » يبقى الاشكال في أن الأخذ

لما ضربه في غير مورد دلالته فيكون أول زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالته فيصح التمسك بـ (أوفوا بالعقود) ولو خصص بخيار المجلس ونحوه ولا يصح التمسك به فيما اذا خصص بخيار لا في أوله فافهم . وإن كان مفادها على النحو الثاني فلا بد من التمسك بالعام بلا كلام لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفراده فله الدلالة على حكمه والمفروض عدم دلالة الخاص على خلافه،وان كان مفاد العام على النحو الاول والخاص على النحو الثاني فلا مورد للاستصحاب فانه وان لم يكن هناك دلالة اصلا الا أن انسحاب الحكم الخاص الى غير مورد دلالته

بدلالة العام على الأول لايقتضي كون مبدأ ثبوته الزمان المتصل بزمان الخاص اذالعام لايدل على ذلك . « وقد » دفعه في الحاشية بأن المخصص إن كان راجعا الى تقييد الموضوع فلا اشكال اذ بعد التقييد يكون الموضوع المقيد ثابتا له الحكم من اول وجوده ، مثلا قوله تعالى : « اوفوا بالعقود » بعد تقييده بمثل : البيّعان بالخيار مالم يفترقا ، يكون المراد :العقد في حال الافتراق يجب الوفاء به ، وان كان راجعا الى التخصيص بحسب الزمان فمفاد اطلاق العام ثبوت الحكم من الأول فالاول فاذا لم يكن الاول مبدأ كان الثاني مبدأه . (هذا) وكأن وجه دلالة الاطلاق على ذلك ظهور الدليل في كون نفس الموضوع علة تامة للحكم فاذا دل دليل على عدم كونه كذلك في الزمان الأول بقيت دلالته على عليته فيما بعد ذلك من الزمان فتأمل جيداً ﴿ قوله : لما ضربه في غير ﴾ يعني لما ضرب الخاص المذكور بالعام في غير مورد دلالته يعني مابعده من الزمان ﴿ قوله : لافي أوله ﴾ كما في خيار الغبن بناء على ثبوته عند العلم بالغبن ﴿ قوله:فافهم ﴾ يمكن ان يكون اشارة الى الاشكال المتقدم ﴿ قوله : على النحو الثاني ﴾ يعني مايكون فيه الزمان مفرداً أو معددا للموضوع ﴿ قوله : لم يكن هناك دلالة ﴾ يعني لا للخاص كما هو

من إسراء حكم موضوع الى آخر لا استصحاب حكم الموضوع ولامجال أيضا للتمسك بالعام لما مر آنفا فلا بد من الرجوع الى سائر الاصول،وان كان مفادها على العكس كان المرجع هو العام للاقتصار في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص ولكنه لولا دلالته لكان الاستصحاب مرجعاً لما عرفت من أن الحكم في طرف الخاص قد أخذ على نحو صح استصحابه فتأمل تعرف أن اطلاق كلام شيخنا ـ أعلى الله مقامه ـ في المقام نفياً واثباتاً في غير محله ﴿ الرابع عشر ﴾ الظاهر أن الشك في أخبار الباب وكلمات الاصحاب هو خلاف اليقين فمع الظن بالخلاف فضلا عن الظن بالوفاق يجري الاستصحاب ويدل عليه ـ مضافا إلى أنه كذلك لغة ـ كما في الصحاح وتعارف استعماله فيه في الاخبار في غير باب ـ قوله عليه السلام في اخبار الباب : ولكن تنقضه بيقين آخر ، حيث أن ظاهره أنه في بيان تحديد ماينقض به اليقين وانه ليس الا اليقين

المفروض ولا للعام كما تقدم ﴿ قوله : من اسراء حكم موضوع ﴾ لان الموضوع المقيد بالزمان الأول غيره مقيداً بالزمان الثاني و مع تعدد الموضوع لامجال للاستصحاب المقيد بالزمان ، كما تقدم الاشكال فيه وان منع الاستصحاب فيه مبني على كون المرجع في وحدة الموضوع الدليل لا العرف لوحدة الموضوع عرفا ، ولا فرق بينه وبين المقيد بغير الزمان مثل: الماء المتغير نجس،هذا مضافا الى امكان استصحاب نقيض حكم العام فانه غير ملحوظ فيه الزمان كنفسه ﴿ قوله : اطلاق كلام ﴾ قد عرفت كيفية اطلاق كلامه (ره) إلا ان كونه في مقام البيان من هذه الجهات كلها غيرظاهر بل ليس نظره إلاصلاحية العام للمرجعية وعدمها وتأمل كلامه

التنبيه الرابع عشر

﴿ قوله : كما في الصحاح ﴾ وكذا في القاموس ومجمع البحرين وظاهر الأخير نسبته الى أئمة اللغة ﴿ قوله : في غير باب ﴾ فلاحظ باب الشك في عدد

وقوله ايضا : لاحتى يستيقن انه قد نام ، بعد السؤال منه (ع) ـ عما إذا حرك في جنبه شيء وهو لايعلم : حيث دل باطلاقه — مع ترك الاستفصال بين ما إذا أفادت هذه الامارة الظن وما إذا لم تفد ، بداهة انها لو لم تكن مفيدة له دائماً لكانت مفيدة له احياناً على عموم النفي لصورة الافادة وقوله عليه السلام بعده ولا تنقض اليقين بالشك : أن الحكم في المغيا مطلقا هو عدم نقض اليقين بالشك كما لايخفى،وقد استدل عليه أيضا بوجهين آخرين «الأول» الاجماع القطعي على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف على تقدير اعتباره من باب الاخبار (وفيه) أنه لاوجه لدعواه ولو سلم اتفاق الاصحاب على الاعتبار لاحتمال ان يكون ذلك من جهة ظهور دلالة الأخبار عليه (الثاني) أن الظن غير المعتبر إن علم بعدم اعتباره بالدليل فمعناه أن وجوده كعدمه عند الشارع وان كلما يترتب شرعاً على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده وإن كان مما شك في اعتباره فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه الى نقض اليقين بالشك فتأمل جيداً « وفيه » أن قضية عدم اعتباره لالغائه أولعدم الدليل على اعتباره لايكاد يكون إلا عدم اثبات مظنونه

الركمات ﴿ قوله : بعد السؤال ﴾ ظرف لـ (قوله) ﴿ قوله : دل باطلاقه ﴾ فاعل دل راجع الى (قوله) ﴿ قوله : على عموم ﴾ متعلق بقوله : « دل » ﴿ قوله : وقوله (ع) بعده ﴾ معطوف على فاعل (دل) يعني دل قوله(ع): لاتنقض . . . الخ على « ان الحكم المغيا » بقوله « ع » حتى . . . الخ (مطلقا) يعني وان كان الظن على خلافه «هو عدم نقض اليقين بالشك» والعبارة لاتخلو من قصور ﴿ قوله : وقد استدل ﴾ المستدل شيخنا « ره » في رسائله ﴿ قوله : وفيه ان قضية ﴾ يعني ان عدم اعتبار الظن شرعا او عقلا معناه عدم ثبوت مؤداه لا لزوم ترتيب آثار الشك المتساوي الطرفين عليه فاذا فرض ان الاستصحاب من آثار الشك المتساوي الطرفين لا يترتب على الظن مع قيام الدليل

به تعبداً ليترتب عليه آثاره شرعاً لاترتيب آثار الشك مع عدمه، بل لابد حينئذ في تعيين أن الوظيفة أي أصل من الأصول العملية من الدليل فلو فرض عـــدم دلالة الأخبار معه على اعتبار الاستصحاب فلا بد من الانتهاء الى سائر الأصول بلا شبهة ولا ارتياب ولعله أشير اليه بالامر بالتأمل فتأمل جيداً (تتمة) لايذهب عليك انه لابد في الاستصحاب من بقاء الموضوع وعدم إمارة معتبرة هناك ولو على وفاقه فهاهنا مقامان ﴿ المقام الأول ﴾ انه لا اشكال في اعتبار بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعا كاتحاد هما حكما ضرورة انه بدونه لا يكون الشك في البقاء بل في الحدوث ولا رفع اليد عن اليقين في محل الشك نقض اليقين بالشك فاعتبار البقاء بهذا المعنى لايحتاج الى زيادة بيان واقامة برهان «والاستدلال» عليه باستحالة انتقال العرض الى موضوع آخر لتقومه بالموضوع وتشخصه به «غريب»

على عدم اعتباره او عدم قيام دليل على اعتباره ﴿ قوله : آثاره شرعا ﴾ الضمير راجع الى مظنونه وضمير (عدمه) راجع الى الشك ﴿ قوله : من الدليل ﴾ خبر « لا » في لابد ﴿ قوله : ولعله ﴾ بل هو الظاهر كما يظهر من ملاحظة كلامه في غير المقام

بقاء اشتراط الموضوع

﴿ قوله : ضرورة انه بدونه ﴾ يعني أن ظاهر ادلة الاستصحاب كون موضوعه الشك في البقاء الموقوف على كون متعلق اليقين والشك واحداً وجوداً والاختلاف بينهما في الحدوث والبقاء فقط فيكون متعلق اليقين الحدوث ومتعلق الشك البقاء، أما مع اختلاف الموضوع بأن يكون المتيقن حكم موضوع والمشكوك حكم موضوع آخر لايكون الشك في الحكم الثاني شكا في البقاء بل في ثبوت حكم آخر غير المتيقن فلا مجال للاستصحاب ﴿ قوله : والاستدلال عليه ﴾ المستدل شيخنا الاعظم « ره » حيث قال : والدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب

بداهة ان استحالته حقيقة غير مستلزم لاستحالته تعبداً والالتزام بآثاره شرعاً ، واما بمعنى احراز وجود الموضوع خارجا فلا يعتبر قطعاً فى جريانه لتحقق اركانه بدونه نعم ربما يكون مما لابد منه في ترتيب بعض الآثار ففى استصحاب عدالة زيد لا يحتاج الى احراز حياته لجواز تقليده وان كان محتاجا اليه في جواز الاقتداء به أو وجوب اكرامه أو الانفاق عليه وانما الاشكال كله في هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف أو بحسب دليل الحكم

واضح لأنه لو لم يعلم تحققه لاحقا فاذا اريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به فاما أن يبقى في غير محل وموضوع وهو محال ، واما ان يبقى فى موضوع غير الموضوع السابق ، ومن المعلوم أن هذا ليس ابقاء لنفس ذلك العارض وانما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد فيخرج عن الاستصحاب بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوقا بالعدم فهو المستصحب دون وجوده وبعبارة أخرى ... الخ ، واعترضه جماعة من تلامذته بما أشار اليه المصنف (ره) من أن المراد بالابقاء إن كان هو البقاء الحقيقي ثم ما ذكر أما لو كان المراد منه الابقاء التعبدي الذي هو عبارة عن مجرد لزوم ترتيب الآثار في مقام الظاهر فلا استحالة فيه مع الشك فى الموضوع . هذا ولا يخفى أن هذا الاستدلال من شيخنا « قدس سره » على اعتبار البقاء بالمعنى الآتي — أعني احراز وجود الموضوع لاحقاً لا بمعنى اتحاد موضوع القضيتين — فلا يناسب ذكره هذا الكلام هنا بل المناسب ذكره بعد قوله : واما بمعنى احراز ... الخ . فلاحظ . ﴿ قوله : ففي استصحاب عدالة ﴾ قد عرفت أنه لابد ان يكون المستصحب أثراً شرعياً أو موضوعا للاثر الشرعي ، وحينئذ فقد يكون موضوع الأثر مجرد وجود الشيء فلا حاجة حينئذ فى جريان الاستصحاب الى أكثر من كون ذلك الشيء معلوم الثبوت مشكوك البقاء وذلك مثل جواز التقليد فان موضوعه مجرد عدالة المجتهد فاذا علم رأي مجتهد وشك فى

أو بنظر العقل ؟ فلو كان مناط الاتحاد هو نظر العقل فلا مجال للاستصحاب في الاحكام لقيام احتمال تغير الموضوع في كل مقام شك في الحكم بزوال بعض

عدالته جرى استصحاب عدالته ؛ ولو اعتبر في جواز التقليد الحياة جرى استصحاب حياته وعدالته، وليس احراز الحياة شرطاً في جريان استصحاب العدالة لما عرفت من أن موضوع الأثر الشرعي نفس الحياة والعدالة فاذا اجتمت أركان الاستصحاب فيهما من اليقين بالثبوت والشك في البقاء جرى الاستصحاب فيهما . وقد يكون موضوع الأثر الشرعي وجود الشيء لأمر خارجي معين فيتوقف جريان الاستصحاب على احراز ذلك الأمر الخارجي المعين مثل جواز الائتمام فانه انما يترتب على عدالة الامام المعين فلا يجري الاستصحاب إلا مع احراز امام معين ليشك في عدالته فاذا احرز امام معين وشك في عدالته جرى استصحاب عدالته ، اما لو لم يحرز وكان الشك في عدالة زيد مثلا امتنع جريان الاستصحاب ليترتب عليه صحة الائتمام ؛ لأن عدالة زيد ليست موضوعا لجواز الائتمام مطلقاً حتى يترتب باستصحابها ، بل موضوعه عدالة زيد الذي هو الامام المعين . وهكذا الحال في جميع الآثار المتعلقة بالأمر الخارجي المعين مثل وجوب اكرامه وقبول شهادته ونفوذ تصرفه والانفاق عليه ونحوها إذ مالم يحرز الأمر الخارجي امتنع أن يقال : هذا كان عدلا أو زوجة أو ولياً أو نحوها وقد شك في بقائه على ما كان حتى يجري الاستصحاب في حاله ووصفه . ومجرد الشك في ثبوت الحال والوصف لموضوع لا ينفع في ترتيب الآثار المذكورة على استصحابه بعدما كانت موضوعا للاثر بما انها حال ووصف لنفس الأمر الخارجي المعين ، فاحراز الموضوع في هذه المقامات ليس دخيلا في جريان الاستصحاب إلا من حيث دخله في كون المشكوك موضوعاً للأثر . وقدم تقدم أن لو وجب صوم زمان هو رمضان لا بد من احراز أن الزمان رمضان ولا ينفع استصحاب بقاء رمضان في ترتيبه ﴿ قوله : فلو كان مناط ﴾ شروع في بيان ثمرة الخلاف في مرجع الاتحاد ﴿قوله : لقيام احتمال ﴾

خصوصيات موضوعه لاحتمال دخله فيه ويختص بالموضوعات ، بداهة انه اذا شك في حياة زيد شك في نفس ما كان على يقين منه حقيقة بخلاف ما لو كان بنظر العرف ، أو بحسب لسان الدليل ، ضرورة أن انتفاء بعض الخصوصيات وإن كان موجباً للشك في بقاء الحكم لاحتمال دخله في موضوعه إلا أنه ربما لا يكون بنظر العرف ولا في لسان الدليل من مقوماته ، كما انه ربما لا يكون موضوع الدليل بنظر العرف بخصوصه موضوعا (مثلا) إذا ورد : العنب إذا غلى يحرم ، كان العنب بحسب ما هو المفهوم عرفا هو خصوص العنب ولكن العرف بحسب ما يرتكز في أذهانهم ويتخيلونه من المناسبات بين الحكم وموضوعه يجعلون الموضوع للحرمة ما يعم الزبيب ويرون العنبية والزبيبية

كما تقدم في أوائل مبحث الاستصحاب ﴿ قوله : بنظر العرف ولا في ﴾ كما لو قيل : الماء اذا تغير نجس ، فان موضوع النجاسة في لسان الدليل نفس الماء ، وكذا عند العرف فلو زال تغيره امكن استصحاب النجاسة لو كان المرجع في اتحاد القضيتين أحدهما ﴿ قوله : هو خصوص العنب ﴾ يعني المفهوم الذي لا يصدق على الزبيب وإلا لما شك في ثبوت الحكم للزبيب لأن الدليل يكون رافعاً للشك . فالشك انما كان لأجل أنه لا يفهم من العنب المأخوذ موضوعا للحكم المذكور إلا الذات التي لا تصدق على الزبيب ﴿ قوله : بحسب ما يرتكز في اذهانهم ﴾ هذا — كما سيأتي — شروع في دفع توهم أنه كيف يكون الموضوع في نظر العرف غير الموضوع في لسان الدليل . مع أن المرجع في فهم الدليل هو العرف « وتوضيح » الدفع : انه لا تنافي بين فهمهم من الدليل كون الحكم الشرعي كالتحريم بالغليان مثلا الذي تضمن اثباته الدليل موضوعه العنب على أن يكون وصف العنبية مقوما له بحيث ينتفي الموضوع بانتفائه . وكون المرتكز في أذهانهم كون التحريم بالغليان موضوعه ذات العنب ووصف العنبية من الحالات فكونهم مرجعاً في فهم الدليل معناه أنهم مرجع في معنى الكلام ،

من حالاته المتبادلة بحيث لولم يكن الزبيب محكوماً بما حكم به العنب كان عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه ولو كان محكوماً به كان من بقائه ، ولا ضير في أن يكون الدليل بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز في أذهانهم بسبب ماتخيلوه من الجهات والمناسبات فيما إذا لم تكن بمثابة يصلح قرينة على صرفه عما هو ظاهر فيه . ولا يخفى أن النقض وعدمه حقيقة يختلف بحسب الملحوظ من الموضوع فيكون نقضاً بلحاظ موضوع ولا يكون بلحاظ موضوع آخر فلا بد فى تعيين أن المناط فى الاتحاد هو الموضوع العرفي أو غيره من بيان أن خطاب (لا تنقض) قد سيق بأي لحاظ ؟

وكونهم مرجعاً في الاتحاد معناه أن ارتكازهم فى تمييز قوام الموضوع عن حاله هو الميزان في الاتحاد المصحح للاستصحاب (أقول) : يمكن أن يقال : انه لو فرض كون ارتكازهم مطابقاً لفهمهم من الدليل لكنه اذا صدق على الزبيب انه كان عنباً يصدق بالضرورة انه كان اذا غلى ينجس فيجري الاستصحاب اذا شك فى بقائه على ماكان ، وحينئذ لا يحتاج الى تصحيح كون ارتكازهم في الحكم على خلاف الدليل ولا تنقيح ما عليه ارتكازهم ﴿ قوله : من حالاته المتبادلة ﴾ يعنى من حالات الموضوع المتبادلة عليه لامن مقوماته كما هو ظاهر الدليل ﴿ قوله : من ارتفاع الحكم ﴾ ولا يصدق الارتفاع إلا مع وحدة الموضوع والمحل ، وهكذا البقاء ﴿ قوله : اذا لم تكن بمثابة ﴾ وإلا كان الدليل موافقاً للعرف فى الموضوع ﴿ قوله : يختلف بحسب الملحوظ ﴾ قد عرفت أن النقض فى النصوص معناه رفع اليد عما كان لشيء مع الشك فى بقائه فمها صدق كون الشيء كان كذا فاذا شك فى بقائه على ماكان وجب العمل على بقائه ، ولأجل ذلك يختلف صدق النقض وعدمه باختلاف ما يكون الشيء حاكياً عنه ، فقد يجعل حاكياً عن الموضوع العقلي أو الدليلي فلا يصدق انه كان كذا لانتفائه فيجعل حاكياً عن الموضوع العرفي فيصدق انه كان كذا لبقائه ، وقد يكون الأمر بالعكس

فالتحقيق أن يقال : إن قضية إطلاق خطاب (لا تنقض) هو أن يكون

« ويمكن » أن يقال : لا ملزم في حمل الشيء على الموضوع حتى يتردد في أن أي موضوع هو المحكي به ، بل اطلاقه يقتضي أن كل شيء يصدق انه كان كذا وقد شك في بقائه على ما كان وجب العمل على بقائه سواء كان ذلك الشيء موضوعا في نظر العقل أم العرف أم الدليل أم لا ، فان صدق إنه كان حراماً ولو بواسطة أو صدق إنه كان خمراً أو عنباً جرى الاستصحاب ، وان لم يصدق إنه كان كذا امتنع الاستصحاب . نعم يبقى الاشكال في أن صدق كان هـذا الشيء كذا هل هو منوط بنظر العرف أو بنظر العقل مثلا الملح الذي استحال اليه الكلب لا يصدق بنظر العرف أنه كان كلباً حتى يصدق أنه كان نجساً أو حراماً ، لكن يصدق بنظر العقل انه كان كلباً « ويفترق » هذا التقرير عن سابقه (أولا) بانه لا وجه لاحتمال الرجوع الى الدليل إذ ليس في الدليل تعرض لصدق قولنا : هـذا كان كذا، وكذبه بل يدور الامر بين الرجوع فيه الى العقل والرجوع الى العرف (وثانياً) ان الرجوع الى العقل يوجب التوسعة في موضوع الاستصحاب على هذا التقرير فيصح استصحاب نجاسة الكلب اذا صار ملحاً بخلاف التقرير السابق لما عرفت من عدم الصدق عرفا (وثالثاً) بانه لا مانع أيضاً من استصحاب الأحكام الكلية لو كان المرجع العقل على هذا التقرير ويمتنع استصحابها على التقرير السابق (ورابعاً) بان الحمل على الموضوع العرفي على التقرير الأول أسهل اثباتا لأن الدليل عليه يكون مرددا مجملا في نفسه ، وبالاطلاق المقامي ينزل على العرفي بخلاف التقرير الثاني لأن الحمل عليه لا يخلو من مسامحة كما يظهر بالتأمل فتأمل جيداً

﴿ قوله : فالتحقيق أن يقال ﴾ من المعلوم أن لفظ (النقض) كسائر الالفاظ المذكورة في الكتاب والسنة يجب حمله على المعنى الحقيقي عند العرف، وليس دعوى الرجوع الى العرف في المقام راجعة الى خلاف ذلك بل راجعة الى أن النقض الحقيقي بلحاظ الموضوع العرفي — كما على التقرير الأول — دون العقلي أو الدليلي أو هو بلحاظ نظر العرف المبني على المسامحة في صدق إن هذا كان كذا

بلحاظ الموضوع العرفي لأنه المنساق من الاطلاق في المحاورات العرفية ومنها الخطابات الشرعية فما لم يكن هناك دلالة على أن النهي فيه بنظر آخر غير ماهو الملحوظ في محاوراتهم لا محيص عن الحمل على أنه بذاك اللحاظ فيكون المناط في بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف وان لم يحرز بحسب العقل أولم يساعده النقل فيستصحب مثلا ما يثبت بالدليل للعنب اذا صار زبيباً لبقـــاء الموضوع واتحاد القضيتين عرفا ولا يستصحب فيما لا اتحاد كذلك وان كان هناك اتحاد عقلا كما مرت الاشارة اليه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي فراجع (المقام الثاني) أنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع الامارة المعتبرة في مورده وإنما الكلام في أنه للورود أو الحكومة أو التوفيق بين دليل اعتبارها وخطابه ، والتحقيق، أنه للورود فان رفع اليد عن اليقين السابق بسبب إمارة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين

— كما على التقرير الثاني — دون النظر الحقيقي . ولا يبعد صدق الدعوى المذكورة ويكون المقام نظير الأوزان القائمة بالموضوعات العرفية فاذا وجب صاع حنطة امتنع اعطاء مادون صاع ولو بمثقال لأنه ليس صاعاً حقيقة ، ويجوز اعطاء صاع حنطة مخلوطة بما ليس من الحنطة من تراب أو تبن أو غيرهما مما يتعارف خلطها به ولا تخرج بذلك عن كونها حنطة وان كانت لو ميز عنها الخليط نقصت عن الصاع بعشرة مثاقيل . والانصاف أن اطلاق نصوص المقام يقتضي كون الاعتبار بنظر العرف ولابد من التأمل . فتأمل ﴿ قوله : بلحاظ الموضوع العرفي ﴾ هذا جري على التقرير الأول الذي قد عرفت أنه لا ملزم به ﴿ قوله : في القسم الثالث ﴾ وهو الشك في الاستحباب عند القطع بارتفاع الايجاب

الاستصحاب والامارات

﴿ قوله : والتحقيق أنه للورود ﴾ من المعلوم أن الورود عبارة عن كون الدليل الوارد رافعاً لموضوع المورود ، فكون الامارات واردة على الاستصحاب

بالشك بل باليقين ، وعدم رفع اليد

يتوقف على كونها رافعة لموضوعه وهو يكون بأمرين (الأول) أن يكون المراد من الشك الذي هو من أركانه عدم الحجة نظير الشك المأخوذ في موضوع الأصول العقلية كقاعدتي البراءة والاشتغال ، وحيث ان الامارة حجة فاذا قامت على البقاء أو الارتفاع لم يتحقق موضوع الاستصحاب — أعني عدم الحجة — لتحقق نقيضه فلا مجال لجريانه « وفيه » أنه خلاف ظاهر لفظ الشك الذي تقدم أن معناه خلاف اليقين (الثاني) أن يكون المراد من المشكوك الأعم من الحقيقي والتعبدي فاذا قامت الامارة في مورده فقد علم بمؤداه التعبدي فلا شك فيه فلا مجال للاستصحاب لارتفاع موضوعه « وفيه » أنه خلاف ما تقدم من كون متعلق الشك هو متعلق اليقين فاذا كان اليقين متعلقاً بالأمر الحقيقي كفى في جريان الاستصحاب الشك في بقاء ذلك الأمر الحقيقي ولو علم بالوجود التعبدي بتوسط قيام الامارة (واما) ما ذكره المصنف (ره) من أن رفع اليد عن اليقين السابق بالامارة ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين « ففيه » انه إن اريد من اليقين اليقين الحقيقي فلا ريب في عدم حصوله من الامارة ، وإن اريد اليقين التنزيلي — لأن أدلة حجية الامارات تدل على كونها علماً تنزيلياً وهو الوجه المصحح للتعبير عنها بأنها طرق الى مؤدياتها — فهو وإن كان الأمر كما ذكر لكنه لا يقتضي ورود الامارة بل حكومتها عليه كما سيأتي ، وان اريد به ما يعم الدليل فهو راجع الى الوجه الأول الذي عرفت ما فيه وانه خلاف ظاهر لفظ اليقين والشك ، وان أريد به اليقين بالحكم — ولو بعنوان كونه مما قامت الامارة على حكمه مثلا اذا قامت الامارة على نجاسة شيء بالملاقاة فقد علم بكونه نجساً بما انه قامت الامارة على نجاسته — فهو راجع في الحقيقة الى الوجه الثاني الذي عرفت ما فيه من مخالفته لما تقدم من اعتبار اتحاد متعلق اليقين والشك . ومن هذا يظهر لك ان دعوى الورود غير ظاهرة جداً . ﴿ قوله : وعدم رفع اليد ﴾ هذا دفع توهم انه لو كان الدليل يقيناً كان اللازم رفع اليد عن اليقين السابق به مطلقاً مع انه

عنـــه مع الامارة على وفقه ليس لأجل أن لا يلزم نقضه به بل من جهة لزوم العمل بالحجة « لا يقال » : نعم هذا لو أخذ بدليل الامارة فى مورده ولكنه لم لا يؤخذ بدليله ويلزم الأخذ بدليلها؟ « فانه يقال » : ذلك إنما هو لأجل أنه لا محذور فى الأخذ بدليلها بخلاف الاخذ بدليله فانه يستلزم تخصيص دليلها بلا مخصص إلا على وجه دائر إذ التخصيص به يتوقف على اعتباره معها واعتباره كذلك يتوقف على التخصيص به إذ لولاه لا مورد له معها كما عرفت آنفاً

لا يجب رفع اليد عنه اذا كان الدليل على وفقه بل يجب العمل عليه . ووجه الدفع ان عدم رفع اليد عن اليقين السابق فى صورة الموافقة ليس عملا باليقين السابق بل عمل بالحجة الموافقة له (هـذا) وربما قيل : ان الامارة الموافقـة لا توجب كون العمل على طبق اليقين السابق عدم نقض له باليقين ليكون ممنوعا عنه بل يبقى جائزاً ومقتضاه حجية الاستصحاب في عرض الامارة الموافقة ولا تكون واردة عليه ﴿ قوله : عنه ﴾ الضمير راجع الى اليقين السابق وكذا ضمير « وفقـه » ﴿ قوله : ليس لأجل ﴾ بل عرفت أنه لذلك إذ لا مجال للزوم النقض مع الموافقة لامتناع تحققه ولا ينافيه وجوب العمل بالامارة ايضا ﴿ قوله : لا يلزم ﴾ يعني لا يجب نقض اليقين السابق باليقين بمعنى الامارة والدليل ﴿ قوله : نعم هـــذا لو أخذ ﴾ هذا استدراك على قوله : بل باليقين ، يعني انما يكون نقضا باليقين لو بني على الأخذ بدليل الامارة أما لو بني على الأخذ بدليل الاستصحاب امتنع الأخذ بدليل الامارة لتنافيهما في صورة المخالفة ، وحينئذ يحتاج الأخذ بدليل الامارة واسقاط دليل الاستصحاب الى مرجح ﴿ قوله : ويلزم ﴾ معطوف على قوله : لا يؤخذ ﴿ قوله : فانه يقال ذلك ﴾ حاصل الجواب : ان الاستصحاب والامارة وان كانا متنافيين يمتنع الاخذ بهما معا ويلزم من الأخذ باحدهما رفع اليد عن الآخر إلا أن المتعين الأخذ بدليل الامارة ورفع اليد عن دليل الاستصحاب إذ في ذلك لا يلزم تخصيص دليل الاستصحاب ولا غيره ، ولو اخذ بالاستصحاب

وأما حديث الحكومة فلا أصل له أصلا، فانه لا نظر لدليلها الى مدلول دليله إثباتا

ورفعت اليد عن الامارة يلزم تخصيص دليلها بلا مخصص الا على وجه دائر . أما أن الأخذ بالامارة لا يلزم منه تخصيص دليل الاستصحاب ولا غيره فهو لما عرفت من أن الامارة إذا كانت حجة كانت يقينا فرفع اليد عن اليقين السابق بها نقض لليقين باليقين لا بالشك فيكون عملا بدليل الاستصحاب ودليل الامارة معا . وأما لو بني على الأخذ بالاستصحاب ورفع اليد عن الامارة كان ذلك تخصيصا لدليل الامارة بلا مخصص « فان قلت » : المخصص دليل الاستصحاب « قلت » : تخصيص دليل الامارة بدليل الاستصحاب يتوقف على حجيته بنحو يشمل مورد الامارة وحجيته كذلك موقوفة على تخصيص دليل الامارة وهو دور . أما سند المقدمة الأولى فواضح . وأما سند الثانية فلأنه لولا تخصيص دليل الامارة تكون الامارة يقينا فترفع الاستصحاب ، ولا مجال لحجية دليله ، ولأجل ذلك لا يصح تقريره الدور على العكس فلا يقال : تخصيص دليل الاستصحاب يتوقف على حجية الامارة وحجيتها موقوفة على تخصيص دليل الاستصحاب ، إذ المقدمة الأولى وان كانت مسلمة إلا أن المقدمة الثانية ممنوعة فان حجية الامارة لا تلازم تخصيص دليل الاستصحاب فضلا عن توقفها عليه ﴿ قوله : واما حديث الحكومة ﴾ يعني دعوى كون الامارات حاكمة على الاستصحاب كما استظهره شيخنا الأعظم (ره) ﴿ قوله : لا نظر لدليلها ﴾ قد عرفت ان دليلها اذا كان دالا على كونها علما كما هو مقتضى كونها طريقا عندهم كان ناظراً الى مدلول دليل الاستصحاب ومفيدا لكون الشك في موردها علما فرفع اليد عن اليقين السابق به نقض لليقين باليقين لا بالشك « ودعوى » عدم دلالة دليلها على كونها علما وعلى إلغاء احتمال الخلاف كما سيأتي منه (قدس سره) في مبحث التعارض (خلاف) المنساق من أدلتها . وقد عرفت أن اعتبار الدليلية لها وكونها طرقا إنما هو لأجل دلالة دليلها على ذلك بخلاف الاستصحاب وعامة الاصول فانه لا دلالة لدليله إلا على حكم في ظرف الشك ولأجل ذلك لا تسمى طرقا ولا أدلة وإنما تسمى أصولا وقواعد .

وبما هو مدلول الدليل وإن كان دالا على إلغائه معها ثبوتا وواقعاً لمنافات لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها ، كما أن قضية دليله الغاؤها كذلك فان كلا من الدليلين بصدد بيان ماهو الوضيفة للجاهل فيطرد كل منهما الآخر مع المخالفة هذا مع لزوم اعتباره معها في صورة الموافقة ولا أظن أن يلتزم به القائل بالحكومة (فافهم) فان المقام لايخلو من دقة

وبالجملة : فنظر ادلة الامارات الى مدلول دليل الاستصحاب وغيره من الأصول بما أنه مدلول دليله مما لاينبغي الاشكال فيه ، والرجوع الى طريقة العقلاء في باب الامارات كاف في اثباته ، وليس حال دليل الامارة عندهم الا حال سائر الأدلة المتعرضة لنفي حكم الموضوع المستفاد من دليل آخر بلسان نفي موضوعه فتأمل جيداً ﴿ قوله : وبما هو مدلول ﴾ بيان لقوله : اثباتا ﴿ قوله : وان كان دالا ﴾ معطوف على قوله : لانظر لدليلها ... الخ ، يعني ان دليل الامارة لابد أن يكون دالا على نفي الاستصحاب اذا كان مقتضيا لخلاف الامارة إلا أن هذه الدلالة لاتوجب حكومتها عليه لأن هذه الدلالة ناشئة من تنافي المدلولين فانه يقتضي أن يكون دليل احدهما دالا على نفي الآخر — كما سيأتي انشاء الله تعالى في مبحث التعارض — ومثلها لا تكون حكومة والا فهي حاصلة بدليل الاستصحاب فانه يدل على نفي الامارة التي على خلافه بالالتزام ، ومع ذلك لايكون حاكما على الامارة ﴿ قوله : هذا مع لزوم اعتباره ﴾ ظاهر العبارة يقتضي ان يكون ايرادا على القول بالحكومة في قبال الايراد الاول . يعني لو قلنا بالحكومة من جهة أن دليل الامارة ناظر إلى مدلول دليل الاستصحاب لابد من القول بها في صورة المخالفة بينهما لافي صورة الموافقة . « لكن » فيه أنه إذا سلم نظر الدليل على النحو المذكور فلا وجه للاختصاص بصورة المخالفة لاطلاق الدليل في جميع الحالات كما هو لازم القول بحجية الامارة في صورة الموافقة . « ويمكن » أن يكون ايراداً على القول بكون نظر الدليل ثبوتا كافيا في الحكومة

وأما التوفيق فان كان بما ذكرنا فنعم الاتفاق وان كان بتخصيص دليله بدليلها فلا وجه له لما عرفت من أنه لايكون مع الأخذ به نقض يقين بشك لا أنه غير منهي عنه مع كونه من نقض اليقين بالشك ﴿ خاتمة ﴾ لابأس ببيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول العملية وبيان التعارض بين الاستصحابين ﴿ اما الأول ﴾ فالنسبة بينه وبينها

وهو في محله إلا أنه لم يتعرض لتوهم ذلك في العبارة صريحا ولا لدفعه فلاحظ ﴿ قوله : وأما التوفيق ﴾ يريد من التوفيق الجمع العرفي بين دليل الامارة ودليل الاستصحاب لا بنحو الورود ولا بنحو الحكومة ومنه لايحسن قوله : فان كان بما ذكرنا ، اذ الذي ذكره هو الورود كما صرح به ﴿ قوله : وان كان بتخصيص ﴾ قد جرى على لسان جماعة أن بين دليل الامارة ودليل الاستصحاب عموما من وجه إلا أن ظهور دليل الامارة في مورد الاجتماع اقوى فيتعين تقديمه وتخصيص دليل الاستصحاب به « وأورد » عليه المصنف « ره » بان التخصيص رفع اليد عن الحكم بلا تصرف في الموضوع وليس الأمر هنا كذلك إذ في مورد الامارة يكون نقض اليقين بالدليل لا بالشك « وفيه » ماعرفت من أن الامارة اذا لم توجب ارتفاع الشك حقيقة ولا تنزيلا لم يخرج المورد عن كونه نقضا لليقين بالشك واما ما ينبغي ان يورد على هذا الوجه فامور ان احدها انه لاوجه لاقوائية ظهور دليل الامارة من ظهور دليل الأصل «وثانيها» ان لازمه حجية الاستصحاب في رتبة الامارة اذا كانا متوافقين ولا يظن الالتزام به من احد فاذا التحقيق هو ماستظهره شيخنا الأعظم « ره » من كون التقديم بمناط الحكومة (وهو) الوجه في تقديم الامارات والطرق كافة على عامة الأصول حكمية او موضوعية والله سبحانه اعلم

هي بعينها النسبة بين الامارة وبينه فيقدم عليها ولا مورد معه لذا للزوم

الاستصحاب والاصول

﴿ قوله : هي بعينها النسبة ﴾ يعني نسبة الاستصحاب الى سائر الاصول نسبة الوارد الى المورود ، وعلله في الحاشية بقوله : فان المشكوك معه يكون من وجه وبعنوان مما علم حكمه وان شك فيه بعنوان آخر وموضوع الأصول هو المشكوك من جميع الجهات . انتهى « وتوضيحه » : ان مشكوك الحكم اذا جرى فيه الاستصحاب يكون معلوم الحكم بعنوان كونه قد شك في بقاء حكمه ، ومع هذا العلم لامجال لجريان سائر الأصول فان موضوعها مشكوك الحكم من جميع الجهات ، مثلا إذا شك في حلية شيء قد علم حرمته سابقا فباستصحاب الحرمة يكون معلوم الحرمة بعنوان كونه قد شك في بقاء حرمته واذا صار معلوم الحرمة كذلك لامجال لجريان اصالة الحل لأن موضوعها مشكوك الحل والحرمة من جميع الجهات « وفيه أولا » امتناع جعل الشك في الحكم من جميع الجهات الشامل لعنوان كونه مشكوك الحكم موضوعا لحكم الأصل لأن الحكم المجعول للشيء بعنوان كونه مشكوك الحكم متأخر رتبة عن الشك فيمتنع أخذه في موضوعه فتأمل جيداً « وثانيا » ان هذا تفكيك بين أدلة الاصول من غير وجه ظاهر ، ولم لايجوز الالتزام بالعكس؟ بجعل الشك المأخوذ موضوعا لدليل الاستصحاب الشك من جميع الجهات والشك المأخوذ موضوعا لأدلة سائر الأصول خصوص الشك من وجه واحد « فالتحقيق » : أنه لو بني على كون مفاد دليل الاستصحاب كمفاد سائر الاصول تنزيل المشكوك منزلة الواقع لم يكن وجه لتقديم بعضها على بعض لا الاستصحاب ولا غيره : وان كان مفاد دليله وجوب العمل حال الشك العمل حال اليقين — كما اشرنا اليه سابقا — كان الوجه تقديمه على سائر الاصول لابمناط الحكومة المتقدم في الامارات ولا بمناط الورود لعدم تعرض دليله لنفي الشك المأخوذ في أدلتها لاحقيقة ولا تنزيلا : ولكن بمناط آخر من الحكومة

وليسم مناط النظر ، لما عرفت من ان المراد من عمل اليقين العمل المترتب على آثار نفسه وآثار متعلقه ، ومن آثار نفسه كونه غاية لاصل الطهارة أو الحلية أوغيرهما من الاصول المغيّاة بالعلم عقلا وشرعا ، فالشك في بقاء الحرمة في الفرض المتقدم وان كان موضوعا لكل واحد من الاستصحاب وقاعدة الحل بلا فرق بينهما فيه الا أن الحكم في أحدهما لما كان ناظراً الى الحكم في الآخر كان ذلك موجبا لتقدمه عليه عرفا فلاحظ « ثم » إن شيخنا الاعظم « قدس سره » بنى على الحكومة في المقام مع بنائه على كون دليل الاستصحاب دالا على تنزيل المشكوك منزلة المتيقن « بتقريب » ان الغاية المجعولة لحكم الاصول العلم بالحكم الواقعي الحقيقي ودليل الاستصحاب يجعل الحكم الواقعي الحقيقي تنزيلا فتتحقق به الغاية فيرجع مفاد الأصل والاستصحاب الى مثل قوله : كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي . وكل نهي ورد في زمان ثابت الى زمان اليقين بارتفاعه ، فدليل الاستصحاب يثبت النهي الذي هو غاية لاطلاق الشيء الذي هو كناية عن حليته « وفيه » أن اثبات الحكم الواقعي تنزيلا بالاستصحاب انما يقتضي ترتيب آثار نفس الحكم لا آثار العلم به ، ومن المعلوم أن الغائية انما تكون للعلم بالحكم الواقعي لا لنفسه . نعم بالاستصحاب يحصل علم حقيقي بالحكم الواقعي التنزيلي ، إلا ان هذا العلم لم يجعل غاية لحكم الأصل بل الغاية العلم بالحكم الواقعي الحقيقي فلا يقوم مقامه الا ما هو بمنزلة العلم بالحكم الواقعي لا العلم الحقيقي بالحكم التنزيلي ، مع انه لو فرض كون العلم بالحكم الواقعي التنزيلي غاية كان الاستصحاب وارداً على الاصول لا حاكما عليها لأنه يثبت غايتها حقيقة لا تنزيلا . ولأجل ذلك يمكن دعوى كون جميع الأصول المحرزة للواقع — اعني ما يكون دليله دالا على ثبوت الواقع تعبداً في ظرف الشك كالاستصحاب وقاعدة الحرية وقاعدة الطهارة وقاعدة التجاوز واصالة الصحة ونحوها — واردة على ما ليس كذلك كاصالة الاباحة بناء على انها كذلك بدعوى كون موضوع الاصول غير المحرزة الشك بالواقع الحقيقي أو التنزيلي . وجميع الاصول المحرزة لما كانت مثبتة للواقع الحقيقي تنزيلا كانت رافعة لموضوعها . ولا يمكن

محذور التخصيص إلا بوجه دائر فى العكس وعدم محذور فيه أصلا . هذا فى النقلية منها وأما العقلية فلا يكاد يشتبه وجه تقديمه عليها، بداهة عدم الموضوع معه لها ضرورة أنه اتمام حجة وبيان ومؤمن من العقوبة وبه الامان ،ولا شبهة في ان الترجيح به عقلا صحيح « واما الثاني » فالتعارض بين الاستصحابين إن كان لعدم إمكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما كاستصحاب وجوب أمرين حدث

دعوى العكس لأن الاصول غير المحرزة لاتثبت الواقع الحقيقي ولا التنزيلي فلا تكون رافعة لموضوع الاصول المحرزة ، « لكن » ذلك — مع انه لايجدي الا في تقديم الاستصحاب على الاصول غير المحرزة لاعلى الاصول كافة كما هو ، ظاهرهم ، ويقتضي تقديم بعض الاصول غير الاستصحاب على بعض وهو ايضاً خلاف ظاهرهم — لادليل عليه اصلا ، بل ظاهر أدلة جميع الاصول كون موضوعها الشك فى الحكم الواقعي وغايتها العلم به . مضافاً الى ماعرفتـــه سابقا من دعوى امتناع تعلق الشك بحكم نفسه ، ولو فرض تصويره باعتبار شكين مترتبين رجع الاشكال إذ الشك الأول موضوع حكم الاصل غير المحرز فيتنافى حكما الاصلين فتأمل جيداً ﴿ قوله : محذور التخصيص ﴾ وتقريره كما تقدم بعينه ﴿ قوله : في العكس ﴾ متعلق بـ« لزوم » والمراد به تقديمها على الاستصحاب ﴿ قوله : محذور فيه ﴾ يعني عدم لزوم محذور التخصيص بلا مخصص الا بوجـــه دائر فى تقديم الاستصحاب عليها ﴿ قوله : واما العقليـــة ﴾ يعني بها اصالة البراءة والتخيير والاشتغال ﴿ قوله : اتمام حجة وبيان ﴾ يعني لو قام على ثبوت التكليف وحينئذ فلا مورد للبراءة ﴿ قوله : ومؤمن من العقوبة ﴾ يعني لو قام على نفي التكليف وحينئذ لامجال لاصالة الاشتغال ﴿ قوله : في ان الترجيح به ﴾ يعني لو قام على ثبوت الوجوب او الحرمة فيما لو دار الامر بينهما وحينئذ فلا مجال للتخيير ﴿ قوله : كاستصحاب وجوب ﴾ كما لو علم بوجوب الانفاق على والده وبوجوب الصدقة على الفقير بدرهم ثم شك في بقاء الوجوبين في زمان لايتمكن إلا

بينهما التضاد فى زمان الاستصحاب فهو من باب تزاحم (١) الواجبين وان كان مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما (فتارة) يكون المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعية لمستصحب الآخر فيكون الشك فيه مسبباً عن الشك فيه كالشك فى نجاسة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة وقد كان طاهراً (وأخرى) لا يكون كذلك فان كان أحدهما أثراً للآخر فلا مورد إلا للاستصحاب فى طرف السبب

من درهم واحد فانه يستصحب وجوب الامرين معا ويتخير بينهما ان لم يكن اهم والا تعين عليه « فان قلت » . يعلم بعدم فعلية احدهما فكيف يجري الاستصحاب فيهما « قلت » : العلم المذكور لايمنع فى المقام لان عدم الفعلية المعلوم انما هو لقصور في المكلف لا التكليف ومثله لاينافي العلم بالوجوب فضلا عن استصحابه « فان قلت » : لايترتب الاثر على كل منهما لعدم القدرة فلا يجري الاستصحاب الا فى احدهما ويترتب على ذلك ان لو كان احدهما اهم لم يتعين جريان الاستصحاب فيه ليلزم بعينه « قلت » : يكفي فى الاثر العملي كونه تخييريا

تعارض الاستصحابين

﴿ قوله : كالشك في نجاسة ﴾ يعني اذا كان ثوب نجس قد طهر بماء مشكوك الطهارة حال التطهير به معلوم الطهارة قبل ذلك فان الشك فى طهارة الثوب ونجاسته ناشىء من الشك فى طهارة الماء ونجاسته ، لان طهارة الثوب من آثار طهارة الماء والشك فى الاثر ناشىء من الشك فى الموضوع ﴿ قوله : الا للاستصحاب في طرف ﴾ يعني يجري فى المثال المذكور استصحاب طهارة الماء فيحكم بطهارة

---

(١) فيتخير بينهما إن لم يكن أحد المستصحبين أهم وإلا فيتعين الاخذ بالاهم ولا مجال لتوهم انه لا يكاد يكون هناك اهم لاجل ان ايجابهما انما يكون من باب واحد وهو استصحابهما من دون مزية فى احدهما اصلا كما لايخفى وذلك لان الاستصحاب انما يتبع المستصحب فكما يثبت به الوجوب والاستصحاب يثبت به كل مرتبة منها فتستصحب فلا تغفل . منه قدس سره

فان الاستصحاب في طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب

الثوب ولا يجري استصحاب نجاسة الثوب . قوله : فان الاستصحاب في طرف ﴾ تعليل لتقديم الاستصحاب في السبب على الاستصحاب في المسبب . يعني لاجال لرفع اليد عن الاستصحاب في السبب وهو طهارة الماء لاجتماع اركان الاستصحاب فيه من اليقين بالثبوت والشك في البقاء . ومقتضاه الحكم بطهارة الثوب ، ولا مجال لمعارضته بالاستصحاب في المسبب الذي هو نجاسة الثوب مع اجتماع اركانه فيه ايضاً من اليقين بالثبوت والشك في البقاء . لأن رفع اليد عن نجاسة الثوب ليس من نقض اليقين بالشك حتى يمتنع بل هو من نقض اليقين باليقين لأن الحكم بطهارة الماء يوجب اليقين بطهارة الثوب ظاهراً ، فنقض اليقين بالنجاسة كان باليقين بالطهارة الظاهرية لا بالشك ويكون المقام كما لو علم بنجاسة الثوب ثم قامت الامارة على طهارته فانه لاريب في وجوب الأخذ بالامارة لما تقدم من أن الامارة لما كانت موجبة لليقين بالطهارة الظاهرية كان رفع اليد عن اليقين بالنجاسة باليقين بالطهارة الظاهرية ، وكذا نقول في المقام : اليقين بالنجاسة للثوب ينتقض باليقين بالطهارة الظاهرية الحاصل بتوسط استصحاب طهارة الماء إذ لا معنى لطهارة الماء ظاهراً الا جعل آثارها ظاهراً ومنها طهارة ما يغسل به فلا يكون رفع اليد عن النجاسة من نقض اليقين بالشك بل باليقين (فان قلت) : فليجر الاستصحاب في نجاسة الثوب ولا يجري في طهارة الماء (قلت) : يلزم تخصيص دليل الاستصحاب من غير مخصص وهو ممتنع (فان قلت) : اذا عم الدليل الشك في نجاسة الثوب امتنع عمومه للشك في طهارة الماء فليكن تخصيص دليل الاستصحاب بالاضافة الى الشك في طهارة الماء بذلك (قلت) : قد تقدم أن هذا دور لان عموم الدليل للشك في نجاسة الثوب يتوقف على تخصيصه بالاضافة الى الشك في طهارة الماء ، فلو توقف تخصيصه كذلك على العموم المذكور كان دورا كما تقدم تفصيله سابقا وانما كررناه بقصد الايضاح (هذا) ولكن عرفت الاشكال في ذلك وعدمه . أن الشك في نجاسة الثوب اذا لم يرفع لاحقيقة ولا تنزيلا كان موضوعا لعموم حرمة النقض ومقتضاه نجاسة الثوب فاذا كان

الشك في طهارة الماء أيضا موضوعا لذلك العموم كان مقتضاه طهارة الثوب فيكون الثوب بجريان الاستصحاب في الشكين محكوما بالنجاسة والطهارة معاً وهو ممتنع واليقين بالطهارة الظاهرية للثوب الحاصل باستصحاب طهارة الماء لا يوجب ارتفاع الشك بالطهارة الواقعية ، فيكون رفع اليد عن اليقين بالنجاسة الواقعية للثوب من نقض اليقين بالشك . فلاحظ ما تقدم وتأمل . ثم إن الاشكال في تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي لا يختص بالاستصحابين بل يجري في غيرهما فانه لا اشكال في جريان اصالة الطهارة في الماء في المثال المذكور لو لم يكن له حالة سابقة ويترتب عليه طهارة الثوب النجس المغسول به مع جريان استصحاب نجاسته في نفسه ، فيكون أصل الطهارة السببي مقدماً على استصحاب النجاسة المسببي فدفع الاشكال لا بد أن يكون مطرداً « وربما » يدفع في الجميع بأن الأصل السببي ناظر الى مؤدى الأصل المسببي ولا عكس فيكون الأصل الناظر مقدما على الاصل المنظور اليه « أما » انه ناظر اليه فلأن معنى طهارة الماء الثابتة بالاصل السببي استصحابا كان أم غيره طهارة ما يغسل به وارتفاع نجاسته التي هي مؤدى الاصل المسببي وليس معنى نجاسة الثوب نجاسة الماء المغسول به « وأما » كون النظر المذكور موجباً للتقديم فلا نه يكون من قبيل الحكومة التي لاريب في تقديم الحاكم فيها على المحكوم « وفيه » أن النظر الموجب للتقديم عرفا هو نظر أحد الدليلين الى الآخر لا نظر أحد الدليلين الى مؤدى الآخر فان استصحاب النجاسة واصالة الطهارة الجاريين في محل واحد منهما مناط التقديم على الآخر مع كون كل منهما ناظراً الى مؤدى الآخر « اللهم » إلا أن يكون المراد أنه لما كان الشك في الحكم ناشئا من الشك في الموضوع فكان التعبد بالحكم مستفاداً من التعبد بالموضوع . صعب على الذهن ملاحظة الشك في الحكم من حيث نفسه ليتطلع على حكمه من حيث كونه شكا في الحكم بل يلاحظ الشك في الحكم تبعاً للشك في الموضوع فيستفيد حكمه من حكمه . وهذا مما لا مجال للتأمل فيه فانه إذا شك في طهارة الثوب للشك في طهارة الماء انصب الذهن الى تعرف حال الماء فاذا حكم عليه بانه طاهر

وجواز نقض اليقين بالشك فى طرف السبب بعدم ترتيب اثره الشرعي ، فان من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به ورفع نجاسته فاستصحاب نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارته بخلاف استصحاب طهارته إذ لا يلزم منه نقض يقين بنجاسة الثوب بالشك بل باليقين بما هو رافع لنجاسته وهو غسله بالماء المحكوم شرعا بطهارته (وبالجملة) فكل من السبب والمسبب وإن كان مورداً للاستصحاب إلا أن الاستصحاب فى الأول بلا محذور بخلافه في الثاني ففيه محذور التخصيص بلا وجه إلا بنحو محال فاللازم الأخذ بالاستصحاب السببي . نعم لو لم يجر هذا الاستصحاب بوجه لكان الاستصحاب المسببي جاريا فانه لا محذور فيه حينئذ مع وجود أركانه وعموم خطابه وإن لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار للآخر فالاظهر جريانهما فيما لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم اجمالا لوجود المقتضي إثباتاً وفقد المانع عقلا أما وجود المقتضي فلاطلاق الخطاب وشموله للاستصحاب في أطراف المعلوم بالاجمال

ولو ظاهراً اقتنع به ولا يلتفت الى كون الثوب مما يشك فى زوال نجاسته وهي محكومة بالبقاء ، وعلى هذا استقرت طريقة العقلاء فى هذا الباب حتى أن إعمال التعارض بين الاصل السببي والمسببي يحتاج الى عناية وتدبر لا يقبله الذهن باول نظر وهذا هو المنشأ لتقديم الاصل السببي على المسببي فى نظر العرف ، ولذلك ترى زرارة مع ماهو عليه من الجلالة لم يتعرض للسؤال عن معارضة استصحاب الطهارة باستصحاب عدم تحقق الصلاة ، وكفى بالصحيحتين شاهداً على هذا التقديم المذكور والله سبحانه أعلم ﴿ قوله : وجواز ﴾ بيان (لتخصيص) ﴿ قوله : بعدم ﴾ متعلق بنقض ﴿ قوله : بما هو رافع ﴾ قد عرفت انه ليس برافع واقعي فلا يقين بالارتفاع الواقعي بل هو مشكوك ﴿ قوله : بنحو محال ﴾ قد تقدم بيانه ﴿ قوله : من الآثار للآخر ﴾ كما في موارد العلم الاجمالي ﴿ قوله : فالاظهر جريانهما ﴾ يعني أن الاظهر جريان الاستصحاب

فان قوله عليه السلام في ذيل بعض أخبار الباب ، ولكن لم تنقض اليقين باليقين

في كل واحد من الأطراف إلا إذا كان العلم الاجمالي متعلقاً بتكليف الزامي فعلي فانه يمتنع حينئذ جريان الاصل في اطرافه للزوم الترخيص في محتمل المعصية وهو قبيح كما تقدم توضيح ذلك في الاشتغال وغيره ﴿ قوله : فان قوله (ع) : في ذيل ﴾ إشارة الى الاشكال الذي ذكره شيخنا الأعظم « قدس سره » في رسائله في هذا المقام المانع على تقدير تماميته من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي « وحاصل » تقريبه : انه إذا علمنا بنجاسة أحد الاناءين الطاهرين فهذا العلم الاجمالي بالنجاسة لما كان خلاف اليقين بالطهارة السابقة وجب نقضه به عملا بقوله (ع) : ولكن تنقضه بيقين آخر ، فلو بني على شمول قوله (ع) : اليقين لا ينقض بالشك ، لكل واحد من الاناءين حيث أن كلا منهما مشكوك الطهارة كان ذلك تناقضاً إذ الاناء المعلوم بالاجمال الذي يجب البناء على طهارته بمقتضى قوله (ع) : ولكن تنقضه ... الخ ، ليس اناء ثالثاً غيرهما بل هو أحدهما فيكون الحكم بنجاسته مناقضاً للحكم بطهارتهما تناقض السلب الكلي والايجاب الجزئي ، واذا لزم من شمول الدليل للطرفين التناقض كان محالا لاستحالة لازمه « وقد » أجاب المصنف (ره) في المتن (أولا) بأن قوله (ع) : ولكن تنقضه بيقين ... الخ ، ليس حكما شرعياً ظاهرياحتى يناقض تطبيقه على المعلوم بالاجمال تطبيق صدر الدليل على اطرافه لامتناع جعل الحكم الظاهري في ظرف العلم ولا واقعياً لامتناع أخذ العلم موضوعا لمتعلقه ، بل مفاده حكم ارشادي محض الى حكم العقل من طريقية العلم الى متعلقه ، وكونه غايه لانقطاع حكم الأصل . ومقتضى ذلك عدم جريان الاستصحاب في المعلوم بالاجمال ، أما جريانه في الاطراف فلا يمنع منه إلا أن يكون علماً بتكليف الزامي منجز لا مطلقاً (وثانياً) بأن التناقض بين الصدر والذيل إنما يمنع عن التمسك بالنص المشتمل على ذلك الذيل لاجماله باقترانه بما يصلح للقرينية لا مطلقاً فان مالم يشتمل على الذيل لا قصور في شمول اطلاقه

لو سلم أنه يمنع عن شمول قوله — عليه السلام — فى صدره : لا تنقض اليقين بالشك، لليقين والشك في أطرافه للزوم المناقضة في مدلوله، ضرورة المناقضة بين السلب الكلي والايجاب الجزئي إلا أنه لا يمنع عن عموم النهي في سائر الأخبار مما ليس فيه الذيل ، وشموله لما فى أطرافه فان إجمال ذاك الخطاب لذلك لا يكاد يسري الى غيره مما ليس فيه ذلك ، وأما فقد المانع فلاجل أن جريان الاستصحاب فى الأطراف لا يوجب إلا المخالفة الالتزامية وهو ليس بمحذور لا شرعا ولا عقلا . ومنه قد انقدح عدم جريانه فى أطراف العلم بالتكليف فعلا أصلا ولو في بعضها لوجوب الموافقة القطعية له عقلا ففي جريانه لا محالة يكون محذور المخالفة القطعية أو الاحتمالية كما لا يخفى (تذنيب) لا يخفى أن مثل

للاطراف ولا مانع عنه حيث لم يذيل بما ذكر « اللهم » إلا أن يقال بأن الذيل يوجب صرف الصدر عن عموم الأطراف لقوة ظهوره ، وحينئذ فيعارض مالم يشتمل من النصوص عليه فيوجب صرفه عنها أيضاً ، وقد يشكل أيضاً ما ذكره شيخنا الأعظم « ره » بأن اللازم عدم جريان الأصل في جميع موارد العلم الاجمالي بالانتقاض كما لو توضأ بمائع مردد بين البول والماء ، وربما يحكى عنه فى مجلس بحثه الشريف دفع ذلك بدعوى ظهور اليقين فى الذيل بما كان منجزاً لا مطلقاً، وهو وإن كان دافعاً لما ذكر إلا انه يرد عليه أن اللازم جريان الاستصحاب فيما لو علم بطهارة أحد النجسين اجمالا، مع انه صرح بعدم الفرق بينه وبين مالو علم بنجاسة أحد الطاهرين اجمالا في عدم جريان الاستصحاب في المقامين فلاحظ ﴿ قوله : لو سلم ﴾ إشارة الى الاشكال الاول ﴿ قوله : لا يوجب إلا المخالفة ﴾ يعني في محل الكلام؛ أعني ما يلزم منه المخالفة العملية للتكليف الفعلي كما صدر به البحث ويأتي ﴿ قوله : ليس بمحذور ﴾ كما تقدم ﴿ قوله : محذور المخالفة ﴾ الممنوع عنها عقلا فيمتنع جريانه لانه ترخيص في المعصية .

قاعدة التجاوز في حال الاشتغال بالعمل وقاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه وأصالة صحة عمل الغير الى غير ذلك من القواعد المقررة في الشبهات الموضوعية إلا القرعة يكون مقدمة على استصحاباتها المقتضية لفساد ماشك فيه من الموضوعات

تعارض الاستصحاب والقواعد

﴿ قوله : قاعدة التجاوز ﴾ هي الحكم بوجود الشيء المشكوك بعد الدخول فى غيره مما هو مرتب عليه المستفاد من صحيح زرارة : إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء ، ومعتبر اسماعيل بن جابر : كل شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل فى غيره فليمض عليه ، وربما يقتضيه أيضاً موثقة ابن ابي يعفور: إنما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه ﴿ قوله : فى حال الاشتغال ﴾ لم يظهر من النصوص اعتبار الاشتغال بالعمل في جريانها ، فلعل المراد صحة جريانها حال الاشتغال . فتأمل ﴿ قوله : وقاعدة الفراغ ﴾ وهي عبارة عن الحكم بصحة الفعل الموجود فى ظرف الشك في صحته المستفادة من موثق ابن مسلم عن أبي جعفر « ع » : كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه ، كما هو المعتضد ببناء العقلاء على صحة ماشك في صحته من فعل نفسه وفعل غيره ، ومن هنا يظهر لك الوجه فى سند اصالة صحة عمل الغير ، مضافاً الى ما ادعاه شيخنا الأعظم «قدس سره» من الاجماع القولي والعملي عليها وانه لولاها لاختل نظام المعاد والمعاش ﴿ قوله : يكون مقدمة على ﴾ اعطاء هذه الكلية غير ظاهر لأن بعض القواعد الموضوعية يقدم عليها الاستصحاب ، كقاعدة الحرية وقاعدة الطهارة ، إلا أن يكون المراد ما يكون نسبة دليله الى دليل الاستصحاب نسبة دليل القواعد الثلاث الى دليله ﴿ قوله : على استصحاباتها ﴾ يعني الاستصحابات الجارية في تلك الشبهات الموضوعية مثل اصالة عدم الاتيان بالمشكوك أو عدم تحقق ما تكون به الصحة ﴿ قوله : المقتضية لفساد ﴾ قد لا تكون الاستصحابات مقتضية للفساد لعدم تجاوز محل التدارك أو لكون المتروك مما لا يكون تركه مفسداً بل يترتب

لتخصيص دليله بادلتها، وكون النسبة بينه وبين بعضها عموماً من وجه لا يمنع عن تخصيصه بها بعد الاجماع على عدم التفصيل بين مواردها مع لزوم قلة المورد لها جداً لو قيل بتخصيصها بدليلها إذ قلّ مورد منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها كما لا يخفى، وأما القرعة فالاستصحاب في موردها يقدم عليها لأخصية دليله من دليلها لاعتبار سبق الحالة السابقة فيـــه دونها واختصاصها بغير الاحكام إجماعا لا يوجب الخصوصية في دليلها بعـد عموم لفظها لها هذا مضافا الى وهن دليلها بكثرة تخصيصه حتى صار العمل به في مورد محتاجا

عليه قضاؤه أو سجود السهو إذ مجرى قاعدتي التجاوز والفراغ أعم من ذلك، بل كذا مجرى اصالة الصحة فانها بمعنى التمامية مقابل النقصان ﴿ قوله : لتخصيص دليله ﴾ تعليل لـكونها مقدمة على الاستصحاب، يعني أن الوجه في تقديمها عليـه وجوب تخصيص دليله بدليلها إما لأنه أخص منه فيدخل تحت قاعدة وجوب تخصيص العام بالخاص أو لأنّ بينهما العموم من وجه إلا أنه يجب ادخال مورد الاجتماع تحت دليلها واخراجه عن دليله لأنه لو بني على العكس لم يبق لدليلها إلا مورد نادر يمتنع عند أهل اللسان سوقه لبيان حكمها فقط . مضافا الى الاجماع على عدم الفصل بين مواردها الموجب لدوران الامر بين طرح دليلها بالمرة وتخصيص دليل الاستصحاب به ولا ريب ان الثاني متعين ﴿ قوله : وبين بعضها ﴾ كقاعدتي الفراغ والصحة فانه يكون المشكوك مما لا يجري فيه أصل العدم لـكون مورده مما تعاقب فيه الحالتان وفرض ذلك في قاعدة التجاوز أيضاً ممكن ﴿ قوله : واختصاصها بغير ﴾ يعني فيتوهم لذلك أن بينها عموماً من وجه لعموم دليل الاستصحاب للاحكام دونها وعمومها لما ليس له حالة سابقة دونه ﴿ قوله : بعد عموم لفظها ﴾ يعني الذي هو المعيار في عموم النسبة وخصوصها لعدم الترتب بين المخصصات حتى يتعين تخصيص العام بواحد منها ثم تلحظ النسبة بين العام وبين الباقي بل هي في رتبة واحدة كل منها أخص مطلقاً من العام ، وسيأتي انشاء الله بيانه في محله . ﴿ قوله : بكثرة تخصيصه ﴾

الى الجبر بعمل المعظم كما قيل ، وقوة دليله بقلة تخصيصه بخصوص دليل (لا يقال) : كيف يجوز تخصيص دليلها بدليله وقد كان دليلها رافعاً لموضوع دليله لا لحكمه وموجباً لكون اليقين باليقين بالحجة على خلافه كما هو الحال بينه وبين أدلة سائر الامارات فيكون ههنا أيضاً من دوران الامر بين التخصيص بلا وجه غير دائر والتخصص (فانه يقال) : ليس الامر كذلك فان المشكوك مما كانت له حالة سابقة وان كان من المشكل والمجهول والمشتبه بعنوانه الواقعي إلا أنه ليس منها بعنوان ماطرأ عليه من نقض اليقين بالشك والظاهر من دليل القرعة ان يكون منها بقول مطلق لافي الجملة ، فدليل الاستصحاب الدال على حرمة النقض الصادق عليه حقيقة رافع لموضوعه أيضاً فافهم ، فلا بأس برفع اليد عن دليلها عند دوران الامر بينه وبين رفع اليد عن دليله لوهن عمومها وقوة عمومه كما أشرنا اليه آنفاً والحمد لله أولا وآخراً وصلى الله على محمد وآله باطناً وظاهراً

الموجب لضعف اصالة الظهور فيه ﴿ قوله : الى الجبر بعمل ﴾ أقول : النصوص الدالة على ثبوت القرعة قيل : انها متواترة ، وعليه فلا تحتاج الى جبر السند وجبر الدلالة بالعمل غير واضح ﴿ قوله : كيف يجوز تخصيص ﴾ هذا ايراد على ما ذكر أولا من تخصيص دليلها بدليله لا أخيراً والا فبعد اجمال المراد بكثرة التخصيص لا مجال للورود أو الحكومة ﴿ قوله : رافعاً لموضوع دليله ﴾ يعني بناء على ما يظهر من جملة من النصوص من انها امارة مثل ما في الحديث الذي رواه زرارة (ره) : ليس من قوم فوضوا أمرهم الى الله ثم اقترعوا إلا خرج سهم المحق ﴿ قوله : فان المشكوك مما كانت ﴾ يعني أن القرعة وان كانت امارة إلا أنها انما تكون واردة على الاستصحاب لو كان موضوعها مجهول الحكم بالعنوان الاولي الواقعي لأنها حينئذ تكون كسائر الامارات حجة بمجرد الجهل بحكم المورد من حيث عنوانه الواقعي واذا كانت حجة ارتفع موضوع الاستصحاب

فتكون واردة عليه أما لو كان موضوعها مجهول الحكم بلحاظ كل عنوان ولو كان مثل عنوان نقض اليقين بالشك كان الاستصحاب واردا عليها لأنه يوجب العلم بحكم المورد من حيث طروء عنوان نقض اليقين بالشك فيرتفع موضوعها . (هذا) ولكن يمكن ان يخدش (اولا) بانه على هذا لاوجه لدعوى كون دليل الاستصحاب مخصصا لدليلها لاعتبار الحالة السابقة فيه دونها كما تقدم منه (وثانيا) بانه لم يظهر الوجه الفارق بينها وبين سائر الامارات في اعتبار الجهل بلحاظ كل عنوان في موضوعها دون موضوعها (وثالثا) بانه قد تقدم ان العمدة في تقديم الامارات على الاستصحاب اعتبار ذلك أيضا في موضوعه وعليه يكون حاله حال القرعة فتأمل (فالاولى) أن يقال: ان نصوص القرعة (إن كانت واردة) في موارد خاصة مثل قطيع غنم نزى الراعي على واحدة منه ومالو وقع الحر والعبد والمشرك على امرأة فادعى كل منهم الولد ، ومالو اوصى بعتق ثلث مماليكه وغير ذلك فحكمه أنه يجب العمل به في خصوص مورده اذا جمع شرائط الحجية . (وإن) كان مثل : القرعة لكل امر مشكل ، فحكمه أنه يقدم عليه الاستصحاب لأن الظاهر من المشكل ما يصعب حله فلا يشمل موارد الاستصحاب . (وان كان) مثل: كل مجهول ففيه القرعة — كما في رواية محمد ابن حكيم وغيره — فحكمه انه وان كان يعم موارد الاستصحاب الا انه يجب تخصيصه بدليله لأنه اخص ولا سيما مع وهنه بكثرة التخصيص — كما اشار اليه قدس سره — ومن هذا يتضح لك وجه النظر فيما في بيان المصنف (ره) ولعله الى بعض ماذكرنا اشار بقوله: فافهم . والحمد لله رب العالمين . الى هنا انتهى ماارد نا تعليقه على كلام شيخنا (قدس سره) من مباحث الاستصحاب في جوار الحضرة العلوية المقدسة على صاحبها افضل الصلاة والسلام ليلة الخميس السابع والعشرين من جمادى الآخرة من السنة السابعة والاربعين بعد الالف والثلثمائة هجرية وله الحمد دائما أبداً

هذا مبحث التعادل والتراجيح

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثامن في تعارض الأدلة والامارات

﴿ فصل ﴾ التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الاثبات على وجه التناقض أو التضاد

التعادل والتراجيح

﴿ قوله : تنافي الدليلين او الادلة ﴾ المعروف تعريف التعارض بانه تنافي مدلولي الدليلين ، وربما اضيف اليه قولهم : على وجه التناقض اوالتضاد ، وقد عدل عنه الى ماذكره في المتن (اقول) : اما اضافة قيد التناقض والتضاد فالظاهر ان الباعث عليها دفع توهم اختصاص التعارض بما كان مدلولهما متناقضين — كما يقتضيه الجمود على مفهوم التنافي — لكن لايخفى انه اذا عممنا المدلول للمدلول الالتزامي العقلي فالدليلان الدالان على المتضادين بالمطابقة دالان على المتناقضين بالالتزام فلو قيدنا التنافي بالتناقض فقط كان التعريف عامافضلاعما اذا جُرد عن القيد فلا مقتضي اذاً لتكلف التقييد. (واما) وجه عدول المصنف (ره) عنه الى مافي المتن فلانه يشمل ما كان بينهما حكومة او جمع عرفي مع انه ليس كذلك ، ولذا لاتجري عليها احكام التعارض من الترجيح أو التخيير ، بخلاف مافي المتن فانه لايشملها . (اما) شمول الاول فواضح حيث ان كلا من الحاكم والمحكوم في نفسه يدل على خلاف ما يدل عليه الآخر . (واما) عدم شمول الثاني فلأن الجمع العرفي ولو للحكومة مانع من كون كل منهما حجة في خلاف الآخر بل يقتضي ان يكون حجة فيما لاينافي الآخر (اقول) : يمكن دعوى ذلك في تعريف المشهور بأخذ عنوان المدلول قيداً لذات المدلول لامرآة محضا اذ

حقيقة أو عرضا بأن علم بكذب أحدهما إجمالا مع عدم امتناع اجتماعهما أصلا وعليه فلا تعارض بينهما بمجرد تنافي مدلولهما إذا كان بينهما حكومة رافعة للتعارض والخصومة بان يكون أحدهما قد (سيق) ناظراً إلى بيان كمية ماأريد من الآخر مقدما كان أو مؤخراً أو كانا على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما (بالتصرف) في خصوص أحدهما كما هو مطرد فى مثل الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية مع مثل الأدلة

مدلول كل من الحاكم والمحكوم بما انه مدلول الدليل لاينافي الآخر وانما ينافيه بذاته فلا موجب للعدول . (مضافا) الى أن مافي المتن يوهم كون التعارض تنافي دلالة الدليلين وليس كذلك : مع انه لاتنافي بين الدلالتين على المتنافيين والتنافي بين الدلالتين من حيث حجيتهما دائما يكون من التضاد لا التناقض فتأمل جيداً

قوله : حقيقة ﴿ بان يمتنع واقعا اجتماعهما ولو بحسب الشرع كما لو دل احدهما على الوجوب والآخر على الحرمة او احدهما على صحة العتق والآخر على عدم الملك فانه لامانع عقلا من اجتماعهما بل شرعا مثل: لاعتق الا في ملك ﴿ قوله : مع عدم امتناع ﴿ يعني لاشرعا ولاعقلا ﴿ قوله : وعليه فلا تعارض ﴿ تعريض بالمشهور واشارة الى وجه العدول ﴿ قوله : مقدما كان او مؤخراً ﴿ هذا تعريض بشيخنا الأعظم (ره) حيث يظهر من عبارته فى الرسالة اعتبار تقدم المحكوم فى تحقق الحكومة لانه لابد أن يكون متفرعا عليه وناظراً اليه بحيث لولا المحكوم كان الحاكم لاغياً ، فاورد عليه المصنف (ره) بانه لايعتبر فيه ذلك بل يجوز ان يكون المحكوم متأخراً واستشهد عليه في الحاشية بأن اظهر افراد الحكومة مايكون بين ادلة الامارات وادلة الاصول مع أن الأول لاتكون لاغية لو لم تجعل الأصول الى يوم القيامة بديهة ، وعليه فلا يعتبر فى الحكومة إلاسوق الدليل بنحو يصلح للنظر الى كمية موضوع الآخر . (هذا) و لكن الظاهر أن مراد شيخنا الأعظم (ره) كون الحاكم متفرعا على المحكوم بحيث يكون متقدما عليه رتبة

النافية للعسر والحرج والضرر والاكراه والاضطرار مما يتكفل لاحكامها بعناوينها الثانوية حيث يقدم في مثلها الأدلة النافية ولا تلاحظ النسبة بينهما أصلا ويتفق في غيرها كما لايخفى (أو بالتصرف) فيهما فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما أو في أحدهما المعين لو كان الآخر أظهر، ولذلك تقدم الامارات المعتبرة على الاصول الشرعية فانه لايكاد يتحير أهل العرف في تقديمها عليها بعد ملاحظتهما حيث لايلزم منه محذور تخصيص أصلا بخلاف العكس فانه يلزم منه محذور التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر كما أشرنا اليه في أواخر الاستصحاب

لازمانا واستشهاد المصنف (ره) على خلافه بما ذكر مبني على عدم دلالة حجية الامارات على إلغاء احتمال الخلاف تعبداً وانها علم تنزيلا ، لكن عرفت خلافه وانه لولاه لم يكن وجه لتقديمها على الاصول . وحينئذ فالمناقشة في معنى الحكومة تشبه ان تكون مناقشة في الاصطلاح فلاحظ ﴿ قوله : النافية للعسر ﴾ قد تقدم في مبحث الانسداد انها حاكمة ﴿ قوله : والضرر ﴾ قد تقدم في قاعدة الضرر انها على مذاق المصنف (ره) في معناها حاكمة باجلى مظاهر الحكومة وكذا على مذاق شيخنا الاعظم (ره) واما نفي الاكراه والاضطرار فحاله حالها ﴿ قوله : في غيرها ﴾ اي غير أدلة احكام العناوين الاولية والثانوية فيتصرف فيهما أيضا بذلك التصرف فيحمل أحدهما على الاقتضاء والثاني على المانعية مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق ﴿ قوله : او بالتصرف فيهما ﴾ كما لو قال : افعل ثم قال : لاتفعل ، حيث يحمل الاول على الاستحباب والثاني على نفي الالزام ، ولو كان المتقدم (لاتفعل) حمل على الكراهة وحمل (افعل) على الرخصة ولو جهل التاريخ فهما متعارضان ﴿ قوله : أو في احدهما المعين ﴾ كالعام والخاص والمطلق والمقيد وغيرهما مما كان أحدهما أظهر فيتعين التصرف في غيره ﴿ قوله : ولذلك تقدم ﴾ قد تقدم ان التقديم للورود لا للجمع العرفي فان الورود ليس منه إذ المتواردان يمتنع فرض

وليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها لعدم كونها ناظرة الى أدلتها بوجه، وتعرضها لبيان حكم موردها لايوجب كونها ناظرة الى أدلتها وشارحة لها وإلا كانت أدلتها أيضاً دالة ولو بالالتزام على ان حكم مورد الاجماع فعلا هو مقتضى الأصل لا الامارة وهو مستلزم عقلا نفي ماهو قضية الامارة بل ليس مقتضى حجيتها إلا نفي ما قضيته عقلا من دون دلالة عليه لفظا، ضرورة أن نفس الامارة لادلالة له الا على الحكم الواقعي وقضية حجيتها ليست إلا لزوم العمل على وفقها شرعاً المنافي عقلا للزوم العمل على خلافه وهو قضية الاصل . هذا مع احتمال أن يقال : إنه ليس قضية الحجية شرعاً إلا لزوم العمل على وفق الحجة عقلا وتنجز الواقع مع المصادفة وعدم تنجزه في صورة المخالفة (وكيف كان)

التنافي بين مدلولها ذاتا واثباتا فالجمع بينهما واقعي لاعرفي ﴿ قوله : وليس وجه ﴾ بل هو الوجه كما تقدم ﴿ قوله : وتعرضها لبيان ﴾ يعني بالدلالة الالتزامية العقلية كما سيأتي اذ التنافي بين الاحكام الظاهرية يوجب دلالة دليل كل منها بالالتزام العقلي على نفي ماعداه بلافرق بين دليل الاصل ودليل الامارة ﴿ قوله : ماقضيته ﴾ يعني مايقتضيه الاصل ﴿ قوله : ضرورة أن ﴾ بيان لنفي الدلالة اللفظية، يعني لاندل الامارة بالدلالة اللفظية على نفي حكم الاصل وانما تدل على ثبوت الحكم الواقعي ولا دليل اعتبارها يدل عليه وانما يدل على ثبوت الحكم الظاهري الموافق لمؤداها (اقول) : لو فرض دلالة الامارة أودليل اعتبارها على نفي حكم الاصل لفظا لا يكون ذلك كافيا في الحكومة بل لابد من نفي الموضوع ليتحقق النظر المعتبر في الحكومة ﴿ قوله : الا لزوم العمل ﴾ قد عرفت أن عليه لا وجه للتقديم لان أدلتها كأدلة الاصل جاعلة للمؤدى في ظرف قيام الامارة ﴿ قوله : مع احتمال ان يقال ﴾ يعني يكون مفاد دليل الاعتبار جعل الحجية فيترتب عليه وجوب الموافقة عقلا (اقول) هذا لاينافي جعل الطريقية لها والا

ليس مفاد دليل الاعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تعبداً كي يختلف الحال ويكون مفاده في الامارة نفي حكم الاصل حيث أنه حكم الاحتمال بخلاف مفاده فيه لأجل أن الحكم الواقعي ليس حكم احتمال خلافه، كيف وهو حكم الشك فيه واحتماله؟ (فافهم) وتأمل جيداً . فانقدح بذلك أنه لايكاد ترتفع غائلة المطاردة والمعارضة بين الاصل والامارة إلا بما أشرنا سابقا وآنفا فلا تغفل . هذا ولا تعارض أيضا إذا كان أحدهما قرينة على التصرف فى الآخر كما فى الظاهر مع النص أو الاظهر مثل العام والخاص والمطلق والمقيد أو مثلهما مما كان أحدهما نصاً أو أظهر حيث أن بناء العرف على كون النص او الاظهر قرينة على التصرف فى الآخر (وبالجملة) الادلة في هذه الصور وان كانت متنافية بحسب مدلولاتها الا انها غير متعارضة لعدم تنافيها في الدلالة وفى مقام الاثبات بحيث تبقى أبناء المحاورة متحيرة ، بل بملاحظة المجموع أو خصوص بعضها يتصرف في الجميع او في البعض عرفا بما ترتفع به المنافات التي تكون في البين

لم يكن وجه للتقديم لتنافي دليلها ﴿ قوله : ليس مفاد دليل ﴾ بل الظاهر أنه هو المفاد فان أدلة الحجية يستفاد منها طريقيتها ودليليتها وهو عين إلغاء احتمال الخلاف ، مع أنه المطابق لارتكاز العقلاء في كثير منها حيث أنها طرق عندهم وعلم بالواقع تنزيلا فيجب تنزيل دليل الاعتبار عليه ﴿ قوله : مفاده ﴾ يعني مفاد دليل الاعتبار ﴿ قوله : حكم الاحتمال ﴾ يعني موضوع حكم الاصل احتمال الواقع فاذا دل دليل اعتبار الامارة على انها علم بالواقع وانه يجب إلغاء احتمال الخلاف تعبداً ارتفع موضوع حكم الاصل فتكون حاكمة عليه ﴿ قوله : مفاده فيه ﴾ يعني مفاد دليل الاعتبار في الاصل ﴿ قوله : لاجل أن الحكم ﴾ يعني لو كان الحكم الواقعي الذي هو مدلول الامارة موضوعه عدم حكم الاصل كان

ولا فرق فيها بين أن يكون السند فيها قطعياً أو ظنياً أو مختلفا فيقدم النص أو الاظهر وان كان بحسب السند ظنياً على الظاهر ولو كان بحسبه قطعياً ، وإنما يكون التعارض فى غير هذه الصور مما كان التنافي فيه بين الادلة بحسب الدلالة ومرحلة الاثبات وإنما يكون التعارض بحسب السند فيما اذا كان كل واحد منها قطعياً

الاصل رافعا لموضوعها فيكون مقدما عليها ، لكنه ليس كذلك لان حكم الاصل موضوعه الشك في الواقع فلو كان موضوع الواقع عدم حكم الشك كان حكم الاصل رافعا له فيلزم من وجود حكم الاصل عدمه ﴿ قوله : ولا فرق فيها بين ﴾ لانه بعد فرض عدم التنافي بين الدليلين يجب العمل بهما فى جميع الصور وكون الظاهر قطعي السند لا يمنع من تصرف العرف فيه بعد كونه ظني الدلالة وكون الاظهر اقوى منه دلالة ﴿ قوله : مما كان ﴾ بيان لغير ﴿ قوله : وإنما يكون التعارض بحسب السند ﴾ لايخفى ان استفادة الحكم من الدليل تتوقف على صدور لفظه ممن له الحكم وكونه لبيان الواقع لا لغيره لتقية او غيرها وحجيته فى معناه والحافظ للجهة الاولى دليل الحجية المعبر عنه باصالة السند ، وللثانية الاصل العقلائي الراجع الى ظهور حال المتكلم فى ذلك او تعبداً المعبر عنه باصالة الجهة ، وللجهة الثالثة اصالة الظهور ، فمع تعارض الدليلين يعلم اجمالا بمخالفة احدهما للواقع فيعلم بكذب احد الاصول الثلاثة اعني اصالة السند اواصالة الجهة اواصالة الظهور في احد الدليلين فيكون التعارض بين الاصول الستة فيهما ، وربما يكون التعارض فى خصوص اصالتي السند فيهما كما لو كانا مقطوعي الدلالة والجهة . أوفى خصوص اصالتي الجهة كما لو كانا مقطوعي السند والدلالة اوفي خصوص اصالتي الظهور لو كانا مقطوعي السند والجهة ، وربما يكون التعارض بين احد الاصول بعينه في احدهما ، وبين الاصول الثلاثة في الآخر او اثنين منها فيه اصل واحد منها فيه مخالف له ، كما لو كان احدهما معلوم الجهة والصدور والآخر معلوم الجهة والسند ، وربما يكون

دلالة وجهة أوظنياً فيما إذا لم يكن التوفيق بينها بالتصرف فى البعض أو الكل فانه حينئذ لامعنى للتعبد بالسند في الكل إما للعلم بكذب أحدهما أو لاجل أنه لامعنى للتعبد بصدورها مع اجمالها فيقع التعارض بين ادلة السند حينئذ كما لايخفى

فصل

التعارض وان كان لا يوجب إلا سقوط احد المتعارضين عن الحجية رأساً حيث

التعارض بين اثنين منها فى احدهما و بين الثلاثة فى الآخر او بين اثنين فيه متفقين مع الاولين او مختلفين ... الى غير ذلك ، والحكم فى الجميع اجراء احكام التعارض لعدم المرجح الذاتي ﴿ قوله : دلالة وجهة ﴾ فيتعارض اصالة السند فيهما لا غير ﴿ قوله : او ظنيا ﴾ فتتعارض الاصول الستة ﴿ قوله : اما للعلم بكذب احدهما ﴾ راجع الى ماكان قطعيا دلالة وجهة ﴿ قوله : او لاجل انه ﴾ راجع الى قوله او ظنيا ﴿ قوله : لامعنى للتعبد ﴾ الظاهر ان الاصول الثلاثة المتقدمة لاترتب بينها بحيث يكون بعضها مأخوذا في موضوع الآخر فيكون جريانه شرطا فى جريان الآخر بل هي متلازمة في مقام الحجية لايكون بعضها حجة الا فى ظرف حجية الآخر لأجل أن الأثر العملي العقلي إنما يكون في ظرف حجية الجميع ، وقد يظهر من المصنف (ره) بقوله : فيقع التعارض . . . الخ حيث فرع المعارضة بين ادلة السند على اجمال الدليلين ، ان اصالة الظهور متقدمة رتبة على اصالة السند فبعد تعارض اصالة الظهور في الدليلين الموجب لاجمالهما يقع التعارض بين اصالتي السند ، ويظهر من بعض الاعيان عكس ذلك ، وهو غير ظاهر الوجه فاذا اللازم الحكم بكون التعارض بين تمام الأصول فى احدهما وتمامها فى الآخر . مضافا الى أنه بعد تعارض اصالتي الظهور والحكم بالاجمال لامعنى لفرض التعارض بين اصالتي السند للغوية حجية السند حينئذ فتسقط بذاتها لا بالمعارضة فتأمل جيداً

لايوجب الا العلم بكذب احدهما فلا يكون هناك مانع عن حجية الآخر

﴿ قوله: لايوجب الا العلم بكذب ﴾ هذا شروع في تحقيق الاصل في المتعارضين وانه التساقط أو التخيير والذي اختاره انه التساقط (وتقريبه): أن المتعارضين مما يعلم بكذب احدهما ولا ريب في ان معلوم الكذب ليس بحجة ولما لم يكن له عنوان محفوظ متعين وكان محتمل الانطباق على كل واحد منهما كان كل واحد منهما مما يحتمل انه ليس بحجة لكونه مما يحتمل كونه معلوم الكذب فيسقط كلاهما عن الحجية ويكون الحال كما لواشتبه خبر الفاسق بخبر العادل فانه لاريب في سقوط كل من الخبرين عن الحجية . (هذا) ولكن قد تكرر غير مرة أن مبنى هذا التقريب سراية العلم الى الخارج والا فكل منهما مشكوك الكذب قطعا ولا يحتمل كونه معلوم الكذب فيكون داخلا تحت دليل الحجية جزما (فان قلت) : العلم الاجمالي وان كان لا يسري الى الخارج إلا أنه ينجز متعلقه فيجب الاحتياط في اطرافه « قلت » : الكذب الواقعي لايمنع عن شمول دليل الحجية والا اختص الحجة بما هو معلوم الصدق وذلك خلف، واذا لم يكن الكاذب الواقعي خارجا عن دليل الحجية فالعلم به لا اثر له غاية الامر أن معلوم الكذب ليس بحجة والمفروض انه لاينطبق على احدهما بل كل واحد منهما مشكوك الكذب فحال معلوم الكذب حال معلوم الصدق لامتناع جعل الحجية لكل واحد منهما ، فكما أن العلم بصدق أحد الخبرين لايمنع عن حجيتهما ولاحجية احدهما فكذا العلم بكذب احدهما (فالتحقيق) في وجه اصالة التساقط : ان الدليلين المتعارضين لما كان كل واحد منهما دالا على نفي الآخر بالمطابقة ـ لو كانا متناقضي المضمون ـ او بالالتزام ـ لو كانا متضادي المضمون ـ وكان اطلاق دليل حجيتها في المدلول المطابقي والالتزامي في عرض واحد امتنع دخولهما معا تحت دليل الحجية لادائه الى التناقض ، ودخول احدهما بعينه تحت دليل الحجية دون الآخر بلا مرجح ممتنع فلا بد من الحكم بخروجهما معا عنه ﴿ قوله : عن حجية الآخر ﴾ لانه غير معلوم الكذب

إلا أنه حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعا فانه لم يعلم كذبه الا كذلك ، واحتمال كون كل منهما كاذبا لم يكن واحد منهما بحجة في خصوص مؤداه لعدم التعيين فى الحجة اصلا كما لايخفى (نعم) يكون نفي الثالث باحدهما لبقائه على الحجية وصلاحيته على ماهو عليه من عدم التعين لذلك لا بهما . هذا بناء على حجية الامارات من باب الطريقية -- كما هو كذلك — حيث لايكاد يكون حجة طريقاً إلا مااحتمل إصابته، فلا محالة كان العلم بكذب أحدهما مانعاً عن حجيته ، وأما بناء على حجيتها من باب السببية فكذلك

﴿ قوله: إلا انه ﴾ الضمير راجع الى معلوم الكذب ﴿قوله:لم يكن واحد﴾ هوخبر (أنه)﴿ قوله : في خصوص مؤداه ﴾ يعني مدلوله المطابقي بل والالتزامي ايضاً اذا لم يكن مدلولا للآخر لعدم ثبوت كونه الحجة حتى يكون حجة فيه ﴿ قوله : نفي الثالث باحدهما ﴾ يعني الحكم بنفي الحكم المخالف لهما معا لحجية غير معلوم الكذب فى نفيه وليس مايقتضي عدم حجيته على إبهامه وعدم تعينه ﴿ قوله : لابهما ﴾ معطوف على قوله:باحدهما . هذا ولكن التحقيق أن نفي الثالث بهما معا لانهما وان سقطا عن الحجية معا لكن في خصوص ما يتكاذبان فيه لمجيء التقريب المتقدم فيه بخصوصه لاما يتفقان عليه لعدم تكاذبهما فيه فلا يسقطان عن الحجية فيه ﴿ قوله : هذا بناء على حجية ﴾ (فان قلت) : حجية كل من الامارات على الطريقية لابد ان يكون ناشئا عن مصلحة ، وبعد تكاذب الظهورين وامتناع اعمال المقتضيين معا يجب العمل على قاعدة التزاحم باعمال احد المقتضيين على التخيير لأن اعمال احدهما لعينه ترجيح من دون مرجح فلا وجه للحكم بالتساقط (قلت): إذا فرض أن أحد الدليلين دل بالمطابقة أوالالتزام على وجوب شيء والآخر دل على عدم وجوبه ، وفرض أن شمول دليل الحجية للاول كاشف عن ثبوت مصلحة مقتضية لتنجيز الواقع على المكلف وان شمول دليل الحجية للثاني كاشف عن ثبوت مصلحة مقتضية للترخيص المنافي للتنجيز فحيث لا يمكن اعمال المصلحتين معا ولم

لو كان الحجة هو خصوص مالم يعلم كذبه بان لايكون المقتضي للسببية فيها إلا فيه ـ كما هو المتيقن من دليل اعتبار غير السنـــد منها وهو بناء العقلاء على أصالتي الظهور والصدور ـ للتقية ونحوها، وكذا السند لو كان دليل اعتباره هو بناؤهم ايضاً وظهوره فيه لو كان هو الآيات والاخبار. ضرورة ظهورها فيه لولم نقل بظهورها في خصوص ما اذا حصل الظن منه او الاطمينان وأما لو كان المقتضي للحجية في كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من تزاحم الواجبين فيما اذا كانا مؤديين الى

تكن مصلحة الالزام أقوى حسب الفرض لتساوي الفردين في الدخول تحت دليل الحجية لابد ان تسقط مصلحة الالزام عن فعلية التأثير لوجود المزاحم ؛ ولا مجال لدعوى وجوب اعمال إحداهما لأن ذلك حيث يكون ترك اعمالها مما مخالفة لها معاً ـ كما في مسألة الغريقين ونحوها ـ لافيما لودار الأمر بين الفعل والترك كما لو كانت مصلحة في الوجود وأخرى في العـــدم فانه لامجال للوجوب التخييري لامتناع الوجوب التخييري بين الوجود والعدم إذ المكلف لا يخلو عن احدهما فالتكليف باحدهما أمر بتحصيل الحاصل ؛ والمقام من هذا القبيل إذ المراد من الترخيص مجرد عدم الالزام المؤدي لنفي اللزوم العقلي لاانشاء الترخيص الوجودي (وان شئت) قلت : كل من الالزام والترخيص إعمال لأحدى المصلحتين وإهمال للاخرى وحيث يدور الأمر بينهما ولا مرجح لأحدهما على الآخر يسقطان معاً عن التأثير . ومنه يظهر أنه لامجال لدعوى وجوب العمل بأحد الخبرين تخييراً فانه وجوب تخييري بين الوجود والعدم وهو ممتنع ؛ وكذا بين الضدين اللذين لا ثالث لهما . نعم لامانع من التخيير بين الوجود والعدم عقلاً كما في موارد الدوران بين المحذورين وشرعاً كما في موارد الاباحة الشرعية . وأما ما سيأتي انشاء الله من ان حكم المتعارضين مع عدم المرجح هو التخيير فمعناه وجوب اختيار أحد الدليلين لا الوجوب التخييري بين المدلولين الممتنع ﴿ قوله : لو كان الحجة هو ﴾ قد عرفت انه لاريب في أن معلوم الكذب ليس بحجة سواء كان الدليل على الحجية لبيا من اجماع او بناء

الى وجوب الضدين أو لزوم المتناقضين لا فيما اذا كان مؤدى أحدهما حكما غير الزامي فانه حينئذ لا يزاحم الآخر، ضرورة عدم صلاحية مالا اقتضاء فيه ان يزاحم به مافيه الاقتضاء .إلا أن يقال: بان قضية اعتبار دليل غير الالزامي

عقلاء أم لفظياً كالكتاب والسنة إلا أن عنوان معلوم الكذب مما يعلم عدم انطباقه على كل منهما فيكون كل منهما داخلا تحت دليل الحجية إلا أن يدعى عدم شمول الأدلة اللبية للمتعارضين معاً وهو كلام آخر غير ماذكر ﴿ قوله : الى وجوب الضدين ﴾ يعني ينظر فان كان أحدهما أهم يتعين الأخذ به وان تساويا فان لم يكن لهما ثالث يتخير بينهما عقلا وان كان لهما ثالث يجب الأخذ باحدهما، لكن هذا بالنظر الى المدلول المطابقي اما بالنظر الى المدلول الالتزامي يكون كل من الضدين مما دل الدليل على وجوبه وعدمه فيدخلان فيما لو دل أحدهما على حكم الزامي والآخر على حكم غير الزامي وسيأتي حكمه ﴿ قوله : أو لزوم المتناقضين ﴾ فينظر الأهم فيؤخذ به وان تساويا يتخير بين الفعل والترك عقلا ﴿ قوله : لا فيما اذا ﴾ يعني لا يعمل بقاعدة التزاحم لو كان أحدهما دالا على حكم الزامي والآخر على حكم غير الزامي كما لو دل أحدهما على الوجوب والآخر على الاباحة لأن الاباحة من الأحكام غير الاقتضائية فلا يزاحم الوجوب الذي هو حكم اقتضائي (إلا أن) يدعى : أن الاباحة وإن كانت من الأحكام غير الاقتضائية في نفسها إلا أن مقتضى القول بالسببية ان تكون اقتضائية لأن معنى السببية أن يكون قيام الامارة على حكم موجباً لثبوت مقتضي الحكم ، فاذا قامت الامارة على اباحة شيء كان قيامها موجباً للاباحة فتكون الاباحة اقتضائية فتصلح لمزاحمة الوجوب ،وبهذا التزاحم يكون المورد كأنه مما ليس فيه مقتضي الالزام ولا مقتضي اللا إلزام ، والحكم فيه الاباحة لأنه يكفي فيها عدم مقتضي الالزام ، ولا يكفي في الوجوب عدم مقتضي اللا إلزام (ويمكن) تقرير التعارض على القول بالسببية من وجهين (الاول) ان القول بالسببية إنما هو لو قامت الامارة على خلاف الواقع دون ما لو قامت الامارة على نفس الواقع فان ثبوت الحكم فيه من جهة مقتضي الواقع ، فاذا قام أحد الدليلين على الوجوب

أن يكون عن اقتضاء فيزاحم به حينئذ ما يقتضي الالزامي ويحكم فعلا بغير الالزامي ولا يزاحم بمقتضاه ما يقتضي غير الالزامي لكفاية عدم تمامية علة الالزامي فى الحكم بغيره (نعم) يكون باب التعارض من باب التزاحم (مطلقاً) لو كان قضية الاعتبار هو لزوم البناء والالتزام بما يؤدي اليه من الأحكام لا مجرد العمل على وفقه بلا لزوم الالتزام به ، وكونهما من تزاحم الواجبين حينئذ وان كان واضحاً

والآخر على عدمه فان كان الدليل الأول مخالفاً للواقع كان قيامه مقتضياً للوجوب وقيام الدليل على الوجوب لا يصلح لمزاحمته وان كان الامر بالعكس كان الحكم على العكس ، وحيث لا يعلم الموافق من المخالف يقع التعارض ، ولا وجه للتزاحم . نعم لو احتمل كذب الدليلين معاً تم ما ذكر . فتأمل (الثاني) أن ظاهر كل واحد من الدليلين فعلية الحكم الالزامي واللا إلزامي ، وحيث يمتنع اجتماع النقيضين لابد أن يتكاذبا ، والأخذ باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح ، وانما يكونان من المتزاحمين لو دل كل منهما على ثبوت المقتضي فقط ، لكنه خلاف مفروض تما في الدليلين (فان قلت) : الدليلان وإن دلا على فعلية الحكمين إلا أنه لما امتنع اجتماعهما فعليين يجمع بينهما عرفا بالحمل على الاقتضائي كما فى جميع موارد التزاحم مثل : أكرم العالم وأهن الفاسق (قلت) : محل الكلام ما اذا لم يكن الجمع العرفي بين الدليلين ممكناً فالجمع بينهما بذلك جمع غير عرفي . وبالجملة : اذا كان أحدهما نصاً فى ثبوت الوجوب والآخر نصاً فى عدم الوجوب فدليل الاعتبار فى شموله كلا منهما يمنع من شموله للآخر ، وشموله لاحدهما ترجيح من دون مرجح فلا بد من الحكم بخروجهما معاً . ومن هنا يظهر لك أن الحكم في جميع الصور المذكورة فى المتن هو التعارض على القول بالسببية أيضاً ﴿ قوله : ان يكون عن ﴾ يعني أن يكون الحكم غير الالزامي عن اقتضاء ﴿ قوله : ولا يزاحم بمقتضاه ﴾ يعني لا يزاحم الالزامي بمقتضى مقتضي الحكم غير الالزامي ﴿ قوله : مطلقاً ﴾ يعني ولو على الطريقية ﴿ قوله : من تزاحم الواجبين ﴾ حيث ان دليل اعتبار

ضرورة عدم إمكان الالتزام بحكمين فى موضوع واحد من الاحكام إلا انه لا دليل نقلا ولا عقلا على الموافقة الالتزامية للاحكام الواقعيـــة فضلا عن الظاهرية كما مر تحقيقه، وحكم التعارض بناء على السببية فيما كان من باب التزاحم هو التخيير لو لم يكن أحدهما معلوم الأهمية أو محتملها في الجملة حسبما فصلناه فى مسئلة الضد وإلا فالتعيين، وفيما لم يكن من باب التزاحم هو لزوم الأخذ بما دل على الحكم الالزامي لو لم يكن فى الآخر مقتضياً لغير الالزامي وإلا فلا بأس بأخذه والعمل عليه لما أشرنا اليه من وجه آنفاً (فافهم) هذا هو قضية القاعدة في تعارض الامارات لا الجمع بينها بالتصرف فى أحد المتعارضين أو فى كليهما، كما هو قضية ما يتراءى مما قيل من أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح إذ لا دليل عليه فيما لا يساعد عليـه العرف مما كان المجموع أو أحدهما قرينة عرفية على التصرف فى أحدهما بعينه أو فيهما كما عرفته في الصور السابقـة ، مع أن في الجمع كذلك أيضاً طرحا للامارة أو الامارتين ، ضرورة سقوط اصالة الظهور في أحدهما أو كليهما معـه وقد عرفت أن التعارض بين الظهورين فيما كان سنداهما قطعيين وفي السندين اذا كانا ظنيين ، وقد عرفت أن قضية التعارض إنما هو سقوط المتعارضين في خصوص كل ما يؤديان اليه من الحكمين لا بقاؤهما على الحجية بما

كل منهما يقتضي وجوب الالتزام بمضمونه فاذا تعذر الالتزام بهما لزم الالتزام باحدهما تخييراً ﴿ قوله : ضرورة عدم ﴾ قد تقدم الاشكال فيه وأنه لا مانع من امكان الالتزام بحكمين فى موضوع واحد إذ التنافي انما هو بين الحكمين لا بين الالتزامين بهما على تقدير جواز ثبوتهما معـــاً ﴿ قوله : ما يتراءى ﴾ حيث يتراءى منه كون المراد من الامكان العقلي ﴿ قوله : مما كان ﴾ بيان لما يساعد ﴿ قوله : أيضاً طرحا ﴾ فلا وجه لكونه أولى من الطرح بخلاف ما لو كان التصرف عرفياً فانه ليس طرحا لاصالة الظهور لعدم حجية اصالة الظهور في الاضعف مع منافاتهـــا بالظهور الأقوى ﴿ قوله : ضرورة ﴾ تعليل لكونه طرحا ﴿ قوله : معه ﴾ يعني مع هذا الجمع ﴿ قوله : لابقاؤهما على ﴾ معطوف على

يتصرف فيهما أو في أحدهما أو بقاء سنديهما عليها كذلك بلا دليل يساعد عليه من عقل أو نقل، فلا يبعد أن يكون المراد من إمكان الجمع هو إمكانه عرفا، ولا ينافيه الحكم بأنه أولى مع لزومه حينئذ وتعينه فان أولويته من قبيل الأولوية في أولي الأرحام وعليه لا إشكال فيه ولا كلام

فصل

لا يخفى أن ما ذكر من قضية التعارض بين الامارات إنما هو بملاحظة القاعدة في تعارضها، وإلا فربما يدعى الاجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين في الأخبار كما اتفقت عليه كلمة غير واحد من الاخبار . ولا يخفى أن اللازم فيما اذا لم تنهض حجة على التعيين أو التخيير بينهما هو الاقتصار على الراجح منهما للقطع بحجيته تخييراً أو تعييناً بخلاف الآخر لعدم القطع بحجيته والاصل عدم حجية مالم يقطع بحجيته بل ربما ادعي الاجماع أيضاً على حجية خصوص الراجح واستدل عليه بوجوه أخر أحسنها الاخبار وهي على طوائف (منها) مادل على التخييرعلى

سقوط . والوجه في ذلك: عدم الدليل على حجية الكلام في المؤول ﴿ قوله : بلادليل ﴾ متعلق ببقاء سنديهما ﴿ قوله : أو نقل ﴾ كما سيأتي من أدلة الترجيح أوالتخيير ﴿ قوله : ان اللازم فيما ﴾ يعني الأصل عند الدوران بين التعيين والتخيير فى الحجية هو التعيين وربما يتوهم أنه من صغريات الدوران بين التعيين والتخيير في المكلف به فيلحقه حكمه ، ولكنه كما ترى إذ لا مجال للوجوب التخييري في العمل بالحجة لما عرفت من أنه قد يكون مؤداها نقيضين أو ضدين لا ثالث لهما فيمتنع الوجوب التخييري بينهما ، وربما لا يكون مؤداها معاً حكما الزامياً إذ لامعنى للوجوب في المقام فيتعين كون المرجع عندالشك اصالة عدم الحجية فى غير ما يحتمل التعيين واما محتمل التعيين فمعلوم الحجية قطعاً ﴿ قوله : بوجوه أخر ﴾ سيأتي تفصيلها عن قريب ﴿ قوله : وهي على طوائف ﴾ الضمير راجع الى نفس

الاطلاق كخبر الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام « قلت : يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا يعلم أيهما الحق ، قال : فاذا لم يعلم فموسع عليك بأيهما أخذت » وخبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام : « اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه » ومكاتبة عبد الله بن محمد الى أبي الحسن عليه السلام : « اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبد الله ـ عليه السلام ـ في ركعتي الفجر فروى بعضهم : صل في المحمل ، وروى بعضهم : لا تصلها إلا في الأرض ، فوقع عليه السلام : موسع عليك بأية عملت » ومكاتبة الحميري الى الحجة ـ عليه السلام ـ . . . الى أن قال : في الجواب عن ذلك حديثان . . . الى أن قال عليه السلام : « وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا » الى غير ذلك من الاطلاقات (ومنها) مادل على التوقف مطلقاً (ومنها) مادل على ماهو الحائط منها (ومنها) مادل على الترجيح بمزايا مخصوصة ومرجحات منصوصة من مخالفة القوم وموافقة الكتاب والسنة والاعدلية

الأخبار لا خصوص أخبار الترجيح وإلا فاخبار التخيير مطلقاً ليس منها ﴿ قوله : الى غير ذلك ﴾ كمرسل الكافي : بايهما أخذتم من باب التسليم وسعكم ﴿ قوله : مادل على التوقف ﴾ كخبر سماعة عن ابي عبد الله « ع » قلت : يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه قال « ع » : لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله . قلت : لا بد أن نعمل بواحد منهما قال: خذ بما خالف فيه العامة . ومكاتبة محمد بن علي بن عيسى الى علي بن محمد « ع » يسأله عن العلم المنقول الينا عن آبائك وأجدادك « ع » قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه والرد اليك فيما اختلف فيه؟ فكتب « ع » : ما علمتم أنه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردوه الينا ﴿ قوله : ماهو الحائط ﴾ لم أجد فيما يحضرني مادل على الاحتياط مطلقاً غير مادل على التوقف . نعم في مرفوعة زرارة ذكر

والأصدقية والأفقهية والأورعية والأوثقية والشهرة على اختلافها في الاقتصار على بعضها وفي الترتيب بينها ولأجل اختلاف الاخبار اختلفت الأنظار « فمنهم » من أوجب الترجيح بها مقيدين باخباره إطلاقات التخيير ، وهم بين من اقتصر على الترجيح بها ومن تعدى منها الى سائر المزايا الموجبة لأقوائية ذي المزية وأقربيته — كما صار اليه شيخنا العلامة اعلى الله مقامه — أو المفيدة للظن — كما ربما يظهر من غيره — فالتحقيق أن يقال : إن أجمع خبر للمزايا المنصوصة في الاخبار هو المقبولة والمرفوعة مع اختلافهما وضعف سند المرفوعة جداً ، والاحتجاج بهما على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لايخلو عن إشكال لقوة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة

الاحتياط بعد عدم المرجح ﴿ قوله : لأقوائية ذي ﴾ يعني وان لم توجب الظن وبهذا افترق عن القول الآتي ﴿ قوله : مع اختلافهما ﴾ لتقديم الترجيح بصفات الراوي في المقبولة على الشهرة وتأخيره عنها في المرفوعة ، لكن دفعه شيخنا الاعظم (ره) بان الترجيح بالصفات في المقبولة إنما كان للحكم لا للرواية فتأمل . ﴿ قوله : وضعف سنـــد ﴾ اذ لم يروها الا ابن ابي جمهور عن العلامة « ره » مرفوعا الى زرارة ﴿ قوله : اختصاص الترجيح ﴾ يأبى هذا الاختصاص تعليل الترجيح بالشهرة بأن المجمع عليه لاريب فيه فان مقتضاه بعد ما كان ارتكازيا عدم الفرق في الحكم بين مورد الرواية وغيره ولا سيما بملاحظـــة تثليث الامور ، والاستشهاد على رد المشكل الى الله تعالى بقول النبي « ص » : حلال بين ... الخ لامتناع الاقتصار على المورد بعد ذلك كله ، واما الترجيح بالصفات فيشكل لعدم ذكره في ترجيح الرواية الا في المرفوعة وهي ضعيفة السند ، ولم يعتمد عليها الاصحاب في ذلك وانما اعتمد من رجح بالصفات على المقبولة التي عرفت انهـــا ليست ظاهرة الا في ترجيح احد الحكمين على الآخر ، واما الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة فمذكور في كثير من نصوص الترجيح ولا ينحصر ذكرها بالمقبولة حتى يحتاج في التعدي عن موردها الى معمم . مع أن تعليل الترجيح بمخالفة العامة

لرفع المنازعة وفصل الخصومة كما هو موردهما ولا وجه معه للتعدي منه الى غيره كما لايخفى، ولاوجه لدعوى تنقيح المناط معملاحظة أن رفع الخصومة بالحكومةفي صورة تعارض الحكمين وتعارض ما استند اليه من الروايتين لا يكاد يكون إلا بالترجيح ولذا أمر — عليه السلام — بارجاء الواقعة الى لقائه — عليه السلام — في صورة تساويهما فيما ذكر من المزايا بخلاف مقام الفتوى ،ومجرد مناسبة الترجيح لمقامها ايضا لايوجب ظهور الرواية فى وجوبه مطلقاً ولو في غير مورد الحكومة كما لايخفى . وإن أبيت إلا عن ظهورهما في الترجيح في كلا المقامين فلا مجال لتقييد إطلاقات التخيير في مثل زماننا مما لايتمكن من لقاء الامام — عليه السلام — بهما لقصور المرفوعة سنداً وقصور المقبولة دلالة لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام . ولذا ما أرجع الى التخيير بعد فقد الترجيح — مع أن تقييد الاطلاقات الواردة فى مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين بلا استفصال عن كونهما متعادلين او متفاضلين

بكون الرشد فى خلافهم يقتضي التعدي عن مورده اينما ﴿ قوله : ولا وجه لدعوى ﴾ لاحاجة الى هذه الدعوى ﴿ قوله : لا يكاديكون الا بالترجيح ﴾ اذ التخيير لايقطع الخصومة اذ قد يختار كل من الخصمين خلاف ما يختاره الآخر ﴿ قوله : ولذا ما ارجع الى ﴾ هذا — اعني عدم الارجاع والامر بالارجاء بعد فقدالترجيح — يوجب المباينة بين المقبولة وبين الاطلاقات لأن حمل الاطلاقات على صورة فقدالمرجح طرح للمقبولة من حيث دلالتها على وجوب الارجاء . والجمع بينهما بحمل المقبولة على زمان الحضور والاطلاقات على زمان الغيبة مما تأباه كلتا الطائفتين ، اما تخصيص الاطلاقات بحال الغيبة فيأباه صريح رواية الحارث ، ومكاتبة عبدالله ، واما تخصيص المقبولة بحال الحضور فلان ظاهرها كون الارجاء لخصوصية الواقعة لا لخصوصية زمان الحضور ، لكن هذا الاشكال يختص بالبناء على التعدي من مورد المقبولة الى الفتوى بملاحظة المناسبة بين موردها وغيره ، أما لو كان التعدي للتعليل المذكور فيها فلا اشكال . ويكون الجمع العرفي تقييد

مع ندرة كونهما متساويين جداً — بعيد قطعاً بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذلك الاختصاص لوجب حملها عليه أو على مالا ينافيها من الحمل على الاستحباب كما فعله بعض الاصحاب ويشهد به الاختلاف الكثير بين مادل على الترجيح من الاخبار . ومنه قد انقدح حال سائر اخباره ،مع أن في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً وجه قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة،بشهادة ماورد في أنه زخرف وباطل وليس بشيء، أوانه لم نقله،أوأمر بطرحه على الجدار ، وكذا الخبر الموافق للقوم ضرورة أن أصالة عدم صدوره تقية بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لولا القطع به غير جارية للوثوق حينئذ بصدوره كذلك،وكذا الصدور او الظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون

اطلاقات التخيير بفقد المرجح من دون فرق بين زماني الحضور والغيبة ﴿ قوله : مع ندرة كونهما ﴾ يمكن منع الندرة في التساوي في المرجحات الثلاث اعني الشهرة والموافقة للكتاب والمخالفة للعامة ، نعم يندر التساوي في صفات الراوي لكن عرفت عدم الدليل على الترجيح بها في الرواية ﴿ قوله : لوجب حملها ﴾ لئلا يلزم الحمل على النادر ﴿ قوله : بشهادة ماورد ﴾ هذا وان ورد في جملة من النصوص لكن اخبار الترجيح بموافقة الكتاب خالية عنه مع انه لابد من رفع اليدعن ظاهره في الجملة إذ المقبولة قد اشتملت على الترجيح به بعدالترجيح بالشهرة، ومقتضى الظاهر جواز الاخذ بالمخالف اذا كان مشهورا بين الاصحاب فتدل على حجية الخبر المخالف في الجملة ﴿ قوله : وكذا الخبر ﴾ معطوف على قوله : ان يكون الخبر ﴿ قوله : غير جارية للوثوق ﴾ هذا ممنوع ، والمراد من الوثوق بالصدور النوعي بملاحظة ماعليه الخبر من الخصوصيات فانه المعول عليه عند العقلاء ، ومثل هذا الوثوق لا ينافيه وجود المعارض نظير الوثوق بالصدور الذي لا ينافيه وجود المعارض والا سقط الخبران عن الحجية اقتضاء وذاتا لابالتعارض ﴿ قوله : وكذا الصدور ﴾ يعني أن الخبر المخالف للكتاب لامجال

موهونا بحيث لا يعمه أدلة اعتبار السند والظهور كما لا يخفى، فتكون هذه الأخبار في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة « فافهم » وإن أبيت عن ذلك فلا محيص عن حملها توفيقا بينها وبين الاطلاقات إما على ذلك أو على الاستحباب كما أشرنا اليه آنفا . هذا ثم إنه لولا التوفيق بذلك للزم التقييد أيضا في أخبار المرجحات وهي آبية عنه كيف يمكن تقييد مثل : (ماخالف قول ربنا لم أقله) أو زخرف أو باطل ؟ كما لا يخفى (فتلخص) مما ذكرنا أن إطلاقات التخيير محكمة وليس في الأخبار مايصلح لتقييدها (نعم) قد استدل على تقييدها ووجوب الترجيح في المتفاضلين بوجوه آخر (منها) دعوى الاجماع على الاخذ بأقوى الدليلين (وفيه) أن دعوى الاجماع

لجريان اصالة حجية السند او اصالة الظهور فيه لعدم الوثوق بظهوره ولا بصدوره فلا يدخل تحت دليل حجية الصدور أو الظهور « أقول » : لازم ما ذكر عدم حجية الخبر المخالف للكتاب ولو لم يكن له معارض ، لكنه خلاف المحقق وخلاف المفروض في المقام ، إذ الكلام في الخبرين المتعارضين بعد الفراغ عن حجية كل منهما لولا المعارضة ، وقد تقدم منه في العموم والخصوص جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد والجواب عن هذه الاخبار . نعم تقدم منه في مبحث الخبر عدم حجية المخالف عند المعارضة ﴿ قوله : أبيت عن ذلك ﴾ يعني عن عدم جريان اصالة السند والظهور وعدم التقية ﴿ قوله : على ذلك ﴾ يعني على كونها في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة وان كان خلاف ظاهرها إلا ان ارتكابه لازم لانه أولى من تقييد الاطلاقات لانه أقرب منه ﴿ قوله : للزم التقييد ﴾ يعني لو بني على الاخذ باطلاقات التخيير عند فقد المرجح يلزم التقييد في أدلة المرجحات فيحكم بحجية المخالف للكتاب مثلا مع تساوي الخبرين في ذلك وهي آبية عن التقييد ﴿ قوله : مثل ما خالف ﴾ قد عرفت أنه ليس في اخبار الترجيح مايشتمل على ذلك بل مثله دال على عدم الحجية فلا بد ان يحمل على المخالفة بنحو المباينة

— مع مصير مثل الكليني الى التخيير وهو في عهد الغيبة الصغرى ويخالط النواب والسفراء قال فى ديباجة الكافي : ولا نجد شيئا أوسع ولا أحوط من التخيير مجازفة (ومنها) أنه لو لم يجب ترجيح ذي المزية لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا بل ممتنع قطعاً (وفيه) أنه إنما يجب الترجيح لو كانت المزية موجبة لتأكد ملاك الحجية في نظر الشارع،ضرورة إمكان أن تكون تلك المزية بالاضافة الى ملاكها من قبيل الحجر فى جنب الانسان وكان الترجيح بها بلا مرجح وهو قبيح كما هو واضح . هذا — مضافا الى ماهو فى الاضراب من الحكم بالقبح الى الامتناع من أن الترجيح بلا مرجح في الافعال الاختيارية ومنها الاحكام

لامطلقا فلا يكون مما نحن فيه ﴿ قوله : مع مصير مثل الكليني ﴾ لم ينقل الخلاف عنه (قدس سره) في الترجيح وانما المنقول عنه السيد الصدر من اصحابنا والجبائيان من العامة ، بل عبارته المحكية كالصريحة في وجوب الترجيح . قال (ره) : اعلم يا اخي ارشدك الله تعالى انه لايسع احداً تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه من العلماء برأيه الا ما اطلقه العالم (ع) بقوله (ع) : اعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله عزوجل فذروه ، وقوله (ع): دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم،وقوله (ع):خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لاريب فيه ، ولا نعرف من جميع ذلك الا اقله ، ولا نجد شيئاً احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى العالم ، وقبول ماوسع من الامر فيه بقوله : بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم . انتهى فانه اشار بصدر عبارته الى مضمون المقبولة فهو مفت به ، واما قوله « ره » : ولا نجد . . . الخ فلعله — بقرينة قوله : ولا نعرف — يريد به انه حيث لايمكن العلم غالبا بثبوت هذه المرجحات يجب الرجوع الى اطلاقات التخيير ولا يجوز الأخذ بالظن فلاحظ ﴿ قوله : موجبة لتأكد ﴾ إذ لولا ذلك لايكون صاحب المزية ارجح فلايكون جواز الاخذ بغيره ترجيحا للمرجوح ﴿ قوله : من ان الترجيح ﴾ بيان (ماهو)

الشرعية لايكون إلا قبيحاً ولا يستحيل وقوعه إلا على الحكيم تعالى والا فهو بمكان من الامكان لكفاية ارادة المختار علة لفعله ، وإنما الممتنع هو وجود الممكن بلا علة فلا استحالة في ترجيحه تعالى للمرجوح الا من باب امتناع صدوره منه تعالى وأما غيره فلا استحالة في ترجيحه لما هو مرجوح مما باختياره « وبالجملة » : الترجيح بلا مرجح بمعنى بلا علة محال وبمعنى بلا داع عقلائي قبيح ليس بمحال فلا تشتبه (ومنها) غير ذلك مما لايكاد يفيد الظن فالصفح عنه أولى وأحسن (ثم) إنه لا إشكال فى الافتاء بما اختاره من الخبرين فى عمل نفسه وعمل مقلديه ولا وجـــه للافتاء بالتخيير فى المسئلة الفرعية لعدم الدليل عليه فيها « نعم » له الافتاء به في المسألة الأصولية ، فلا بأس حينئذ باختيار المقلد غير ما اختاره المفتي فيعمل بما يفهم منه بصريحه أو بظهوره الذي

« وتوضيح » الاشكال : ان الاضراب خلط بين الترجيح بلا مرجح والترجح بلا مرجح ، إذ الاول انما يكون فى الافعال الاختيارية وهو لا يكون الا قبيحا لامتنعا لان ارادة المرجوح قبيحة ، والثاني انما يكون في الامور غير الاختيارية ويراد به ان ترجح احد طرفي الممكن بلا علة محال والمقام — اعني الحكم الشرعي وهو جواز الاخذ بغير ذي المزية — من قبيل الاول ﴿ قوله : لا اشكال في الافتاء بما ﴾ اعلم أن وجوب التخيير ليس شرعيا مولويا اذ لاعقاب على مخالفته زائدا على مخالفة الواقـع ، بل هو ارشادي عقلي بمناط وجوب تحصيل الحجـة فيدل على حجية مايختاره المكلف من الخبرين فاذا اختار احدهما كان حجة بعينه فتجب الفتوى بمضمونه لاغير فيجب على المقلد الاخذ بها تعييناً كما يجب على المجتهد نفسه العمل به كذلك ، وحينئـذ فلا وجه للفتوى بالتخيير الفرعي بمعنى الاباحة من جهة انها فتوى بلا دليل اذ التخيير كذلك ليس مؤدى احد الخبرين ، وكذا بمعنى الوجوب التخييري مع أنه لايعقل الوجوب التخييري بين الوجود والعدم كما تقدم ﴿ قوله : نعم له الافتاء ﴾ يعني بان يفتي بان مايختاره المكلف حجة ،

لاشبهة فيه وهل التخيير بدوي أم استمراري ؟ قضية الاستصحاب لو لم نقل بانه قضية الاطلاقات ايضاً كونه استمرارياً « وتوهم » أن المتحير كان محكوماً بالتخيير ولا تحير له بعد الاختيار فلا يكون الاطلاق ولا الاستصحاب مقتضياً للاستمرار لاختلاف الموضوع فيهما « فاسد » فان التحير بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله،وبمعنى آخر لم يقع في خطاب موضوعا للتخيير أصلا كما لايخفى

فصل

هل على القول بالترجيح يقتصر فيه على المرجحات المخصوصة المنصوصة

او بوجوب التخيير بين الخبرين العقلي ﴿ قوله : لاشبهة فيه ﴾ أما ما كان محتاجا الى نظر يعجز عنه المقلد فلابد فيه من الرجوع الى المجتهد ﴿ قوله : قضية الاطلاقات ﴾ يعني اطلاقات التخيير من حيث الزمان فكما تقتضي ثبوت التخيير في الزمان الاول تقتضي ثبوته ايضاً في الزمان الثاني بلا فرق بين الزمانين (فان) قلت : التخيير المأخوذ موضوعا للوجوب مقتضى اطلاقه كونه ملحوظا بنحو صرف الوجود ولازمه سقوط حكمه بمجرد حصوله في الزمان الاول « قلت » : قد عرفت أن التخيير ليس بواجب شرعاً بل واجب عقلا بمناط وجوب تحصيل الحجة فاطلاقه تابع لاطلاق دليل الحجية ، فاذا كان اطلاقه دالا على حجية ما يختاره المكلف في كل زمان كان اللازم وجوب التخيير كذلك ، ولا يختص بالزمان الأول ثم إنه على تقدير سقوط الاطلاق فالمرجع الاستصحاب لكنه موقوف على حجية الاستصحاب التعليقي فان تمت جرى (ودعوى) أن موضوع التخيير هو المتحير كما صدرت من شيخنا الاعظم « ره » ولا تحير بعد اختيار احد الخبرين فلا استصحاب لارتفاع موضوعه « مدفوعة » بان المراد من المتحير إن كان من تعارض عنده الخبران فهو حاصل في جميع الأزمان وان كان بمعنى آخر ينافيه الاختيار فهو مما لم يؤخذ في الادلة موضوعا للتخيير مع انه لو سلم فارتفاع التحير

أو يتعدى إلى غيرها؟ قيل بالتعدي لما في الترجيح بمثل الأصدقية والأوثقية ونحوهما مما فيه من الدلالة على أن المناط فى الترجيح بها هو كونها موجبة للأقربية الى الواقع ولما فى التعليل بأن المشهور مما لاريب فيه من استظهار أن العلة هو عدم الريب فيه بالاضافة الى الخبر الآخر ولو كان فيه الف ريب ولما في التعليل بأن الرشد في خلافهم ولا يخفى مافي الاستدلال بها (أما الأول) فان جعل خصوص شيء فيه جهة الاراءة والطريقية حجة أو مرجحا لادلالة فيه على ان الملاك فيه بتمامه جهة إراءته بل لا اشعار فيه كما لايخفى لاحتمال دخل خصوصيته في مرجحيته او حجيته لاسيما قد ذكر فيها مالا يحتمل الترجيح به الا تعبداً فافهم ﴿ وأما الثاني ﴾ فلتوقفه على عدم كون الرواية المشهورة في نفسها مما لاريب فيها، مع أن الشهرة في الصدر الأول بين الرواة واصحاب الأئمة — عليهم السلام — موجبة لكون الرواية مما يطمأن بصدورها بحيث يصح أن يقال عرفا: إنها مما لاريب فيها، كما لا يخفى ولا بأس بالتعدي منه الى مثله مما يوجب الوثوق والاطمينان بالصدور لا الى كل مزية ولو لم توجب إلا أقربية ذي المزية إلى الواقع من المعارض الفاقد لها

لايوجب تبـــدل الموضوع عرفا ﴿ قوله : قيل بالتعدى لما ﴾ القائل شيخنا الاعظم « ره » ونسبه الى جمهور المجتهدين ﴿ قوله : بان الرشد في ﴾ إذ ليس المراد منـه الا كون خلافهم مظنة الرشد والافقد يكون الرشد في وفاقهم ﴿ قوله : لادلالة فيه ﴾ نعم يحصل الظن منه بذلك لكن الظن غير المستند الى ظهور الكلام ليس بحجة . هذا كله مضافا الى الاشكال في حصول الترجيح بهذه الصفات كما تقدم ﴿ قوله : الا تعبداً ﴾ كالاورعية والافقهية والاعدلية ، لـكنه لا يخلو من اشكال فانها مما توجب الاقربية فى الجملة ﴿ قوله : مما يطمأن بصدورها ﴾ لو سلم حصول ذلك شخصيا بالنسبة الى كل خبر مشهور فلايسلم حصوله للشاذ كذلك فيـدور الامر بين تخصيص الترجيح بالشهرة بصورة حصول الاطمئنان بالمشهور

(واما الثالث) فلاحتمال أن يكون الرشد فى نفس المخالفة لحسنها ولو سلم انه لغلبة الحق في طرف الخبر المخالف فلا شبهة فى حصول الوثوق بأن الخبر الموافق المعارض بالمخالف لايخلو من الخلل صدوراً أو جهة ولا بأس بالتعدي منه الى مثله كما مر آنفاً، ومنه انقدح حال ما اذا كان التعليل لأجل انفتاح باب التقية فيه، ضرورة كمال الوثوق بصدوره كذلك مع الوثوق بصدورهما لولا القطع به في الصدر الاول لقلة الوسائط ومعرفتها هذا مع مافى عدم بيان الامام ـ عليه السلام ـ للكلية كي لايحتاج السائل الى إعادة السؤال مراراً، وما في أمره عليه السلام بالارجاء بعد فرض التساوي فيما ذكره من المزايا المنصوصة من الظهور في أن المدار في الترجيح على المزايا المخصوصة كما لايخفى (ثم) إنه بناء على التعدي حيث كان في المزايا المنصوصة مالا يوجب الظن

وعدم حصوله في غيره تحكيما للتعليل على المعلل او البناء على كون المراد نفي الريب بالاضافة ، وحيث أن الثاني اقرب كان التعدي الى كل مايوجب نفي الريب بالاضافة في محله ، فتأمل ﴿ قوله : فلاحتمال ان ﴾ هذا خلاف الظاهر ﴿ قوله : كما مر آنفا ﴾ لكن عرفت مافيه ﴿ قوله : لاجل انفتاح باب ﴾ بحيث يكون صدوره للتقية ، ويكون الفرق بين هذا الوجه وما قبله ، ان المخالفة للعامة على هذا تكون من المرجحات الداخلية نظير الشهرة الروايتية ، وعلى ما قبله تكون من المرجحات المضمونية نظير الشهرة الفتوائية (وحاصل) الجواب : ان تقديم المخالف اذا كان من جهة احتمال التقية فى الموافق فاذا كان الخبران موثوقا بصدورهما معا يحصل الوثوق بان الموافق صادر تقية ، ومع هذا الوثوق يسقط عن الحجية ، لكن عرفت أن ظاهر الرواية كون كل منهما حجة لولا المعارضة فهي في مقام الترجيح بين الحجتين لاتمييز الحجة عن اللاحجة ﴿ قوله : كذلك ﴾ يعني تقية ﴿ قوله : القطع به ﴾ يعني بصدوره كذلك ﴿ قوله : فى الصدر الاول ﴾ متعلق بالوثوق والقطع على التنازع ﴿ قوله : مع مافي عدم ﴾ لعل الوجه في

بذي المزية ولا أقربيته كبعض صفات الراوي مثل الاورعية أو الافقهية إذا كان موجبها مما لا يوجب الظن أو الاقربية كالتورع من الشبهات والجهد في العبادات وكثرة التتبع في المسائل الفقهية أو المهارة في القواعد الاصولية فلا وجه للاقتصار على التعدي الى خصوص مايوجب الظن أو الاقربية بل الى كل مزية ولو لم تكن بموجبة لاحدهما كما لايخفى (وتوهم) أن مايوجب الظن بصدق أحد الخبرين لايكون بمرجح بل موجب لسقوط الآخر عن الحجية للظن بكذبه حينئذ (فاسد) فان الظن بالكذب لايضر بحجية ماعتبر من باب الظن نوعاً وإنما يضر فيما أخذ في اعتباره عدم الظن بخلافه ولم يؤخذ في اعتبار الاخبار صدوراً ولا ظهوراً ولا جهة ذلك . هذا مضافا الى اختصاص حصول الظن بالكذب بما إذا علم بكذب أحدهما صدوراً وإلا فلا يوجب الظن بصدور أحدهما لامكان صدورهما مع عدم إرادة الظهور في أحدهما أو فيهما أو إرادته تقية كما لايخفى (نعم) لو كان وجه التعدي اندراج ذي المزية في أقوى الدليلين لوجب الاقتصار على ما يوجب القوة في دليليته وفي جهة إثباته وطريقيته من دون التعدي إلى مالا يوجب ذلك وإن كان موجباً لقوة مضمون ذيه ثبوتا كالشهرة الفتوائية أو الأولوية الظنية ونحوهما، فان المنساق من قاعدة أقوى الدليلين أو المتيقن منها إنما

التفصيل التنبيه على موجبات الاقربية مع الاشارة الى الكلية بالتعليل ﴿ قوله: كبعض صفات ﴾ قد عرفت الاشكال في ذلك ، مضافا الى الاشكال في كون الصفات مرجحة لاحد المتعارضين في المقبولة بل مرجحة لاحد الحكمين المختلفين ﴿ قوله : بل الى كل مزية ﴾ هذا يتم لو كان التعدي لاجل إلغاء خصوصية المرجحات المنصوصة اما لو كان الاخذ بظاهر التعليل فهو انما يقتضي التعدي الى كل مايوجب الاقربية لاغير ﴿ قوله : لايكون بمرجح ﴾ حيث ان الترجيح فرع كون المقتضي موجودا في كلا المتعارضين والظن بصدق احد الخبرين يوجب انتفاء مقتضي الحجية في الآخر ﴿ قوله : في اقوى الدليلين ﴾ فيدخل تحت قاعدة

هو الاقوى دلالة كما لا يخفى فافهم « فصل » قد عرفت سابقاً انه لا تعارض فى موارد الجمع والتوفيق العرفي ولا يعمها ما يقتضيه الأصل فى المتعارضين من سقوط احدهما رأساً وسقوط كل منهما فى خصوص مضمونه كما إذا لم يكونا فى البين فهل التخيير أو الترجيح يختص ايضاً بغير مواردها أو يعمها؟ قولان أولهما المشهور وقصارى ما يقال فى وجهه : إن الظاهر من الأخبار العلاجية سؤالا وجوابا هو التخيير أو الترجيح فى موارد التحير مما لا يكاد يستفاد المراد هناك عرفاً لا فيما يستفاد ولو بالتوفيق فانه من أنحاء طرق الاستفادة عند ابناء المحاورة (ويشكل) بان مساعدة العرف على الجمع والتوفيق وارتكازه فى أذهانهم على وجه وثيق لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع لصحة السؤال بملاحظة التحير فى الحال لاجل ما يترآى من المعارضة وان كان يزول عرفاً بحسب المآل أو للتحير في الحكم واقعا وان لم يتحير فيه ظاهراً وهو كاف فى صحته قطعا مع إمكان أن يكون لاحتمال الردع شرعا عن هذه الطريقة المتعارفة بين ابناء المحاورة وجل العناوين المأخوذة فى الاسئلة لولا كلها يعمها كما لا يخفى « ودعوى » ان المتيقن منها غيرها ﴿ مجازفة ﴾ غايته انه كان

وجوب العمل باقوى الدليلين بناء على ان المراد بالاقوى الاقوى دلالة ﴿ قوله : لا يخفى فافهم ﴾ لعله اشارة الى انه لو كان منساقها غير ذلك فلا دليل عليها . الى هنا انتهى الكلام فى شعبان من السنة السابعة والاربعين بعد الالف والثلثمائة هجرية فى جوار الحضرة المقدسة العلوية على صاحبها الف سلام وتحية هذا اختتام ما كتبه مدظله في الدورة الثانية ولما كان ذلك لا يستتبع في مباحث التعادل والتراجيح مدظله . وكان قد كتبها فى الدورة الاولى كاملة اتممنا هذا الجزء بما كتبه سابقا تتميما للفائدة ﴿ قوله : ويشكل بان مساعدة ﴾ اعلم : انه اذا بنينا على ان الاظهر المنفصل يوجب ارتفاع ظهور الظاهر بالكلية وانعقاد ظهوره فيما وافق الأظهر نظير القرائن المتصلة فلا ريب فى عدم مجال اشكال لان الظاهر والاظهر لا تعارض بينهما بدوا فضلا عما لو لوحظت القواعد العرفية في الجمع ، وهذا وإن ذهب اليه جمع من المحققين الا أنه خلاف التحقيق ، وأن العرف يفرق بين القرائن المتصلة والمنفصلة ، وأن

كذلك خارجا لا بحسب مقام التخاطب وبذلك ينقدح وجه القول الثاني (اللهم) الا أن يقال : إن التوفيق فى مثل الخاص والعام والمقيد والمطلق كان عليه السيرة القطعية من لدن زمان الأئمة « عليهم السلام » وهي كاشفة إجمالا عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي ولا دعوى اختصاصها به وأنها سؤالا وجوابا بصدد الاستعلاج والعلاج في موارد التحير والاحتياج أو دعوى الاجمال وتساوى احتمال العموم مع احتمال الاختصاص، ولا ينافيها مجرد صحة السؤال لما لا ينافي العموم ما لم يكن هناك ظهور أنه لذلك فلم يثبت باخبار العلاج ردع عما هو عليه بناء العقلاء وسيرة العلماء من التوفيق وحمل الظاهر على الأظهر والتصرف فيما يكون صدورها قرينة عليه فتامل « فصل » قد عرفت حكم تعارض الظاهر والأظهر وحمل الأول على الآخر فلا إشكال فيما إذا ظهر أن أيهما ظاهر وأيهما أظهر ؟ وقد ذكر فيما اشتبه الحال لتميز ذلك مالا عبرة به أصلا فلا باس بالاشارة الى جملة منها وبيان ضعفها (منها) ما قيل في ترجيح ظهور العموم على الاطلاق وتقديم التقييد على التخصيص فيما دار الامر بينهما « من » كون ظهور العام في العموم

الأولى موجبة لعدم انعقاد الظهور الا بما هو موافق دون الثانية فانها لا تمنع من انعقاد الظهور وإنما تمنع من وجوب الأخذ به فعلا اما للمزاحمة بالاهم بناء على أن تقديم الاقوى ظهوراً بذلك المناط أو للورود بناء على ان حجية الظهور في نظر العرف معلقة على عدم ورود ظاهر أقوى على الخلاف ، فللمتكلم ان يلحق بكلامه ما شاء من القيود إذ مالم يتم لم ينعقد له ظهور فى شيء فاذا تم انعقد ظهوره وصار ظاهراً فى معنى ولا ينتظر فى مقام الحكم عليه بأنه ظاهر فى كذا أن لا يرد كلام آخر منفصل ينافيه ، (وإن) بنينا على مذهب المصنف « قده » وهو التحقيق فقد يتوجه الاشكال فى عدم إطلاق لأدلة الترجيح والتخيير شامل لصورة إمكان الجمع العرفي بل مقتضى الاطلاق عدم الفرق بين ما يمكن بينهما الجمع العرفي وما لا يمكن

تنجيزيا ، بخلاف ظهور المطلق في الاطلاق فانه معلق على عدم البيان والعام يصلح بيانا فتقديم العام حينئذ لعدم تمامية مقتضي الاطلاق معه بخلاف العكس فانه موجب لتخصيصه بلا وجه إلا على نحو دائر «ومن» أن التقييد أغلب من التخصيص (وفيه) أن عدم البيان الذي هو جزء المقتضي في مقدمات الحكمة إنما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا الى الأبد (وأغلبية) التقييد مع كثرة التخصيص بمثابة قد قيل : ما من عام إلا وقد خص ، (غير مفيد) ولا بد في كل قضية من ملاحظة خصوصياتها الموجبة لأظهرية أحدهما من الآخر فتدبر (ومنها) ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص

لكن لا يخفى أنه اذا فرض أن بناء العرف والعقلاء على تقديم الأظهر وعدم حجية أصالة الظهور في الظاهر للمزاحمة او الورود فحكم الشارع بالتخيير عند عدم المرجح او الترجيح والاخذ بالراجح ولو كان هو الظاهر مع وجود المرجح لابد أن يكون رادعا عن طريقة العقلاء وجاعلا لحجية الظهور في الظاهر مع وجود الأقوى على خلاف طريقتهم ، ولولا ذلك امتنع الاخذ بالظاهر لعدم حجية الظهور فيه حسب الفرض عند العقلاء ، ولا طريق لاثبات حجيته الا بناؤهم أو بيان الشارع والمفروض عدم الأول فلا بد من الثاني ، ومن المعلوم بديهة ان الاخبار المذكورة ليست الا في مقام الترجيح أو التخيير بين الحجتين من حيث الصدور لا في مقام جعل الحجية للظهور ﴿ قوله : تنجيزيا ﴾ اى غير معلق على شيء ﴿ قوله : الا على نحو دائر ﴾ لان رفع اليد عن العموم بالاطلاق يتوقف على عدم ما نعية العموم عن الاطلاق وهو يتوقف على رفع اليد عن العموم بالاطلاق ﴿ قوله : ومن ان التقييد ﴾ وجه آخر للتقديم فهو معطوف على قوله من كون ظهور العام... الخ ﴿ قوله : لا الى الابد ﴾ اى ليس جزء المقتضي في مقدمات الحكمة عدم البيان الى الابد ليكون وجود العام ـ ولولا في مقام التخاطب ـ موجبا لارتفاع مقدمات الحكمة من أول الأمر (نعم) لو كان العام المعارض للمطلق متصلا به أمكن تقديمه على العام لصلاحية كونه قرينة على التقييد فتأمل ﴿ قوله : وأغلبية التقييد ﴾ جواب عن الوجه الثاني

والنسخ كما اذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصاً ،أو يكون العام ناسخاً أوورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصاً للعام أو ناسخاً له أو رافعاً لاستمراره ودوامه فى وجه تقديم التخصيص على النسخ من غلبة التخصيص وندرة النسخ ، ولا يخفى أن دلالة الخاص أوالعام على الاستمرار والدوام إنما هو بالاطلاق لا بالوضع،فعلى الوجه العقلي في تقديم التقييد على التخصيص كان اللازم فى هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص أيضاً، وان غلبة التخصيص إنما يوجب اقوائية ظهور الكلام فى الاستمرار والدوام من ظهور العام في العموم إذا كانت مرتكزة فى أذهان أهل المحاورة بمثابة تعد من القرائن المكتنفة بالكلام ، وإلا فهي وإن كانت مفيدة للظن

﴿قوله : انما هوبالاطلاق لا بالوضع ﴾ قد تحقق فى محله أن النسخ ليس من التخصيص بحسب الازمان ليكون من قبيل الدوران بين التخصيص والتقييد بل من سنخ التصرف بالجهة ،من حيث ان الناسخ يكشف عن أن المتكلم ليس فى مقام بيان الواقع ،وحينئذ فاذا تأخر الخاص عن العام ودار بين كونه ناسخا ومخصصا ، فاللازم تعيين الثاني ، لأن الدوران فى الحقيقة يكون بين رفع اليد عن أصالة العموم فى العام و أصالة الجهة فيه ، ولا إشكال فى تقديم الأول على الثاني ، للعلم التفصيلي بسقوط أصالة الظهور على كل حال ، لأن حجية الظهور إنما هي فيما لو أحرز كون المتكلم فى مقام بيان الواقع ، ففي المقام يعلم بان أصالة الظهور على خلاف الواقع ، إما لعدم العموم ، أو لعدم كون المتكلم فى مقام بيان الواقع، والشك في سقوط اصالة الجهة حينئذ بلا معارض يوجب وجوب الاخذ بها وعدم رفع اليد عنها ، نعم لو تاخر العام عن الخاص دار الامر بين سقوط أصالة العموم في العام وسقوط اصالة الجهة فى الخاص ، ولا علم تفصيلي بسقوط إحداهما بعينها كما فى الصورة الاولى ، فلا بد فى تقديم الثانية على الأولى من مرجح وهو قوة أصالة الجهة بالنسبة الى اصالة الظهور (واما) لو كان النسخ من تخصيص الازمان (كما) هو

بالتخصيص إلا أنها غير موجبة لها كما لا يخفى، ثم إنه بناء على اعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة يشكل الامر في تخصيص الكتاب أو السنة بالخصوصات الصادرة عن الأئمة « عليهم السلام » فانها صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتها والتزام ـ نسخها بها ـ ولو قيل بجواز نسخها بالرواية عنهم ـ كما ترى فلا محيص في حلهمن أن يقال : إن اعتبار ذلك حيث كان لأجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ، و كان من الواضح أن ذلك فيما اذا لم يكن هناك مصلحة في اخفاء الخصوصات أو مفسدة في إبدائها كاخفاء غير واحد من التكاليف في الصدر الاول لم يكن بأس بتخصيص عموماتها بها واستكشاف ان موردها كان خارجاً عن حكم العام واقعاً وإن كان داخلا فيه ظاهراً، ولأجله لا باس بالالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بها عن ظهور تلك العمومات باطلاقها في الاستمرار والدوام أيضاً فتفطن .

المشهور ، وعليه بنى المصنف (قده) الاشكال ـ فلا وجه لتقديم التخصيص عندهم إلا الأشيعية والأغلبية ، وحينئذ فيشكل بأن الأغلبية انما تكون مذشأ لتقديم التخصيص لو كانت بمثابة تعد من القرائن المكتنفة بالكلام بحيث تصلح لصرف الظهور ، لكن لا يخفى انه يكفي اقل من هذا المقدار فانها وإن لم تكن كالقرائن المكتنفة لكن إذا كانت موجبة لقوة أحد الظهورين على الآخر بحيث يكون العرف يرى الجمع بينهما بالتصرف في أحدهما دون الآخر كانت كافية ، ومن المعلوم ثبوت هذا المقدار ، فان ظهور الكلام الوارد من قبل الشارع في كونه حكما قانونياً مستمرا باستمرار الزمان أقوى من ظهور العام في العموم بعد شيوع التخصيص جدا ، حتى قيل : ما من عام الا وقد خص مضافاً الى ما قيل من ان النسخ يوجب التصرف في الكلامين : ظهور المنسوخ في الاستمرار والناسخ في كونه ثابتا من مبدأ الشريعة لا من حين صدوره ، بخلاف التخصيص فانه ليس فيه الا رفع اليد عن ظهور العام فتامل ﴿ قوله : كما ترى ... الخ ﴾ فانه يتوقف على امكان نسخهم

فصل

لا إشكال فى تعيين الاظهر لو كان فى البين إذا كان التعارض بين الاثنين وأما إذ كان بين الزائد عليهما فتعينه ربمـــا لا يخلو عن خفاء،ولذا وقع بعض الاعلام فى اشتباه وخطأ حيث توهم أنه إذا كان هناك عام وخصوصات وقد خصص ببعضها كان اللازم ملاحظة النسبة بينه وبين سائر الخصوصات بعد تخصيصه به فربما تنقلب النسبة الى عموم وخصوص من وجه فلا بد من رعاية هذه النسبة وتقديم الراجح منه ومنها أوالتخيير بينه وبينها لو لم يكن هناك راجح لا تقديمها عليه إلا إذا كانت النسبة بعده على حالها (وفيه) ان النسبة انما هى بملاحظة الظهورات وتخصيص العام بمخصص منفصل ولو كان قطعياً لا ينثلم به ظهوره وان انثلم به حجيته ولذلك يكون بعد التخصيص حجة في الباقي لاصالة عمومه بالنسبة إليه ﴿ لا يقال ﴾ : إن العام بعد تخصيصه بالقطعي .

لشريعة النبي (ص) ﴿ قوله : على حالها ﴾ أى نسبة الخاص الى العام المطلق ﴿ قوله : وفيه أن النسبة إنما هى بملاحظة الظهورات ﴾ اعلم أنه إذا ورد عام وخاصان مثلا وكان أحد الخاصين قطعيا او مقدما رتبة على الخاص الآخر فخصص العام به ، فقد يقال : إن تخصيص العام به يوجب انقلاب النسبة بين العام والخاص الآخر ، لان النسبة حينئذ إنما تلحظ بين الباقي بعد التخصيص والخاص الاخر ، ولا تلحظ بين نفس العام بفرض عدم تخصيصه وبين الآخر ، ومبنى هذاالقول هو ما أشرنا اليه سابقاً من أن القرائن المنفصلة موجبة لانقلاب الظهور وانعقاده بما يوافقها، فالخاص المنفصل كالخاص المتصل في كونه موجباً لانعقاد ظهور العام في الباقي بلا فرق بينها ويتفرع على ذلك أمور (منها) ما هو محل الكلام ، مثلا اذا ورد أكرم العلماء ، ثم ورد لا تكرم الفساق ، وورد ايضا لا تكرم النحاة، فان كلا من الاخيرين وان كان أخص مطلقا من (لا تكرم العلماء)لكن بعد تخصيصه ؛ (لا تكرم

لا يكون مستعملا في العموم قطعاً فكيف يكون ظاهراً فيه (فانه يقال) : إن

الفساق)يكون الباقي بينه وبين (لا تكرم النحاة)عموم من وجه (ومنها) مالو ورد اكرم العلماء ، ثم ورد يحرم اكرام الفساق ، ثم ورد يكره اكرام الجهلاء الفساق ، فان الأخير اخص مطلقا من الثاني ، وبين الثاني والاول عموم من وجه ، وبعد تخصيص الثاني بالاخير تنقلب النسبة بينه وبين الاول الى العموم المطلق ، فعلى المبنى المذكور تلحظ النسبة بعد التخصيص فى المقامين ويعمل فيها على حسب القواعد، وحيث عرفت أن المبنى المذكور خلاف مبنى العرف كان اللازم ملاحظة النسبة قبل التخصيص والعمل عليها ، ففى الاول إن امكن تخصيص العام بالخصوصات أجمع وجب وإن امتنع من أجل لزوم محذور التخصيص المستغرق أو تخصيص الاكثر المستهجن بحيث لزم من التخصيص طرح العام في نظر العرف ولم يكن من الجمع العرفي بين الكلامين ، كان العام مع الخصوصات من قبيل المتعارضين، فان أخذ بالخصوصات وجب طرح العام بالكلية حتى بالمقدار الزائد عليها الباقي بعد التخصيص لو فرض ، ولا يجوز الاخذ بذلك المقدار لفرض التعارض وسقوط العام عن الحجية رأساً ، وإن أخذ بالعام وجب طرح الخصوصات في الجملة وحينئذ يرجع الى قواعد التعارض من التخيير مع عدم المرجح والترجيح معه ، (وإن شئت) قلت: يمتنع العمل بالعام والخصوصات ، بل يدور الامر بين الاخذ بالخصوصات وطرح العام وبين أخذ العام مع أحد الخصوصات ؛ لعدم التنافي بعد تحقق الجمع العرفي بينه وبين واحد منها ،وحينئذ فان وجب الأخذ باحد الخصوصات لكونه قطعيا دار الامر بين الاخذ بالعام والاخذ بالخاص الآخر فيعمل قواعد التعارض بينهما ، فان كان مع أحدهما مرجح تعين الاخذ به ، وإلا تخير ، وان لم يتعين الاخذ باحد الخصوصات تخير مع عدم المرجح بين الاخذ بالخصوصات وطرح العام والاخذ بالعام مع أحدها وإسقاط الآخر ، ويتخير أيضاً بين الخاصين ، وان كان مرجح يقتضي الاخذ بواحد من الوجوه الثلاثه تعين الاخذ بالراجح ﴿ قوله : لايكون مستعملا في العموم ﴾ قد يقال بان الاستعمال وعدمه ليس ميزان الظهور ، لأن

المعلوم عدم إرادة العموم لاعدم استعماله فيه لافادة القاعدة الكلية فيعمل بعمومها مالم يعلم بتخصيصها والا لم يكن وجه فى حجيته في تمام الباقي لجواز استعماله حينئذ فيه وفي غيره من المراتب التي يجوز ان ينتهي اليها التخصيص، واصالة عدم مخصص آخر لا يوجب انعقاد ظهور له لافيه ولا في غيره من المراتب لعدم الوضع ولا القرينة المعينة لمرتبة منها كما لايخفى لجواز إرادتها وعدم نصب قرينة عليها (نعم) ربما يكون عدم نصب قرينة مع كون العام فى مقام البيان قرينة على ارادة التمام وهو غير ظهور العام فيه فى كل مقام « فانقدح » بذلك انه لابد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقا ولو كان بعضها مقدماً او قطعياً مما يلزم منه محذور انتهائه الى مالا يجوز الانتهاء اليه عرفا ولو لم يكن مستوعبة لافراده فضلا عما اذا كانت مستوعبة لها، فلا بد حينئذ من معاملة التباين بينه وبين مجموعها ومن ملاحظة الترجيح بينهما وعدمه فلو رجح جانبها او اختير فيما لم يكن هناك ترجيح فلا مجال للعمل به أصلا، بخلاف مالو رجح طرفه او قدم تخييراً فلا يطرح منها الا خصوص ما لايلزم مع طرحه المحذور من

الظهور عبارة عن المعنى الذي يحكم بكونه مرادا للمتكلم في مقام الحكم فقد يكون مستعملا فى العموم وليس ظاهرا كما في العام المستثنى منه ، مثل : اكرم كل رجل الا زيدا ، فان (كل) مستعمل في العموم وهو كل فرد فرد من الرجل ومع ذلك لايكون كل فرد تحت الحكم بتوسط القرينة المتصلة أعني الاستثناء . فتأمل ﴿ قوله : وإلا لم يكن وجه فى حجيته فى تمام الباقي ﴾ لعل الوجه فيه هو الوجه فى المخصص المتصل لو بني على كون العام فيه مستعملا فى الباقي ﴿ قوله : ولو كان بعضها مقدما ﴾ إما لاجل الدلالة او المرجح ﴿ قوله : فلا بد حينئذ ﴾ اي حين لزوم المحذور من التخصيص من تخصيص الاكثر او التخصيص المستغرق ﴿ قوله : فلا مجال للعمل به أصلا ﴾ اي حتى في المقدار الزائد الباقي بعد تخصيص الآخر . ووجهه ماعرفت من سقوط العام عن الحجية بعد عدم الجمع العرفي وفرض التعارض ﴿ قوله : فلا يطرح منها الا خصوص ﴾

التخصيص بغيره فان التباين انما كان بينه وبين مجموعها لاجميعها وحينئذ فربما يقع التعارض بين الخصوصات فيخصص بعضها ترجيحاً او تخييراً فلا تغفل . هذا فيما كانت النسبة بين المتعارضات متحدة وقد ظهر منه حالها فيما كانت النسبة بينها متعددة كما اذا ورد هناك عامان من وجه مع ماهو اخص مطلقا من احدهما وانه لابد من تقديم الخاص على العام ومعاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح والتخيير بينهما وان انقلبت النسبة بينهما الى العموم المطلق بعد تخصيص احدهما لما عرفت من انه لاوجه إلا لملاحظة النسبة قبل العلاج (نعم) لو لم يكن الباقي تحته بعد تخصيصه إلا مالا يجوز أن يجوز عنه التخصيص او كان بعيداً جداً لقدم على العام الآخر لالانقلاب النسبة بينهما، بل لكونه كالنص فيه فيقدم على الآخر الظاهر فيه بعمومه كما لايخفى

يعني إذا قدم العام لم يجب طرح جميع الخصوصات ، بل لايطرح منها الا الخاص الذي لايلزم لو طرح المحذور المتقدم من تخصيص الاكثر او المستغرق ، لأن المانع من الاخذ بالخصوصات مع العام هو المحذور المتقدم فلا بد أن يقتصر في طرح الخصوصات على المقدار اللازم من الأخذ به المحذور ومن طرح ارتفاع المحذور ، ولا يتعدى الى غيره لان الضرورات تقدر بقدرها ، ولم يكن التنافي بين العام وبين كل واحد من الخصوصات بل كان بين المجموع وبينه ، وحينئذ لايجوز الاخذ بالمجموع وان جاز الاخذ بواحد ، بل يجب لقاعدة الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح ﴿ قوله : فربما يقع ﴾ قد عرفت أنه ربما يكون الدوران بين صور ثلاث ﴿ قوله : متحدة ﴾ اي نسبة من سنخ واحد كما فى الخصوصات بالنسبة الى العام فان نسبة كل واحد منها الى العام نسبة الخاص المطلق ﴿ قوله : عامان من وجه ﴾ كما إذا ورد: أكرم العلماء ، وورد ايضاً : يحرم اكرام فساقهم ، ويستحب اكرام العدول ؛ فان النسبة بين الأولين عموم مطلق وبين الأول والأخير عموم من وجه ﴿ قوله : نعم لو لم يكن الباقي تحته ﴾ أشار بذلك الى تفصيل في مقابل الشيخ (قدس سره)

حكم بتقديم العام المخصص على غيره من العمومات المعارضة لأن نسبته اليها بعد تخصيصه بالخاص نسبة الخاص الى العام ، فان: اكرم العلماء، وان كان بينه وبين: يستحب اكرام العدول عموم من وجه ، إلا انه بعد تخصيصه بيحرم اكرام فساقهم يختص بالعلماء العدول ؛ ونسبته الى مطلق العدول المستحب اكرامهم نسبة الخاص للعام ، والمصنف (قدس سره) لم يرتضه على اطلاقه ، بل فصل بين مالو كان الباقي مقدارا لا يجوز ان يتعمداه التخصيص لكونه من تخصيص الاكثر فيجب تقديم العام على سائر معارضاته ، وبين مالو كان الباقي أكثر من ذلك ، ووجهه : أن العام في ذلك المقدار يكون نصا فيقدم على غيره بعد قوة دلالته ، وفيما يزيد على ذلك لايكون كذلك فلا تقوى دلالته فلا مرجح له على غيره ليكون موجبا لتقديمه عليه ، وربما يشكل عليه بأن العام وإن كان نصا في ذلك المقدار إلا أن ذلك المقدار صدقه على الباقي بعد التخصيص كصدقه على ماخرج بالتخصيص ، وحينئذ يمتنع أن يكون نصا في خصوص الباقي بعد التخصيص ،والمفروض أنه ـ أعني الباقي ـ هومورد المعارضة ودلالته عليه كدلالة غيره عليه ، وعليه فلا وجه للاستدراك عليه بقوله : نعم لو لم يكن ...الخ، مضافا الى أنه لاوجه للتفصيل بين القسمين أيضا لأن الرجوع بعد التخصيص الى ملاحظة النسبة قبله يوجب سقوط العام المخصص بالكلية لو قدم غيره عليه فيلزم سقوطه فيما هو نص فيه ـ أعني المقدار المتقدم اليه الاشارة ـ ولا فرق بين القسمين الا انه يسقط العام المخصص فى خصوص ذلك المقدار فى أحدهما وفيه وفيما يزيد عليه فى الآخر وإلا فهو ساقط في ذلك المقدار في المقامين فيلزم إسقاطه فيما هو نص فيه (نعم) ماقيل : من انه لو لم يقدم على معارضاته لزم إما الغاء النص أو طرح الظاهر وكلاهما باطل ، بخلاف مالو قدم على غيره فانه يعمل به في الباقي وبالنص فيما يختص به والجمع مهما امكن اولى من الطرح ، حسن لو كان ذلك موجبا للجمع العرفي بحيث لو عرض الأدلة الثلاثة على العرف لخصصوا العام بالخاص وقدموا العام

فصل

لايخفى أن المزايا المرجحة لأحد المتعارضين الموجبة للأخذ به وطرح الآخر بناء على وجوب الترجيح وإن كانت على انحاء مختلفة وموارداها متعددة من راوي الخبر ونفسه ووجه صدوره ومتنه ومضمونه مثل الوثاقة والفقاهة والشهرة ومخالفة العامة والفصاحة وموافقة الكتاب والموافقة لفتوى الأصحاب ... الى غير ذلك مما يوجب مزية في طرف من أطرافه خصوصاً لو قيل بالتعدي من المزايا المنصوصة إلا أنها موجبة لتقديم أحد السندين وترجيحه وطرح الآخر فان أخبار العلاج دلت على تقديم رواية ذات مزية فى أحد أطرافها ونواحيها فجميع هذه من مرجحات السند حتى موافقة الخبر للتقية فانها ايضاً مما يوجب ترجيح أحد السندين وحجيته فعلا وطرح الآخر رأساً وكونها فى مقطوعي الصدور متمحضة في ترجيح الجهة لايوجب كونها كذلك في غيرها

على معارضاته ، لكنه يحتاج الى مزيد تامل ، فتأمل فانه غير بعيد ﴿ قوله : فجميع هذه من مرجحات السند حتى موافقة ﴾ قد عرفت فيما سبق ان الخبرين المختلفين ، تارة يعلم بكذب احدهما وان احتمل موافقة مضمونيهما للواقع ، وتارة يعلم بمخالفة مضمون أحدهما وإن احتمل صدقهما معا ، وتارة يعلم بكذب احدهما ومخالفة مضمونه للواقع ، والظاهر أن مورد السؤال في جميع اخبار التخيير والترجيح الأول ـ اعني ماعلم بمخالفة احدهما للواقع مضمونا سواء علم بكذب احدهما أم احتمل صدقهما معا ـ كما ان الظاهر أن أدلة الترجيح في مقام تعيين ماهو اقرب الى الواقع مضمونا حتى مادل على الترجيح بمثل الاوثقية والاعدلية وشهرة الرواية مما هو راجع الى الترجيح بحسب السند ، لأن الترجيح بحسب السند انما هو بلحاظ كون الراجح سندا اقرب الى الواقع ، لأن البيان الصادر من المعصوم هو طريق الى الواقع . ثم ان المرجح على اقسام (الاول) مايكون راجعا الى الترجيح من حيث السند بحيث يكون دليل الترجيح

به حاكما بأن الراجح هو الصادر والمرجوح ليس بصادر (الثاني) ما يكون راجعا الى الترجيح من حيث الجهة بحيث يكون الراجح صادراً لبيان الواقع والمرجوح صادر لالبيان الواقع . (الثالث) : ما يكون راجعا الى الترجيح من حيث المضمون بحيث يكون الراجح مطابقا للواقع والمرجوح مخالفا له ، ومن المعلوم ترتب هذه الاقسام الثلاثة ، أما تقدم القسم الاول على الثاني فلأن موضوع أصالة الجهة الكلام الصادر ممن له الحكم فاذا فرض وجود المرجح بحسب السند كان موجبا لسقوط موضوع أصالة الجهة بالنسبة الى المرجوح ، وأما تقدم القسم الثاني على الثالث فلأن موضوع أصالة الظهور الكلام الصادر ممن له الحكم لبيان الواقع لالأمر آخر من تقية ونحوها ، فاذا فرض وجود المرجح لاصالة الجهة في احدهما دون الآخر كان موجبا لسقوط أصالة الجهة في الآخر فيرتفع موضوع أصالة الظهور فيه ، كما انه لو فرض تساوى الخبرين من حيث المرجحات السندية ينتقل حينئذ الى المرجحات الجهتية ، فان تساويا فيها ايضاً جرت المرجحات المضمونية ، فان تساويا فيها ايضا يتخير ، كما أنه لو كانا مقطوعي الصدور ينتقل الى المرجحات الجهتية فاذا كانا مقطوعي الجهة ينتقل الى المرجحات المضمونية ، ولا يعقل ان يكونا مقطوعين من الجهات الثلاث (فان قلت):اذا تساويا من حيث السند فان جرت أصالة السند فيهما لزم من إجرائها فيهما معا عدم اجراءها في احدهما لأن المرجح الجهتي يوجب سقوط المرجوح حتى من حيث السند فيلزم من وجوده عدمه؛ وإن لم تجر فيهما لزم عدم إحراز موضوع أصالة الجهة فيمتنع إجراؤها (قلت) : بل تجري أصالة السند فيهما معا ، وكون المرجح الجهتي يوجب سقوط المرجوح حتى من حيث السند ممنوع ، فانه إنما يتم لو لم يترتب أثر على جريان أصالة السند في كل منهما إلا مايترتب على مضمونه فانه يلزم من سقوط المرجوح من حيث الجهة سقوطه من حيث السند ، أما لو كان هناك أثر يصح بلحاظه التعبد غير مايترتب على مضمونه وهو كونه موضوعا لوجوب الترجيح فلا يضر إلغاؤه من حيث المضمون في جريان أصالة السند في كل منهما ، فان دليل الترجيح من حيث الجهة إذا كان موضوعه

الخبرين الصادرين صح إجراء أصالة السند فيهما بلحاظ ترتب هذا الاثر وإن لزم طرح احدهما بلحاظ الترجيح من حيث الجهة ، وكذا الكلام سؤالا وجوابا بالنسبة الى أصالة الجهة وأصالة الظهور. فلاحظ وتأمل (فان قلت): كيف يصح الحكم بهذه المراتب الثلاث مع أن المقبولة قدمت رتبة الترجيح بموافقة الكتاب التي هي من المرجحات المضمونية على مخالفة العامة مع انها من مرجحات الجهة مع أن الأمر على ما ذكرت بالعكس (قلت) : الظاهر من المقبولة ان مخالفة العامة من المرجحات المضمونية لا الجهتية فلا يتم الاشكال ، ويشهد لما ذكرنا التعليل بان فيه الرشاد الدال على أن المخالف للعامة انما يؤخذ به لانه أقرب الى الواقع لا لأن الموافق فيه التقية لتكون من المرجحات الجهتية. مضافا الى أنها تضمنت الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة بما أنها مرجح واحد الظاهر في انهما من سنخ واحد لا سنخين. (وبالجملة) : المحتمل بدواً في الترجيح بمخالفة العامة أمور، (الاول): أن يكون وجه الترجيح بها محض التعبد ، الثاني : أن يكون لمجرد حسن المخالفة ، (الثالث) : ان يكون لأجل أن المخالف اقرب الى الواقع ، كما يظهر من رواية ابن اسباط : قلت للرضا (ع) : يحدث الأمر لا أجد بداً من معرفته وليس في البلد الذي أنا فيه احد استفتيه من مواليك فقال : ائت فقيه البلد واستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه ، وأصرح منها خبر الارجائي : أتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما يقوله العامة ؟ فقلت : لا ادري ، فقال : ان عليا (ع) لم يكن يدين الله بشيء إلا خالف عليه العامة ارادة لابطال امره ، وكانوا يسألون عن الشيء الذي لايعلمونه فاذا افتاهم بشيء جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا على الناس . (الرابع) : أن يكون لاجل أن الموافق لهم صادر على نحو التقية ، ومن المعلوم أن الاحتمالين الاولين ساقطان لمخالفة الظاهر خصوصا الثاني ، لان الأوامر المذكورة في الترجيح طريقية لا نفسية ولا غيرية ، وهو انما يتم على الثاني ، ولمخالفة النصوص فيتعين أحد الاحتمالين الاخيرين والظاهر أن المقبولة من قبيل رواية ابن اسباط تدل على أنها من المرجحات المضمونية لا الجهتية ، فتكون معارضة بما دل على كونها من المرجحات الجهتية ، مثل :

ضرورة انه لامعنى للتعبد بسند مايتعين حمله على التقية فكيف يقاس على ما لاتعبد فيه للقطع بصدوره (ثم) انه لاوجه لمراعات الترتيب بين المرجحات لو قيل بالتعدي واناطة الترجيح بالظن او بالاقربية الى الواقع ضرورة ان قضية ذلك تقديم الخبر الذي ظن صدقه او كان اقرب الى الواقع منهما والتخيير بينهما اذا تساويا فلا وجه لاتعاب النفس فى بيان أن أيها يقدم أو يؤخر إلا تعيين أن أيها يكون فيه المناط في صورة مزاحمة بعضها مع الآخر « واما » لو قيل بالاقتصار على المزايا المنصوصة فله وجه لما يتراءى من ذكرها

ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقية وما سمعتـــه مني لا يشبـه قول الناس فلا تقية فيه ، والكلام المتقدم منا مبني على كونها من المرجحات الجهتيـة فلاحظ ، وكيف كان فقد ظهر الاشكال على المصنف (قدس سره) بانها من مرجحات السند ﴿ قوله : ضرورة انه لا ﴾ قد عرفت الجواب عنه . مضافا الى أن كونها من مرجحات السند يراد به أنها موجبة للحكم بكذب أحد السندين على ماعرفت سابقا من أن لازم التعارض التكاذب وكونها من مرجحات الجهة يراد به أنها موجبة للحكم بكذب أحد الخبرين من حيث الجهة وكون لازم ذلك عدم الحكم بأصالة السند في المرجوح من أجل عدم الانتهاء الى الأثر العملي الموجب للغوية الحكم غير الحكم بكذب احد السندين .فتأمل ﴿ قوله:لاوجه لمراعاة الترتيب﴾ قد عرفت وجهه للترتب الطبعي بينها لو أريد الترتيب بين الاقسام الثلاثة ، ولو اريد الترتيب فيما بين افراد كل قسم منها فيمكن القول بالـــترتيب بينها ، بناء على أن الترتيب الشرعي لعله كاشف عما هو اقرب واقعا وان لم يكن كذلك بنظر غـير الشارع ، كذا قيل . وقد يشكل بما عرفت من أن لازم التعدي عن المرجحات المنصوصة بقرينة التعليلات الواردة رفع اليد عن خصوصية المرجحات المنصوصة وان المناط في الترجيح حيثية الأقربية العرفية ، فلا بد أن يكون النظر العرفي ممضى عند الشارع وإلا كان الترجيح تعبديا فيمتنع التعدي . وبالجملة : لازم القول

مرتباً في المقبولة والمرفوعة مع إمكان أن يقال : ان الظاهر كونهما كسائر اخبار الترجيح بصدد بيان ان هذا مرجح وذاك مرجح ولذا اقتصر في غير واحد منها على ذكر مرجح واحد والالزم تقييد جميعها على كثرتها بما في المقبولة وهو بعيد جداً ، وعليه فمتى وجد في احدهما مرجح وفي الآخر آخر منها كان المرجع هو إطلاقات التخيير ولا كذلك على الأول بل لابد من ملاحظة الترتيب إلا إذا كانا في عرض واحد (وانقدح) بذلك أن حال المرجح الجهتي حال سائر المرجحات في انه لابد

بالتعدى امضاء الشارع نظر العرف من حيث الاقربية . فتأمل ﴿ قوله : مرتبا فى المقبولة والمرفوعة ﴾ قد عرفت أن ظاهر المقبولة والمرفوعة بل وظاهر غيرهما من اخبار الترجيح أن الترجيح بمخالفة العامة من المرجحات المضمونية لا الجهتية فراجعها وحينئذ فاخبار الترجيح متعرضة لقسمين من المرجحات وهما المرجحات المضمونية والمرجحات السندية ، وقد اتفقت المقبولة والمرفوعة وجملة من غيرها على تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة وفى جملة لم يذكر الا الترجيح بمخالفة العامة وحينئذ فمقتضى الجمع العرفي بينهما تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة حملا للمطلق على المقيد ، وأما المرجحات السندية فلم يتعرض لها الا في المقبولة والمرفوعة مع اختلافهما في الترتيب ، ففي المرفوعة قدم الترجيح بالشهرة على الترجيح بصفات الراوي ، وفي المقبولة بالعكس ، ومقتضى الجمع التخيير بينهما وعدم الترتيب لكنه يتوقف على حجية المرفوعة وكون الترجيح بالصفات في المقبولة راجع الى الترجيح من حيث الرواية لا الترجيح بين الحكمين او المجتهدين . (والانصاف) ان المرفوعة لم تجمع شرائط الحجية ، واما المقبولة فالظاهر أن الاشكال المذكور لارافع له كما عرفت فلم يثبت مرجح للسند غير الشهرة وكيف كان فالاشكال يختص بالمرجحين المذكورين ، لكن المحكي عن الاصحاب تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بالصفات فتخالف الرواية عمل المشهور فيشكل الاخذ بها من هذه الجهة . هذا كله بعد فهم الترتيب وإلا فلا إشكال

في صورة مزاحمته مع بعضها من ملاحظة أن أيهما فعلا موجب للظن بصدق ذيه بمضمونه أو الأقربية كذلك الى الواقع فيوجب ترجيحه وطرح الآخر او انه لامزية لاحدهما على الآخر كما إذا كان الخبر الموافق للتقية بماله من المزية مساويا للخبر المخالف لها بحسب المناطين، فلا بد حينئذ من التخيير بين الخبرين فلا وجه لتقديمه على غيره كما عن الوحيد البهبهاني — قدس سره — وبالغ فيه بعض اعاظم المعاصرين — أعلى الله درجته — ولا لتقديم غيره عليه كما يظهر من شيخنا العلامة — أعلى الله مقامه — قال : أما لوزاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامة فالظاهر تقديمه على غيره وإن كان مخالفاً للعامة بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقية في الموافق لان هذا الترجيح ملحوظ فى الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما في المتواترين اوتعبداً كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر ، وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور (إن قلت) : إن الاصل فى الخبرين الصدور فاذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية كما يقتضي ذلك الحكم بارادة خلاف الظاهر في أضعفهما فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدماً على الترجيح بحسب الصدور (قلت) : لا معنى للتعبد بصدورهما

﴿ قوله : بحسب المناطين ﴾ هوالظن بالصدق والأقربية ﴿ قوله : وفيه مضافا الى ماعرفت ﴾ يريد به ما ذكره بقوله : ثم إنه لاوجه لمراعاة الترتيب ، واشار اليه ايضا بقوله بعد ذلك : وانقدح بذلك أن حال المرجح الجهتي حال سائر المرجحات ... الخ من ان مرجح الجهة وان لم يكن راجعا الى المرجح السندي إلا ان البناء على التعدي عن المرجحات المنصوصة يقتضي عدم ملاحظة الترتيب بينها بل الاخذ بما يوجب حصول المناط في التعدي سواء كان مرجح السند أم الجهة. وحاصل الايراد المضاف الى ذلك : هو منع كون المرجح الجهتي مقابلا للمرجح السندي بل راجع اليه

مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقية لانه إلغاء لأحدهما في الحقيقة ،وقال — بعد جملة من الكلام — : فمورد هذا الترجيح تساوي الخبرين من حيث الصدور إما علما كما في المتواترين أو تعبداً كما في المتكافئين من الاخبار وأما ماوجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر فلا وجه لاعمال هذا المرجح فيه لان جهة الصدور متفرع على أصل الصدور . انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه وفيه — مضافاً الى ماعرفت — أن حديث فرعية جهة الصدور على أصله إنما يفيد إذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات أصل الصدور بل من مرجحاتها،وأما إذا كان من مرجحاته باحد المناطين فاي فرق بينه وبين سائر المرجحات؟ولم يقم دليل بعدفي الخبرين المتعارضين على وجوب التعبد بصدور الراجح منهما من حيث غير الجهة مع كون الآخر راجحا بحسبها بل هو أول الكلام كما لا يخفى ،فلا محيص من ملاحظة الراجح من المرجحين بحسب أحدالمناطين أومن دلالة أخبار العلاج على الترجيح بينهما مع المزاحمة ومع عدم الدلالة ولو لعدم التعرض لهذه الصورة فالمحكم هو إطلاق التخيير فلا تغفل . وقد اورد بعض أعاظم تلاميذه عليه بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور فانه لو لم يعقل التعبد بصدور المتخالفين من حيث الصدور مع حمل احدهما على التقية لم يعقل التعبد بصدورهما مع حمل

﴿ قوله : ولم يقم دليل بعد ﴾ أقول : قد عرفت الدليل على هذا التقديم وأن اصالة الجهة موضوعها الكلام الصادر فاذا فرض وجود المرجح بحسب السند كان موجبا لسقوط المرجوح سندا وتسقط أصالة الجهة فيه ، وإن كان ارجح فيها لارتفاع موضوعها ، وكأن الذي دعا المصنف (ره) الى ارجاعها الى المرجحات السندية امتناع التعبد بما يتعين حمله على التقية فتكون موجبة لسقوط السند ايضا كالمرجحات السندية . فراجع وتأمل ﴿ قوله : فانه لو لم يعقل التعبد ﴾ حاصل الاشكال على المصنف « ره » كما تقدم الاشارة اليه : أنه ان كان يعتبر في الترجيح بحسب الجهة جريان أصالة السند فيهما معا امتنع بالبديهة ، لأن الترجيح

أحدهما عليها لانه إلغاء لاحدهما أيضا في الحقيقة « وفيه » مالا يخفى من الغفلة، وحسبان أنه التزم ـ قدس سره ـ في مورد الترجيح بحسب الجهة باعتبار تساويهما من حيث الصدور إما للعلم بصدورهما وإما للتعبد به فعلا، مع بداهة ان غرضه من التساوي من حيث الصدور تعبداً تساويهما بحسب دليل التعبد بالصدور قطعاً، ضرورة أن دليل حجية الخبر لا يقتضي التعبد فعلا بالمتعارضين بل ولا باحدهما، وقضية دليل العلاج ليس الا التعبد باحدهما تخييراً او ترجيحاً . والعجب كل العجب أنه ـ رحمه الله ـ لم يكتف بما أورده من النقض حتى ادعى استحالة تقديم الترجيح بغير هذا المرجح على الترجيح به وبرهن عليه بما حاصله امتناع التعبد بصدور الموافق لدوران أمره بين عدم صدوره من اصله وبين صدوره تقية ولا يعقل التعبد به على التقديرين بداهة كما أنه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق بل الامر في الظني الصدور أهون لاحتمال عدم صدوره بخلافه ثم قال : فاحتمال تقديم المرجحات السندية على مخالفة العامة مع نص الامام ـ عليه السلام ـ على طرح موافقهم من العجائب والغرائب التي لم يعهد صدورها من ذي مسكة فضلا عمن هو تالي العصمة علماً وعملا ثم قال : وليت شعري ان هذه الغفلة الواضحة كيف صدرت منه مع أنه في جودة النظر يأتي بما يقرب من شق القمر (وأنت خبير) بوضوح فساد برهانه ضرورة عدم دوران أمر الموافق بين الصدور تقية وعدم الصدور رأساً لاحتمال صدوره لبيان حكم الله واقعاً وعدم صدور المخالف المعارض له اصلا ولا يكاد يحتاج في التعبد الى أزيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك بداهة وانما دار احتمال الموافق بين الاثنين اذا كان المخالف قطعياً صدوراً وجهة ودلالة ضرورة دوران معارضه حينئذ بين عدم صدوره وصدوره تقية وفي غير هذه الصورة كان دوران امره بين الثلاثة لامحالة لاحتمال صدوره لبيان الحكم الواقعي حينئذ ايضاً، ومنه قد انقدح امكان التعبد بصدور الموافق القطعي لبيان الحكم الواقعي ايضاً وانما لم يمكن التعبد بصدوره لذلك اذا كان معارضه المخالف قطعياً بحسب السند والدلالة

لتعيين حمله على التقية حينئذ لامحالة . ولعمري ان ماذكرنا أوضح من أن يخفى على مثله إلا أن الخطأ والنسيان كالطبيعة الثانية للانسان عصمنا الله من زلل الاقدام والاقلام في كل ورطة ومقام (ثم) إن هذا كله إنما هو بملاحظة أن هذا المرجح مرجح من حيث الجهة، وأما بما هو موجب لاقوائية دلالة ذيه من معارضه

موجب لسقوط أصالة السند فى احدهما لامتناع التعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقية ، وان كان لايعتبر ذلك لم يضر وجود المرجح السندي الموجب لسقوط أحد السندين . وحاصل ما اجاب به المصنف (قدس سره) عن هذا الاشكال : أن مراده أنه يعتبر فى الترجيح بمرجح الجهة تساويهما من حيث دليل التعبد ، بحيث تكون نسبتها الى دليل التعبد ، نسبة واحدة ، وهذا لايجري مع وجود المرجح السندي لاختلاف نسبتهما اليه حيث حكم بسقوط أحدهما عن الحجية وبقاء الآخر. هذاوقدعرفت أنه لادليل في المقام من نص او اجماع يتضمن الشرط المذكور للترجيح بمرجح الجهة حتى يقال بأن المعتبر في دليل الترجيح تساويهما في النسبة الى دليل حجية السند وان لم تجر اصالة السند فيهما معا فعلا ، فيفرق بين المتكافئين والمتخالفين ، بل الدليل على اعتبار الشرط المذكور هو الترتب الطبعي بين أصالة السند وأصالة الجهة وان الثانية انما تجري بعد الفراغ عن ثبوت السند ، لأن موضوعها الكلام الصادر ممن له الحكم فما لم يحرز موضوعها امتنع جريانها ، ومقتضى ذلك لزوم جريان اصالة السند فيهما فعلا ليثبت الموضوع ومع عدم الجريان فيهما كذلك ولو للمعارضة يمنع من جريان اصالة الجهة ويمنع من تحقق التعارض بينهما ، وحينئذ يعود الاشكال فيقال : إن كان المعتبر جريان أصالة السند فعلا فقد عرفت امتناءه ، وان كان المعتبر جريانها اقتضاء لم يضر وجود المرجح السندي فانه لايرفع الاقتضاء في كل من المتعارضين بالنسبة الى اصالة السند فلا بد من الرجوع الى ماذكرنا من انه يعتبر الجريان فعلا، ويكفي مصححا للجريان الانتهاء الى الترجيح بحسب الجهة وان لم يترتب الاثر المضموني لكل منهما

« والتحقيق » : ان توقف اجراء اصالة الجهة على اجراء اصالة السند فعلا يراد به اجراؤها فعلا من جميع الحيثيات غير حيثية اصالة الجهة ، لامن جميع الحيثيات حتى حيثية اصالة الجهة ، والا فيلزم الدور لتوقف أصالة السند على اصالة الجهة والمفروض توقف اصالة الجهة على اصالة السند وهو دور ، وحينئذ فالمانع من فعلية اصالة السند ان كان ناشئا من اصالة الجهة او من احكامها فلا يضر في فعليته اصالة السند المعتبرة في اصالة الجهة بل هي حاصلة اذا كانت من سائر الجهات محفوظة وحينئذ نقول في رفع الاشكال : ان كان مرجح لاحد السندين على الآخر كان موجبا لسقوط اصالة السند في المرجوح فلا تنتهي النوبة الى الترجيح بحسب الجهة ويسقط المرجوح السندي ، وان كان بحسب الجهة أرجح لارتفاع موضوع اصالة الجهة بتوسط المرجح السندي وان لم يكن مرجح سندي فلا مانع من فعلية اصالة السند في كل من الخبرين فتجرى أصالة الجهة لتحقيق موضوعها ، فاذا كان احد الاصلين الجهتيين ارجح من الآخر قدم ، ولا يرد بأن معارضة أصالة الجهة في الطرفين فرع فعلية أصالة السند فيهما ، وهي ممتنعة لامتناع التعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقية ، لانا نقول : ان كان المراد من فعلية أصالة السند المعتبرة في أصالة الجهة فعليتها حتى من حيث ترجيح احدى أصالتي الجهة على الاخرى الذي هو من أحكام معارضتها ، فهو ممتنع للزوم الدور ، وان كان المراد فعليتها من سائر الحيثيات ، بمعنى : عدم وجود مانع من اصالة السند غير حيثية الترجيح الجهتي الذى هو من أحكام المعارضة ، فهى حاصلة بالضرورة فحسب ، وهذا هو مراد شيخنا الاعظم « قده » ، فلا يتوجه عليه الاشكال المزبور ، ومن هنا يظهر الاشكال على المصنف « ره » في ارجاعه الترجيح الجهتي الى المرجح السندي ، فان المرجح السندي رافع لموضوع أصالة الجهة فيمتنع أن يكون من افراده الترجيح الجهتي كما أنه يظهر الاشكال فيما ذكره المصنف (ره) دليلا على المطلب من قوله : ضرورة انه لا معنى للتعبد ... الخ ، والانصاف أن الترتيب الطبعي بين المرجحات المذكورة للترتيب الطبعي بين مواردها مما لم يقم

لاحتمال التورية في المعارض المحتمل فيه التقية دونه فهو مقدم على جميع مرجحات الصدور بناء على ماهو المشهور من تقدم التوفيق بحمل الظاهر على الأظهر على الترجيح بها (اللهم) إلا أن يقال : إن باب احتمال التورية وإن كان مفتوحاً فيما احتمل فيه التقية إلا انه حيث كان بالتأمل والنظر لم يوجب أن يكون معارضه أظهر بحيث يكون قرينة على التصرف عرفا فى الآخر فتدبر .

فصل

موافقة الخبر لما يوجب الظن بمضمونه ولو نوعاً من المرجحات فى الجملة بنـآء على لزوم الترجيح لو قيل بالتعدي من المرجحات المنصوصة أو قيل بدخوله فى القاعدة المجمع عليها كما ادعي وهي لزوم العمل بأقوى الدليلين وقد عرفت أن التعدي محل نظر بل منع وأن الظاهر من القاعدة هو ما كان الاقوائية من حيث الدليلية والكشفية ومضمون أحدهما مظنونا لاجل مساعدة امارة ظنية عليه لا يوجب قوة فيه من هذه الحيثية بل هو على ما هو عليه من القوة لولا مساعدتها كما لايخفى، ومطابقة أحد الخبرين لها

عليه برهان بل ولا وجه له بعد التأمل ، فان القول بأن موضوع أصالة الجهة الكلام الصادر ممن له الحكم ليس أولى من القول بالعكس وان اصالة السند موضوعها الكلام الصادر لبيان الواقع ؛ وهكذا الكلام في أصالة الظهور بالنسبة اليها بل التأمل يقتضي القول بان ترتب الأثر العملي على جريان هذه الاصول الثلاثة ترتيب عرضي ، نظير ترتيب الأثر على المركبات ، ولا يصح القول بان اجزاء المركب بعضها منوط ببعض ، ويترتب على ذلك حصول التعارض بين المرجحات المذكورة كما ذكره المصنف (قده) وما ذكرناه من اوله الى آخره كان تتميما لماذكره شيخنا الأعظم « قده » فى رسائله من فرعية الأصول بعضها على بعض فراجع وتأمل والله تعالى اعلم ومنه نستمد التوفيق فانه حسبنا ونعم الوكيل ﴿ قوله : لاحتمال التورية في المعارض ﴾ إعلم أن الخبر الصادر تقية يحتمل أن يكون المراد ظاهره

لا يكون لازمه الظن بوجود خلل في الآخر إما من حيث الصدور أو من حيث جهته، كيف وقد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجية المخالف؟ لو لا معارضة الموافق والصدق واقعاً لا يكاد يعتبر في الحجية كما لا يكاد يضر بها الكذب كذلك (فافهم) هذا حال الامارة غير المعتبرة لعدم الدليل على اعتبارها أما ما ليس بمعتبر بالخصوص لاجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس فهو وإن كان كغير المعتبر لعدم الدليل بحسب ما يقتضي الترجيح به من الاخبار بناء على التعدي والقاعدة بناء على دخول مظنون المضمون في أقوى الدليلين، إلا أن الأخبار الناهية عن القياس وأن السنة اذا قيست محق الدين مانعة عن الترجيح به ضرورة أن استعماله في ترجيح

فيكون من الكذب المرخص فيه للمصلحة ، ويحتمل أن يكون المراد به خلاف ظاهره بلا نصب قرينة على ذلك فيكون من قبيل التورية ، وعلى الاحتمال الاول كانت المخالفة مرجحا من حيث الجهة ، وعلى الثاني كانت من مرجحات الدلالة ولا دخل لها في جهة الكلام إذ لم يقصد بالكلام الا بيان الحكم الواقعي الا ان بيانه لم يكن بكلام ظاهر فيه بل كان بكلام غير ظاهر فيه ، وحينئذ فيكون الجمع العرفي حمل الموافق على معنى لا يخالف المخالف ، مثلا اذا ورد يجوز : قول (آمين)، في الصلاة بعد الفاتحة ، وورد : لا يجوز قول (آمين) أمكن التصرف في الاول ما لا يمكن في الثاني ، بحمل (يجوز) على معنى : لا يجوز، وان كان بعيداً أو حمله على حال التقية وحمل (لا يجوز) على غير حال التقية برفع اليد عن اطلاق كل منهما نعم إنما يتم ذلك ـ اعني كونه من مرجحات الدلالة ـ لو كان الكلامان بحيث لو جمعا في كلام واحد لم يكونا متنافيين في نظر العرف كما هو معنى الجمع العرفي ، ومجرد انفتاح باب احتمال في الموافق لا يحتمل في المخالف او امكان الجمع بينهما بحمل احدهما على حال التقية والآخر على غير حال التقية لا يقتضي ذلك بحيث يكون ظاهراً لكلا الكلامين ويكون احدهما على الآخر قرينة ﴿ قوله : لازمه الظن بوجود خلل ﴾ اعلم : ان الكلام في الترجيح بالمرجحات الخارجية انما هو اذا لم يكن

أحد الخبرين استعمال له فى المسئلة الشرعية الاصولية وخطره ليس بأقل من استعماله في المسئلة الفرعية (وتوهم) أن حال القياس هاهنا ليس في تحقق الأقوائية به إلا كحاله فيما ينقح به موضوع آخر ذو حكم من دون اعتماد عليه في مسألة اصولية ولا فرعية قياس مع الفارق لوضوح الفرق بين المقام والقياس في الموضوعات الخارجية الصرفة: فان القياس المعمول فيها ليس في الدين فيكون إفساده اكثر من اصلاحه: وهذا بخلاف المعمول في المقام فانه نحو إعمال له في الدين ، ضرورة انه لولاه لما تعين الخبر الموافق له للحجية بعد سقوطه عن الحجية بمقتضى أدلة الاعتبار والتخيير بينه وبين معارضه بمقتضى ادلة العلاج فتأمل جيدا ، واما ما اذا اعتضد بما كان دليلا مستقلا في نفسه كالكتاب والسنة القطعية فالمعارض المخالف لاحدهما إن كانت مخالفته بالمباينة الكلية فهذه الصورة خارجة عن مورد الترجيح لعدم حجية الخبر المخالف كذلك من أصله ولو مع عدم المعارض فانه المتيقن من الاخبار الدالة على أنه ﴿ زخرف ﴾ او ﴿ باطل ﴾ او انه « لم نقله » او غير ذلك ، وان كانت مخالفة بالعموم والخصوص المطلق فمقضية القاعدة فيها وان كانت ملاحظة المرجحات بينه وبين الموافق وتخصيص الكتاب به تعيينا او تخييرا لو لم يكن الترجيح في الموافق بناء على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ، الا ان الاخبار الدالة على اخذ الموافق من المتعارضين غير قاصرة عن العموم لهذه الصورة لو قيل بانها في مقام ترجيح احدهما لا تعيين الحجة عن اللاحجة كما نزلناها عليه، ويؤيده اخبار العرض على الكتاب الدالة على عدم حجية المخالف من اصله فانهما تفرغان عن لسان واحد فلا وجه لحمل المخالفة في احداهما على خلاف المخالفة في الاخرى كما لا يخفى (اللهم) الا ان يقال: « نعم » الا ان دعوى اختصاص هذه الطائفة بما اذا كانت المخالفة بالمباينة بقرينة القطع بصدور المخالف غير المباين عنهم عليهم السلام كثيرا او اباء مثل :

ما خالف قول ربنا لم أقله او زخرف او باطل عن التخصيص غير بعيدة ،وان كانت المخالفة بالعموم والخصوص من وجه فالظاهر انها كالمخالفة في الصورة الاولى كما لايخفى، واما الترجيح بمثل الاستصحاب كما وقع في كلام غير واحد من الاصحاب فالظاهر انه لاجل اعتباره من باب الظن والطريقية عندهم واما بناء على اعتباره تعبداً من باب الاخبار وظيفة للشاك كما هو المختار كسائر الاصول العملية التي تكون كذلك عقلا او نقلا ، فلا وجه للترجيح به اصلا لعدم تقوية مضمون الخبر بموافقته ولو بملاحظة دليل اعتباره كما لا يخفى هذا آخر ما أردنا إيراده والحمدلله أولا وآخراً وباطناً وظاهراً .

وجود المرجح في أحد الطرفين موجبا لاختلال شرط من شرائط الحجية في الآخر بحيث به يخرج عن موضوع الحجية ، كما لو قلنا بعدم حجية الخبر المخالف للمشهور أو المخالف للكتاب ولو بنحو العموم والخصوص المطلق أو الخبر المظنون خلافه فان الامور المذكورة موجبة لسقوط المخالف عن الحجية ولو لم يكن له معارض فضلا عما لو كان له معارض ، وحينئذ فان كان المدعي للترجيح بمثل الموافقة للشهرة الفتوائية يستند الى انها موجبة للظن بوجود خلل في المخالف فان كان غرضه انها موجبة لارتفاع شرط من شرائط الحجية في الآخر ، (ففيه) مع انه لا يحسن التعبير بانها موجبة للظن بالخلل بل هي موجبة للقطع بالخلل قطعاً أنه ليس هو محل الكلام بل الكلام في غيره ؛ وان كان المقصود انها موجبة للظن بمخالفته للواقع اما لمخالفة اصالة السند له او لمخالفة اصالة الجهة او لمخالفة اصالة الظهور فهو حق إلا انه لا ينفع في الترجيح بعد ما كان البناء على الاقتصار على المرجحات المنصوصة مضافا إلى أنه لا وجه لحصر الخلل المظنون بالصدور والجهة بل يمكن أن يكون في الظهور.

(هذا آخر ما برز من قلمه الشريف في التعادل والتراجيح) في النجف الاشرف يوم السابع والعشرين من ذى الحجة الحرام من السنة التاسعة والثلاثين بعد الالف والثلثمائة هجرية على مهاجرها افضل صلاة وتحية والحمدلله رب العالمين .

ختام واعتذار

سبق أن قد نبهنا على أن سيدنا الوالد — مد ظله العالي — قد أنهى تعليقته الأنيقـــة — تبعا لانتهاء درسه الشريف — ولما يتم مباحث التعادل والتراجيح ومباحث الاجتهاد والتقليد، فكان مناسبا جـدا إتمام مباحث التعادل والتراجيح بتعليقته القديمة على هذه المباحث . أما مباحث الاجتهاد والتقليد فقد رأينا أن نستغني عن نشر التعليق عليها بما كتبـه — مد ظله — في الجزء الأول من ﴿ مستمسك العروة الوثقى ﴾ في شرح هذه المباحث فانه أحدث عهدا وأوسع بحثا والله سبحانه ولي التوفيق والسداد وهو حسبنا ونعم الوكيل .

١٣ شعبان سنة ١٣٧٢هـ

يوسف الطباطبائي
الحكيم

وأما الخاتمة

فهى فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد

فصـل

الاجتهادلغة « تحمل المشقة » واصطلاحاً كماعن الحاجبي والعلامة « استفراغ الـوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي » ، وعن غيرهما « ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا أو قوة قريبة » .

ولايخفى أن اختلاف عباراتهم فى بيان معناه اصطلاحاً ليس من جهة الاختلاف فى حقيقته وماهيته ، لوضوح انهم ليسوا فى مقام بيان حده أو رسمه ، بل انما كانوا فى مقام شرح اسمه والاشارة اليه بلفظ آخر وان لم يكن مساوياً له بحسب مفهومه ، كاللغوي في بيان معانى الالفاظ بتبديل لفظ بلفظ آخـر ولو كان أخص منه مفهوماً او أعم . ومن هنا انقدح أنه لاوقع للايراد على تعريفاته بعدم الانعكاس أو الاطراد كما هو الحال فى تعريف جل الاشياء لولا الكل ، ضرورة عدم الاحاطة بها بكنهها أو بخواصها الموجبة لامتيازها عما عداها لغير علام الغيوب ـ فافهم .

وكيف كان فالاولى تبديل « الظن بالحكم » بالحجة عليه ، فان المناط فيه هو تحصيلها قوة أو فعلا لاالظن ، حتى عندالعامة القائلين بحجيته مطلقا ، أوبعض الخاصة القائل بها عند انسداد باب العلم بالاحكام فانه مطلق عندهم أو عند الانسداد عنده من أفراد الحجة . ولذا لاشبهة في كون استفراغ الوسع فى تحصيل غيره من أفرادها من

العلم بالحكم او غيره مما اعتبر من الطرق التعبدية الغير المفيدة للظن ولو نوعاً اجتهاداً أيضاً .

ومنه انقدح أنه لاوجه لتأبى الأخباري عن الاجتهادبهذا المعنى ، فانه لامحيص عنه كما لايخفى . غاية الامر له أن ينازع فى حجية بعض مايقول الاصولي باعتباره ويمنع عنها ، وهو غير ضائر بالاتفاق على صحة الاجتهاد بذلك المعنى ، ضرورة أنه ربما يقع بين الاخباريين كما وقع بينهم وبين الاصوليين .

فصل

ينقسم الاجتهاد الى مطلق وتجز . فالاجتهاد المطلق هو مايقتدر به على استنباط الاحكام الفعليـة من أمارة معتبرة أو أصل معتبر عقلا أو نقلا فى الموارد التى لم يظفر فيها بها ، والتجزي هو ما يقتدر به على استنباط بعض الاحكام .

ثم انه لا اشكال في امكان المطلق وحصوله للاعلام وعدم التمكن من الترجيح فى المسألة وتعيين حكمها ، والتردد منهم فى بعض المسائل انمـا هو بالنسبة الى حكمها الواقعي لاجل عدم دليل مساعد في كل مسألة عليه أو عدم الظفر به بعد الفحص عنـه بالمقدار اللازم ، لالقلة الاطلاع أو قصور الباع . وأمـا بالنسبة الى حكمها الفعلي فلاتردد لهم أصلا .

كما لااشكال فى جواز العمل بهـذا الاجتهاد لمن اتصف بـه ، وأما لغيره فكذا لااشكال فيه اذا كان المجتهد ممن كان باب العلم أو العلمي بالاحكام مفتوحاً له على ما يأتي من الادلة على جواز التقليد ، بخلاف ما اذا انسد عليه بابهما فجواز تقليد الغير عنه في غايـة الاشكال ، فان رجوعه اليه ليس من رجوع الجاهل الى العالم بل الى الجاهل ، وأدلة جواز التقليد انما دلت على جواز رجوع غير العالم الى العالم كما لايخفى .

وقضية مقدمات الانسداد ليست الا حجية الظن عليه لا على غيره ، فلابد في حجيـة اجتهاد مثله على غيره من التماس دليل آخر غير دليل التقليد وغيـر دليل الانسداد الجاري في حق المجتهد من اجماع ، أو جريان مقدمـات دليل الانسداد فيحقه بحيث تكون منتجة بحجية الظن الثابت حجيته بمقدماته له ايضاً . ولامجال لدعوى الاجماع ، ومقدماته كذلك غير جـارية في حقه لعدم انحصار المجتهد به أو عدم لزوم محذور عقلي من عمله بالاحتياط وان لزم منه العسر اذا لم يكن له سبيل الى اثبات عدم وجوبه مع عسره .

نعـم لوجرت المقدمات كذلك ـ بأن انحصر المجتهد ولزم من الاحتيـاط المحذور أو لزم منـه العسر مع التمكن من ابـطال وجوبه حينئذ ـ كانت منتجة لحجيته في حقه أيضاً ، لكن دونه خرط القتاد .

هذا على تقدير الحكومة ، وأما على تقدير الكشف وصحته فجواز الرجوع اليه في غاية الاشكال ، لعدم مساعدة أدلة التقليد على جواز الرجوع الـى من اختص حجية ظنه به . وقضية مقدمات الانسداد اختصاص حجية الظن بمن جـرت في حقه دون غيره ، ولو سلم أن قضيتها كون الظن المطلق معتبراً شرعاً كالظنون الخاصة التي دل الدليل على اعتبارها بالخصوص ـ فتأمل .

ان قلت : حجية الشيء شرعاً مطلقاً لاتوجب القطع بما أدى اليه من الحكم ولو ظاهراً كما مر تحقيقه وأنه ليس أثره الا تنجز الواقع مع الاصابة والعذر مع عدمها ، فيكون رجوعه اليه مع انفتاح باب العلمي عليه أيضاً رجوعاً الى الجاهل فضلا عما اذا انسد عليه .

قلت : نعم الا أنه عالم بموارد قيام الحجة الشرعية على الاحكام ، فيكون من رجوع الجاهل الى العالم .

ان قلت : رجوعـه اليه في موارد فقد الامارة المعتبرة عنده التي يكـون

المرجع فيها الاصول العقلية ليس الا الرجوع الى الجاهل .

قلت : رجوعه اليه فيها انما هو لاجل اطلاعه على عدم الامارة الشرعية فيها وهو عاجز عن الاطلاع على ذلك ، واما تعيين ما هو حكم العقل وانه مع عدمها هو البراءة او الاحتياط فهو انما يرجع اليه ، فالمتبع ما استقل به عقله ولو على خلاف ماذهب اليه مجتهده ـ فافهم .

وكذلك لا خلاف ولا اشكال فى نفوذ حكم المجتهد المطلق اذا كان باب العلم او العلمي له مفتوحاً ، واما اذا انسد عليه بابهما ففيه اشكال على الصحيح من تقريرات المقدمات على نحوالحكومة ، فان مثله ـ كما اشرت آنفاً ـ ليس ممن يعرف الاحكام مع ان معرفتها معتبرة فى الحاكم كما فى المقبولة . الا ان يدعى عدم القول بالفصل ، وهو وان كان غير بعيد الا انه ليس بمثابة يكون حجة على عدم الفصل ، الا انيقال بكفاية انفتاح باب العلم فىموارد الاجماعات والضروريات من الدين او المذاهب والمتواترات اذا كانت جملة يعتد بها . وان انسد باب العلم بمعظم الفقه فانه يصدق عليه حينئذ انه ممن روى حديثهم عليهم السلام ونظر فى حلالهم وحرامهم وعرف احكامهم عرفاً حقيقة .

وأما قوله عليه السلام فى المقبولة « فاذا حكم بحكمنا» فالمراد أن مثله اذا حكم كان بحكمهم حكم ، حيث كان منصوباً منهم ، كيف وحكمه غالباً يكون فى الموضوعات الخارجية ، وليس مثله ملكية دار لزيد أو زوجية امرأة له من أحكامهم عليهم السلام ، فصحة اسناد حكمه اليهم عليهم السلام انما هو لاجل كونه من المنصوب من قبلهم .

وأما التجزي في الاجتهاد ففيه مواضع من الكلام :

(الاول) في امكانه . وهوأنه ـ وان كان محل الخلاف بين الاعلام ـ الا أنه

لا ينبغي الارتياب فيه حيث كان أبواب الفقه مختلفة مدركاً والمدارك متفاوتة سهولة وصعوبة عقلية ونقلية مع اختلاف الاشخاص في الاطلاع عليها وفي طول الباع وقصوره بالنسبة اليها ، فرب شخص كثير الاطلاع وطويل الباع في مدرك باب بمهارته في النقليات أو العقليات وليس كذلك في آخر لعدم مهارته فيها وابتنائه عليها . وهذا بالضرورة ربما يوجب حصول القدرة على الاستنباط في بعضها لسهولة مدركه أو لمهارة الشخص فيه مع صعوبته مع عدم القدرة على ما ليس كذلك ، بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزي للزوم الطفرة .

وبساطة الملكة وعدم قبولها التجزية لاتمنع من حصولها بالنسبة الى بعض الابواب بحيث يتمكن بها من الاحاطة بمداركه ، كما اذا كانت هناك ملكة الاستنباط في جميعها ويقطع بعدم دخل ما في سائرها به أصلا أو لا يعتنى باحتماله لاجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان بعدم دخله كما في الملكة المطلقة . بداهة انه لايعتبر في استنباط مسألة معها من الاطلاع فعلا على مدارك جميع المسائل كما لايخفى .

(الثاني) في حجية ما يؤدي اليه على المتصف به . وهو أيضاً محل الخلاف الا أن قضية أدلة المدارك حجيته ، لعدم اختصاصها بالمتصف بالاجتهاد المطلق، ضرورة أن بناء العقلاء على حجية الظواهر مطلقاً . وكذا مادل على حجية الخبر الواحد ، غايته تقييده بما اذا تمكن من دفع معارضاته كما هو المفروض .

(الثالث) في جواز رجوع غير المتصف به اليه في كل مسألة اجتهد فيها . وهو ايضاً محل الاشكال من انه من رجوع الجاهل الى العالم فتعمه أدلة جواز التقليد ، ومن دعوى عدم اطلاق فيها وعدم احراز أن بناء العقلاء أو سيرة المتشرعة على الرجوع الى مثله ايضاً ، وستعرف انشاءالله تعالى ما هو قضية الادلة .

وأماجوازحكومته ونفوذفصل خصومته فأشكل . نعم لايبعدنفوذه فيما اذاعرف

جملة معتداً بها واجتهد فيها بحيث يصح أن يقال في حقه عرفاً أنه ممن عرف أحكامهم كمامر في المجتهد المطلق المنسد عليه باب العلم والعلمي في معظم الاحكام .

فصل

لايخفى احتياج الاجتهاد الى معرفة العلوم العربية في الجملة ، ولو بأن يقدر على معرفة ما يبتنى عليه الاجتهاد في المسألة بالرجوع الى مادون فيه ، ومعرفة التفسير كذلك . وعمدة ما يحتاج اليه هو علم الاصول ، ضرورة أنه ما من مسألة الا ويحتاج في استنباط حكمها الى قاعدة أو قواعد برهن عليها في الاصول أو برهن عليها مقدمة في نفس المسألة الفرعية كما هو طريقة الاخباري .

وتدوين تلك القواعد المحتاج اليها على حدة لا يوجب كونها بدعة ، وعدم تدوينها في زمانهم عليهم السلام لايوجب ذلك ، والاكان تدوين الفقه والنحو والصرف بدعة . وبالجملة لا محيص لاحد في استنباط الاحكام الفرعية من أدلتها الا الرجوع الا ما بني عليه في المسائل الاصولية ، وبدونه لايكاد يتمكن من استنباط واجتهاد مجتهداً كان أو أخبارياً .

نعم يختلف الاحتياج اليها بحسب اختلاف المسائل والازمنة والاشخاص ، ضرورة خفة مؤنة الاجتهاد في الصدر الاول وعدم حاجته الى كثير مما يحتاج اليه في الازمنة اللاحقة مما لايكاد يحقق ويختار عادة الا بالرجوع الى ما دون فيه من الكتب الاصولية .

فصل

اتفقت الكلمة على التخطئة في العقليات ، واختلف في الشرعيات ، فقال أصحابنا بالتخطئة فيها أيضاً وأن له تبارك وتعالى في كل مسألة حكم يؤدي اليه

الاجتهاد تارة والى غيره أخرى ، وقال مخالفونا بالتصويب وأن له تعالى احكاماً بعدد آراء المجتهدين فما يؤدي اليه الاجتهاد هو حكمه تبارك وتعالى .

ولايخفى أنه لايكاد يعقل الاجتهاد في حكم المسألة الا اذا كان لها حكم واقعاً حتى صار المجتهد بسبب استنباطه من أدلته وتعيينه بحسبها ظاهراً ، فلو كان غرضهم من التصويب هو الالتزام بانشاء احكام في الواقع بعدد الاراء ـ بأن تكون الاحكام المؤدي اليها الاجتهادات أحكاماً واقعية كما هي ظاهرية ـ فهو وان كان خطأ من جهة تواتر الاخبار واجماع أصحابنا الاخبار على أن له تبارك وتعالى في كل واقعة حكماً يشترك فيه الكل الا أنه غير محال . ولو كان غرضهم منه بانشاء الاحكام على وفق آراء الاعلام بعد الاجتهاد ، فهو مما لايكاد يعقل ، فكيف يتفحص عما لايكون له عين ولا أثر أو يستظهر من الاية أو الخبر .

الا أن يراد التصويب بالنسبة الى الحكم الفعلي ، وان المجتهد وان كان يتفحص عما هو الحكم واقعاً وانشاءاً الا أن ما أدى اليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلي حقيقة ، وهو مما يختلف باختلاف الاراء ضرورة ولا يشترك فيه العالم والجاهل بداهة ، وما يشتركان فيه ليس بحكم حقيقة بل انشاء . فلا استحالة بالتصويب بهذا المعنى ، بل لا محيص عنه في الجملة بناءاً على اعتبار الاخبار من باب السببية والموضوعية كما لايخفى . وربما يشير اليه ما اشتهر بيننا من أن ظنية الطريق لاتنافي قطعية الحكم .

نعم بناءاً على اعتبارها في باب الطريقية ـ كما هو كذلك ـ فمؤديات الطرق والامارات المعتبرة ليست بأحكام حقيقية نفسية ولو قيل بكونها أحكاماً طريقية . وقد مر غير مرة امكان منع كونها احكاماً كذلك أيضاً ، وان قضية حجيتها ليست الا تنجز مؤدياتها عند اصابتها والعذر عند خطائها ، فلا يكون حكم أصلا الا الحكم الواقعي ، فيصير منجزاً فيما قام عليه حجة من علم أو طريق معتبر ، ويكون غير منجز بل غير

فعلي فيما لم تكن هناك حجة مصيبة ـ فتأمل جيداً .

فصـل

اذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبديل الرأي الاول بالاخر أو بزواله بدونه فلا شبهة في عدم العبرة به في الاعمال اللاحقة ، ولزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها . وأمـا الاعمال السابقة الواقعة على وفقه المختل فيها ما اعتبر في صحتها بحسب هذا الاجتهاد ، فلابد من معاملة البطلان معها فيما لم ينهض دليل على صحة العمـل فيما اذا اختل فيه لعذر كما نهض في الصلاة وغيرهـا ، مثل لاتعاد وحديث الرفع ، بل الاجماع على الاجزاء في العبادات على ما ادعى . وذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الاول قد حصل القطع بالحكم وقد اضمحل واضح ، بداهة أنه لاحكم معه شرعاً غايته المعذورية في المخالفة عقلا .

وكذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعاً عليه بحسبه وقد ظهر خلافه بالظفر بالمقيد أو المخصص أو قرينة المجاز أو المعارض ، بناءاً على ما هو التحقيق من اعتبار الامارة في باب الطريقية ، قيل بأن قضية اعتبارها انشاء أحكام طريقية أم لا ، على ما مر منـا غير مرة ، من غير فرق بين تعلقه بالاحكام أو بمتعلقاتها . ضرورة أن كيفية اعتبارها فيهما على نهج واحد ولم يعلم وجه للتفصيل بينهما كما في الفصول ، وان المتعلقات لاتتحمل اجتهادين بخلاف الاحكام الا حسبان ان الاحكام قابلة للتغيير والتبدل بخلاف المتعلقات والموضوعات .

وأنت خبـير بأن الواقع واحد فيهما ، وقد عين اولا بما ظهر خطاؤه ثانياً ولزوم العسر والحـرج والهرج والمرج المخل بالنظام والموجب للمخاصمة بين الانام ـ لو قيل بعدم صحة العقود والايقاعات والعبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الاول الفاسدة بحسب الاجتهـاد الثاني ووجوب العمل على طبق الثاني من عدم

ترتيب الاثر على المعاملة واعادة العبادة ـ لايكون الا احياناً .

وأدلة نفي العسر لاتنفي الاخصوص مالزم منه العسر فعلامع عدم اختصاص ذلك بالمتعلقات ، ولزوم العسر في الاحكام كذلك أيضاً لو قيل بلزوم ترتيب الاثر على طبق الاجتهاد الثاني في الاعمال السابقة ، وباب الهرج والمرج ينسد بالحكومة وفصل الخصومة . وبالجملة لايكون التفاوت بين الاحكام ومتعلقاتها بتحمل الاجتهادين وعدم التحمل بيناً ولامبيناً بما يرجع الى محصل في كلامه زيد في علو مقامه ـ فراجع وتأمل .

وأما بناءاً على اعتبارها من باب السببية والموضوعية فلا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الاول عبادة كان او معاملة ، وكون مؤداه مالم يضمحل حكماً حقيقة ، وكذلك الحال اذا كان بحسب الاجتهاد الاول مجرى الاستصحاب او البراءة النقلية وقد ظفر في الاجتهاد الثاني بدليل على الخلاف ، فانه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال . وقدمر في مبحث الاجزاء تحقيق المقال فراجع هناك .

فصل : في التقليد

وهو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات ، أو للالتزام به في الاعتقاديات تعبداً بلا مطالبة دليل على رأيه . ولايخفى انه لاوجه لتفسيره بنفس العمل ضرورة سبقه عليه ، والاكان بلا تقليد ـ فافهم .

ثم انه لايذهب عليك ان جواز التقليد ورجوع الجاهل الى العالم في الجملة يكون بديهياً جبلياً فطرياً لايحتاج الى دليل ، والا لزم سد باب العلم به على العامي مطلقاً غالباً لعجزه عن معرفة مادل عليه كتاباً وسنة ، ولايجوز التقليد فيه ايضا والا لدار او تسلسل .

بل هذه هي العمدة في ادلته ، واغلب ما عداه قابل للمناقشة ، لبعد تحصيل الاجماع في مثل هذه المسألة مما يمكن ان يكون القول فيه لاجل كونه من الامور الفطرية الارتكازية ، والمنقول منه غير حجة في مثلها ولوقيل بحجيتها في غيرها، لوهنه بذلك .

ومنه قد انقدح امكان القدح فيدعوى كونه من ضروريات الدين ، لاحتمال ان يكون من ضروريات العقل وفطرياته لا من ضرورياته . وكذا القدح في دعوى سيرة المتدينين .

واما الاية فلعدم دلالة آية النفر والسؤال على جوازه ، لقوة احتمال ان يكون الارجاع لتحصيل العلم لا الاخذ تعبداً ، مع أن المسؤول في آية السؤال هم اهل الكتاب كما هو ظاهرها ، او اهل بيت العصمة الاطهار كما فسر به في الاخبار . نعم لا بأس بدلالة الاخبار عليه بالمطابقة او الملازمة ، حيث دل بعضها على وجوب اتباع قول العلماء ، وبعضها علىان للعوام تقليد العلماء ، وبعضها على جواز الإفتاء مفهوماً مثل ما دل على المنع عن الفتوى بغير علم ، أو منطوقاً مثل ما دل على اظهاره عليه السلام المحبة لأن يرى فيأصحابه مَن يفتي الناس بالحلال والحرام .

لا يقال : إن مجرد اظهار الفتوى للغير لا يدل على جواز أخذه واتباعه .

فانه يقال : ان الملازمة العرفية بين جوازالافتاء وجواز اتباعه واضحة ، وهذا غير وجوب اظهار الحق والواقع حيث لا ملازمة بينه وبين وجوب أخذه تعبداً ـ فافهم وتأمل .

وهذه الاخبار ـ علىاختلاف مضامينها وتعدد أسانيدها ـ لايبعددعوى القطع بصدور بعضها ، فيكون دليلا قاطعاً على جواز التقليد وان لم يكن كل واحد منها بحجة ، فيكون مخصصاً لما دل على عدم جواز اتباع غير العلم والذم على التقليد

من الايات والروايات . قال الله تبارك وتعالى « ولا تقف ماليس لك به علم » وقوله تعالى « قالوا اناوجدنا آبائنا على أمة واناعلى آثارهم مقتدون » ، مع أن احتمال الذم انما كان على تقليدهم للجاهل أو في الاصول الاعتقادية التي لابد فيها من اليقين .

وأما قياس المسائل الفرعية على الاصول الاعتقادية ـ في أنه كما لا يجوز التقليد فيها مع الغموض فيها كذلك لايجوز فيها بالطريق الاولى لسهولتها ـ فباطل مع أنه مع الفارق ، ضرورة أن الاصول الاعتقادية مسائل معدودة ، بخلافها فانها لاتعد ولا تحصى ولايكاد يتيسر من الاجتهاد فيها فعلا طول العمر الا للاوحدي في كلياتها كما لا يخفى .

فصل

اذا علم المقلد اختلاف الاحياء في الفتوى مع اختلافهم فى العلم والفقاهة ، فلابد من الرجوع الى الافضل اذا احتمل تعينه ، للقطع بحجيته والشك في حجية غيره . ولاوجه لرجوعه الى الغير في تقليده الا على نحو دائر . نعم لابأس برجوعه اليه اذا استقل عقله بالتساوى وجواز الرجوع اليه أيضاً ، أو جوز له الافضل بعد رجوعه اليه .

هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ماهو قضية الادلة في هذه المسألة ، وأما غيره فقد اختلفوا في جواز تقديم المفضول وعدم جوازه : ذهب بعضهم الى الجواز ، والمعروف بين الاصحاب ـ على ما قيل ـ عدمه ، وهو الاقوى ، للاصل وعدم دليل على خلافه .

ولااطلاق في أدلة التقليد بعدالغض عن نهوضها على مشروعية أصله ، لوضوح أنها انما تكون بصدد بيان أصل جواز الاخذ بقول العالم لا في كل حال ، من غير تعرض أصلا لصورة معارضته بقول الفاضل ، كما هو شأن سائر الطرق والامارات

على ما لا يخفى .

ودعوى السيرة على الاخذ بفتوى أحد المخالفين في الفتوى من دون فحص عن أعلميته مع العلم بأعلمية أحدهما ، ممنوعة .

ولا عسر في تقليد الاعلم ، لا عليه لاخذ فتاواه من رسائله وكتبه ، ولالمقلديه لذلك أيضاً .

وليس تشخيص الاعلمية بأشكل من تشخيص أصل الاجتهاد ، مع أن قضية نفي العسر الاقتصار على موضع العسر ، فيجب فيما لا يلزم منه عسر ـ فتأمل جيداً .

وقد استدل للمنع أيضاً بوجوه :

(أحدها) نقل الاجماع على تعين تقليد الافضل .

(ثانيها) الاخبار الدالة على ترجيحه مع المعارضة كما في المقبولة وغيرها ، أوعلى اختياره للحكم بين الناس كمادل عليه المنقول عن أمير المؤمنين عليه السلام « اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك » .

(ثالثها) ان قول الافضل أقرب من غيره جزماً ، فيجب الاخذ بـه عند المعارضة عقلا .

ولا يخفى ضعفها :

(أما الاول) فلقوة احتمال أن يكون وجه القول بالتعيين للكل أو الجل هو الاصل ، فلا مجال لتحصيل الاجماع مع الظفر بالاتفاق ، فيكون نقله موهوناً مع عدم حجية نقله ولو مع عدم وهنه .

(وأما الثاني) فلان الترجيح مع المعارضة في مقـام الحكومة لاجل رفع الخصومة التي لاتكاد ترتفع الا به لا يستلزم الترجيح في مقام الفتوى كما لايخفى .

(وأما الثالث) فممنوع صغرى وكبرى : أما الصغرى فلاجل أن فتـوى غير الافضل ربمـا يكون أقرب من فتواه لموافقته لفتـوى من هو أفضل منه ممن

مات ، ولايصغى الى أن فتوى الافضل أقرب في نفسه ، فانه لوسلم أنه كذلك الا أنه ليس بصغرى لمـا ادعي عقلا من الكبرى ، بداهة أن العقل لا يرى تفاوتاً بين أن يكون الاقربية في الامارة لنفسها أو لاجل موافقتها لامارة أخرى كما لايخفى . وأما الكبرى فلان ملاك حجية قول الغير تعبداً ولوعلى نحو الطريقية ، لم يعلم أنه القرب من القطع ، فلعله يكون ما هو الافضل وغيره سيان ولم يكـن لزيادة القرب في أحدهما دخل أصلا . نعم لو كان تمام الملاك هو القرب ـ كما اذا كان حجة بنظر العقل ـ لتعين الاقرب قطعاً فافهم .

فصـل

اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي ، والمعروف بين الاصحاب الاشتراط وبين العامة عدمـه ، وهو خيرة الاخباريين وبعض المجتهدين من أصحابنا ، وربما نقل تفاصيل : منها التفصيل بين البدوي فيشترط والاستمراري فلايشترط . والمختار ماهو المعروف بين الاصحاب ، للشك في جواز تقليد الميت والاصل عدم جوازه .

ولا مخرج عن هذا الاصل الا ما استدل به المجوز على الجواز من وجوه ضعيفـة :

(منها) استصحاب جواز تقليده في حال حياته . ولا يذهب عليك أنه لامجال له لعدم بقاء موضوعه عرفاً لعدم بقاء الرأي معه ، فانه متقوم بالحياة بنظر العرف وان لم يكن كذلك واقعاً ، حيث أن الموت عند أهله موجب لانعدام الميت ورأيه . ولا ينافي ذلك صحة استصحاب بعض أحكام حال حياته كطهارته ونجاسته وجواز نظر زوجته اليه ، فان ذلك انما يكون فيما لايتقوم بحياته عرفاً بحسبان بقائه ببدنه الباقي بعدموته ، وان احتمل أن يكون للحياة دخل في عروضه واقعاً . وبقاء الرأي لابد منه في جواز التقليد قطعاً ، ولذا لايجوز التقليد فيما اذا تبدل الرأي أو ارتفع

لمرض أو هرم اجماعاً .

وبالجملة يكون انتفاء الرأي بالموت بنظرالعرف بانعدام موضوعه ، ويكون حشره في القيامة انما هو من باب اعادة المعدوم وان لم يكن كذلك حقيقة لبقاء موضوعه وهو النفس الناطقة الباقية حال الموت لتجرده . وقد عرفت في باب الاستصحاب أن المدار في بقاء الموضوع وعدمه هوالعرف ، فلايجدي بقاء النفس عقلا في صحة الاستصحاب مع عدم مساعدة العرف عليه وحسبان أهله أنها غير باقية وانما تعاد يوم القيامة بعد انعدامها فتأمل جيداً .

لا يقال : نعم الاعتقاد والرأي وان كان يزول بالموت لانعدام موضوعه ، الا أن حدوثه في حال حياته كاف فى جواز تقليده فى حال موته ، كما هو الحال في الرواية .

فانه يقال : لا شبهة فى أنه لابد فى جوازه من بقاء الرأي والاعتقاد ، ولذا لوزال بجنون وتبدل ونحوهما لما جاز قطعاً كما أشير اليه آنفاً .

هذا بالنسبة الى التقليد الابتدائي ، واما الاستمراري فربما يقال بأنه قضية استصحاب الاحكام التي قلده فيها ، فان رأيه ـ وان كان مناطاً لعروضها وحدوثها ـ الا أنها عرفاً من اسباب العروض لا من مقومات الموضوع والمعروض .

ولكنه لا يخفى انه لا يقين بالحكم شرعاً سابقاً ، فان جواز التقليد ان كان بحكم العقل وقضية الفطرة كما عرفت ـ فواضح ، فانه لا يقتضي ازيد من تنجز ما اصابه من التكليف والعذر فيما اخطأ وهو واضح ، وان كان بالنقل فكذلك على ما هو التحقيق من ان قضية الحجية شرعاً ليست الا ذلك لا انشاء احكام شرعية على طبق مؤداها ، فلا مجال لاستصحاب ما قلده لعدم القطع به سابقاً الا على ما تكلفنا فى بعض تنبيهات الاستصحاب فراجع . ولا دليل على حجية رأيه السابق فى اللاحق .

واما بناءاً على ما هو المعروف بينهم من كون قضية الحجية الشرعية جعل مثل ما أدت اليه من الاحكام الواقعية التكليفية او الوضعية شرعاً في الظاهر فلاستصحاب ماقلده من الاحكام . وان كان مجال بدعوى بقاء الموضوع عرفاً لاجل كون الرأي عند اهل العرف من اسباب العروض لا من مقومات المعروض .

الا ان الانصاف عدم كون الدعوى خالية عن الجزاف ، فانه من المحتمل لولا المقطوع ان الاحكام التقليدية عندهم ايضاً ليست احكاماً لموضوعاتها بقول مطلق ، بحيث عد من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه بسبب تبدل الرأي ونحوه، بل انما كانت احكاماً لها بحسب رأيه بحيث عد من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدل ، ومجرد احتمال ذلك يكفي في عدم صحة استصحابها لاعتبار احراز بقاء الموضوع ولو عرفاً ـ فتأمل جيداً .

هذا كله مع امكان انه لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأي بسبب الهرم او المرض اجماعاً لم يجز في حال الموت بنحو اولى قطعاً فتأمل .

(ومنها) اطلاق الايات الدالة على التقليد . وفيه مضافاً الى ما أشرنا اليه من عدم دلالتها عليه ، منع اطلاقها على تقدير دلالتها ، وانما هو مسوق لبيان أصل تشريعه كما لا يخفى .

ومنه انقدح حال اطلاق مادل من الروايات على التقليد ، مع امكان دعوى الانسباق الى حال الحياة فيها .

(ومنها) دعوى انه لا دليل على التقليد الا دليل الانسداد ، وقضيته جواز تقليد الميت كالحي بلا تفاوت بينهما اصلا كما لا يخفى . وفيه أنه لا يكاد تصل النوبة اليه ، لما عرفت من دليل العقل والنقل عليه .

(ومنها) دعوى السيرة على البقاء ، فان المعلوم من أصحاب الائمة عليهم السلام عدم رجوعهم عما أخذوه تقليداً بعد موت المفتي . وفيه منع السيرة فيما

هو محل الكلام ، واصحابهم عليهم السلام انما لم يرجعوا عما أخذوه من الاحكام لاجل انهم غالباً انما كانوا يأخذونها ممن ينقلها عنهم عليهم السلام بلا واسطة أحد أومعها ، من دون دخل رأي الناقل فيها أصلا . وهو ليس بتقليد كما لايخفى . ولم يعلم الى الان حال من تعبد بقول غيره ورأيه أنه كان قدرجع أولم يرجع بعدموته.

(ومنها) غير ذلك مما لا يليق بأن يسطر أو يذكر .

فهرس الجزء الثاني من كتاب
(حقايق الاصول)

ص		ص	
٣	الامارات المعتبرة عقلا أو شرعاً	٤	احكام المكلف
٥	وجه العدول عما في الرسالة	٦	وجوب العمل على طبق القطع
٨	مراتب الحكم	٩	مبحث التجري
٢٠	اقسام القطع	٢٣	قيام الطرق مقام القطع الطريقي
٢٨	قيام الاصول مقام القطع	٣٧	الموافقة الالتزامية
٤٣	جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي	٤٤	حجية القطع مطلقا
٤٧	حجية القطع الاجمالي مطلقا	٥٧	الامتثال الاجمالي
٥٩	ما قيل باعتباره من الامارات أو صح ان يقال	٦٠	امكان التعبد بالامارات
		٦٥	محاذير التعبد بالامارات
٦٦	الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية	٦٩	معنى الارادة والكراهة
٧٧	طريق الجمع بين الاحكام الواقعية والظاهرية	٨٠	الاصل في مشكوك الحجية
		٨٣	حجية الظهور
٨٤	حجية ظاهر الكتاب	٨٩	الاجماع المنقول
٩٢	طريق احراز الظهور	٩٠	تواتر القراءات
٩٤	حجية قول اللغوي	٩٣	أصالة عدم القرينة
١٠٦	نقل التواتر	١٠٧	الشهرة في الفتوى
١٠٩	حجية خبر الواحد	١١٤	الايات التي استدل بها على حجية الخبر
١١٨	الاستدلال بآية النبأ	١١٩	اشكال الخبر بالواسطة
١٢١	دفع الاشكال	١٢٤	الاستدلال باية النفر
١٢٩	الاستدلال باية الكتمان واية السؤال	١٣١	الاستدلال باية الاذن

ص		ص	
١٣٢	الاستدلال بالاخبار	١٣٣	الاجماع على حجية الخبر
١٣٧	الاستدلال بالسيرة ونقضه	١٤١	الوجوه العقلية لحجية الخبر
١٤٧	الاشكال في الوجوه العقلية	١٤٨	وجوه حجية الظن
١٤٩	الوجه الاول لحجية الظن	١٥٠	الجواب عن الوجه الاول
١٥٣	قاعدة وجوب دفع الضرر	١٥٥	مقدمات دليل الانسداد
١٦١	مفاد أدلة الحرج	١٦٤	الرجوع الى الاصول
١٦٦	التبعيض في الاحتياط	١٧١	الظن بالطريق والظن بالواقع
١٨٤	الكشف والحكومة	١٨٧	أوامر الاطاعة ارشادية لامولوية
١٨٩	نتيجة الحكومة	١٩٦	لوازم الكشف
١٩٧	الترجيح بالظن	١٩٨	اشكال خروج القياس
٢٠٥	الظن المانع والممنوع	٢٠٦	عدم الفرق بين اقسام الظن بالحكم
٢٠٨	الظن بالفراغ	٢١١	الظن في أصول الدين
٢١٢	وجوب المعرفة	٢١٧	الترجيح والوهن بالظن
٢٢١	الأصول العملية	٢٢٣	أصل البراءة
٢٢٥	أدلة البراءة	٢٢٨	حديث الرفع
٢٣١	حديث الحجب والحل	٢٣٢	حديث السعة
٢٣٥	دعوى الاجماع على البراءة	٢٣٦	حكم العقل بالبراءة
٢٣٨	أدلة الاحتياط	٢٤١	الجواب عن أخبار الاحتياط
٢٤٢	الدليل العقلي على الاحتياط والجواب عنه	٢٤٣	انحلال العلم الاجمالي
٢٥٦	لاتجري البراءة مع الاصل الموضوعي	٢٥٤	الاستدلال على الاحتياط بحكم العقل
٢٦١	حسن الاحتياط عقلا	٢٥٧	أصالة عدم التذكية
٢٦٧	التسامح في أدلة السنن	٢٦٤	إمكان الاحتياط في العبادة
		٢٧١	النهي عن صرف الوجود

ص		ص	
٢٧٤	الدوران بين المحذورين	٢٨٢	الدوران بين المتباينين
٢٨٤	علية العلم للتنجز	٢٨٥	المانع من جريان الاصل فى الأطراف
٢٨٦	شمول أدلة الاصول لاطراف العلم	٢٨٧	تقديم أصالة الظهور فى دليل الواقع على اصالة الظهور في دليل الترخيص
٢٨٨	باب جعل البدل		
٢٨٩	الفرق بين الانحلال وجعل البدل	٢٩٠	الشبهة غير المحصورة
٢٩٣	الشبهة غير المحصورة	٢٩٥	الاضطرار الى المعين
٢٩٧	الاضطرار الى غير المعين	٣٠٠	فقدان بعض الأطراف
٣٠٢	اشتراط الابتلاء	٣٠٤	الشك في الابتلاء
٣٠٥	المانع من فعلية التكليف في بعض الاطراف	٣٠٦	ملاقى أحد اطراف الشبهة المحصورة
		٣١٢	الاقل والاكثر الارتباطيان
٣١٧	شبهة الشك في الفراغ ودفعها	٣١٩	شبهة الغرض
٣٢٠	التفصي عن شبهة الغرض	٣٢٢	البراءة العقلية
٣٢٥	الجواب عن شبهة الغرض	٣٢٦	البراءة الشرعية
٣٢٩	رفع الجزئية بحديث الرفع	٣٣٠	الشك في الشرطية والخصوصية
٣٣١	الشك في التعيين والتخيير	٣٣٥	نسيان الجزئية
٣٣٦	نسيان الجزء	٣٣٨	تكليف الناسي
٣٤١	حكم الزيادة	٣٤٢	صور التشريع
٣٤٤	استصحاب الصحة	٣٤٧	الشك فى اطلاق الجزئية أو الشرطية
٣٤٩	استصحاب الوجوب	٣٥٠	قاعدة الميسور
٣٥٧	شرائط الاصول	٣٥٩	وجوب الفحص
٣٦١	وجوب التعلم	٣٦٥	اشكال وجوب التعلم
٣٧٣	قاعدة نفي الضرر	٣٧٥	احاديث نفي الضرر
٣٧٧	المراد من نفي الضرر	٣٩٠	فصل في الأستصحاب
٣٩٣	مسألة الاستصحاب أصولية	٣٩٤	الاشكال في استصحاب الحكم الكلي

ص		ص	
٣٩٦	استصحاب حكم الشرع المستند الى العقل	٣٩٨	ادلة حجية الأستصحاب
٤٠٠	الاستدلال بالاخبار	٤٠٩	المراد من نقض اليقين
٤٣٣	الأحكام الوضعية	٤٤٥	تنبيهات الاستصحات : التنبيه الأول
٤٤٦	التنبيه الثاني	٤٤٩	التنبيه الثالث
٤٥٦	استصحاب الفرد المردد	٤٥٩	التنبيه الرابع
٤٦٧	التنبيه الخامس	٤٧٣	التنبيه السادس
٤٧٩	التنبيه السابع	٤٨١	الاصل المثبت
٤٨٨	التنبيه الثامن	٤٩٣	التنبيه التاسع
٤٩٤	التنبيه العاشر	٤٩٦	التنبيه الحادي عشر
٥٠٥	اتصال زماني الشك واليقين	٥٠٨	مجهول التاريخ ومعلومه
٥١٠	تعاقب النجاسة والطهارة	٥١٣	التنبيه الثاني عشر
٥٢٠	التنبيه الثالث عشر	٥٢١	استصحاب حكم المخصص
٥٢٤	التنبيه الرابع عشر	٥٢٦	اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب
٥٣٢	الاستصحاب والامارات	٥٣٣	وجه تقديم الامارات على الاستصحاب
٥٣٧	النسبة بين الأستصحاب والأصول العملية	٥٤٠	تعارض الاستصحابين
		٥٤٥	جريان الأستصحاب في اطراف العلم الاجمالي
٥٤٧	تعارض الاستصحاب والقواعد		
٥٥١	مبحث التعادل والتراجيح	٥٥٣	التعارض وحقيقة الحكومة
٥٥٤	حكومة الامارات على الاصول	٥٥٧	أصالة التساقط
٥٦٤	حكم المتعارضين	٥٦٩	وجوه الترجيح في المتفاضلين وما فيها
٥٧٢	التخيير بدوي او استمراري	٥٧٧	الجمع العرفي
٥٧٨	تعارض العموم والاطلاق والنسخ	٥٨٠	التخصيصات الصادرة من الائمه (ع)
		٥٨١	ملاحظة النسبة قبل التخصيص او بعده
٥٨٦	المزايا المرجحة	٥٩٠	ترتب المرجحات

VETVS & NOVVM TESTAMENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY