



Princeton University Library



32101 073489989

al-Kāshānī, Muḥammad Ḥusayn al-Riḍawī

هذا كتاب لويباع بوزنه
دراً لكان البائع مغبوناً

Uṣūl mu'tabarah

اصول معتبرة

من مصنفات

حضرت المستطاب آية الله العظمى

الاقا سيد محمد حسين الرضوي الكاشاني

متع الله المسلمين بطول بقائه

نهض بمشروعه

مهندس شهاب الدين الرضوي

الطبعة الاولى

١٣٨٣ هـ . ق

حقوق الطبع محفوظة

يطلبها من الشركة الطبع الكتاب

تهران - شارع ناصر خسرو

تلفون - ٥١٩٣٥

مطبعة شركة طبع الكتاب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بعد - حمد الله الذي في كرمه كفاية وليس لنعمه نهاية والصلاة على كاشفي غطاء
الغواية وكاشطي غمائم العماية محمد وعترته الذين هم خزائن العوائد ومصابيح الهداية
ومعادن الفوائد ومفاتيح العناية فان من اعلى المواهب الزاهرة و اعلى الرعائب
الفاخرة هو العلم الذي من تزين به فهو من اسعد السعداء بل فضل مداده على دماء الشهداء
وليس في العلوم الشرعية بعد الكلام علم اشرف من الفقد الذي هو اساس شريعة سيد
الانام (ص) اذ به يتبين ماله من الاحكام ويتميز الحلال من الحرام وليس في مبانيه القوية
ومبانيه الفخيمة المستقيمة ما هو اكثره ارتباطاً وادخل فيه استنباطاً من علم اصوله
الذي هو ادقها سرّاً واجلها قدراً ولذا اعتنى به جمع من اساتذة السلف كثير وجم
من جهابذة الخلف غفير و قد افوا فيه رسائل انيقة و اقاموا عليه دلائل رشيقة ولقد
اجادوا فيه غاية الاجادة و افادوا فيه شكر الله سعيهم غاية الافادة ولكن لم يكن يرى
فيها ما يكفي هذا الكتاب المستطاب ويضاهيه ويقاربه فيما له من الخصائص ويدانيه (ما
كل ماء كصداء لو ارده نعم ولا كل نبت فهو سعدان) وما هو الا كما وصفته به كلا بل هو
فوق ما عرفته به فانه اسمى من ان يقتصر الى التعريف واسنى عن ان يمدح بهذا التقريظ
كتاب حوامن كل اصل اصيلة، وقد فاز بالقدح المعلى كما ترى، وحاز مع الاجاز كل
دقيقة، وخير مقال المرء ما كان اخصراً، وفيه لعمرى عن سواه كفاية، كما ان كل الصيد
يوجد في الفرا، مؤلفه القمقام لزال سامياً، بتأليفه اياه من على الورى، وذلك
فضل الله يؤتية من يشاء، ومن ذا الذي فضل المهيم من انكرا فله دره لاشلت عشره ولا
خبت نشره اللهم ابد سلامته وسعادته ويشمل البشرى - كتبه المعتمم بجبل الله القوى
محمد بن ابراهيم الموسوى في يوم الاحد السابع عشر من شهر شوال المكرم من شهر ١٣٣٣

4-25-65
JNS

~~2271~~

~~.5083~~

~~.07~~

~~752~~

~~9~~



مصنف کتاب

آية الله العظمى آقا سيد محمد حسين الرضوى الكاشانى

اصول معتبرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بجواهر حمده يتزين عرايس التحقيق وبزواهر شكره يتحسن خرائد التدقيق
و بلئالي صلوته يختص محمداً افضل الانبياء المرسلين وبمعالي سلامه يتفرد آله الهداة
المرضيين واصحابه السادة المنتجبين الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا
أن هدانا الله تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

اما بعد فيقول العبد الاثيم الجاني حسين بن هبة الله الرضوى الملقب بعلم
الهدى الكاشاني ان الفقه لا يكاد يعقل ان يستعلم ويتحقق بدون الاصول فهو بالاضافة
اليه كالنور في الفيض الطور والقاع المهجور كيف لا وبه تستقر قواعد الدين وتصير الفقه
شجرة طيبة تأتي اكلها كل حين الا انه كم بحثوا فيه بالابواب والنهاية والفصول
والاشارات والضوابط والقواعد والقوانين والبدائع والفوائد والبشارات حتى ان
العمر يتقضى فيما شاء انه المقدمة ويبقى الفقه غير مجتهد فيه فانياً في المسئلة الاصولية
غير كافية ولا مكفية لا يثمر ولا يغني من جوع.

ولذا اردت بعد ان تلمذت عند حجج الاسلام آقاميرزا ابراهيم في الشيراز
والحاج سيد عبد الحسين في قصبه لار والشيخ محمد تقى والمير محمد تقى
والسيد محمد صادق والاخوند ملا محمد الجوشقاني والجهان ميرخان
في الاصفهان وآقا ملا حبيب الله وآقاميرزا محمد حسين والحاج ميرزا فخر
الدين النراقي واخيه الحاج ميرزا ابوالقاسم وآقاسيد محمد البروجردى
والحاج ميرزا محمد النزاد والشيخ ابوالقاسم والحاج ملا محمد حسين في الكاشان
والفاضل ملاعباس والسيد علمى يزدي الحائري في الخراسان والحاج ميرزا

حسين نجل ميرزا خليل وآقا سيد محمد كاظم اليزدي والشر بيانى والمامقانى
والحاج شيخ عبدالله المازندراني والشرعية الاصفهاني والحاج شيخ محمد
باقر الاصفهاني وآقا سيد مرتضى الكشميري والاخوند ملا محمد كاظم
الهروي النخراساني والحاج - سيد مصطفى الكاشاني في النجف الاشرف على مشرفها
آلاف التحية والسلام.

واستجزت من بعضهم فجازوني ان ادبت في الاصول مما فيه مقدمة صرفة
خالياً عن الكل وخالصاً من المل ليس فيه زائدة من البدو الى الختم فائدة موجزة
انتفع به اوان الاحتياج فرتبت فيه ما يقنى عن الجوع انشاء الله تعالى وسميته
بالاصول المعتمدة راجياً من الله التوفيق وملتمساً من الاخوان الصالحين ان ينظروا
فيه بالعفو وطلب الرحمة والاستغفار وبدنستعين انه خير معين.

الاصل الاول في التبادر وعدمه

اذا كان تبادر معنى من لفظ عند من علم بوضعه له فهو حقيقة فيه يلزم الجاهل
الحكم به فيما اذا شاهد الحال لانه من آثار الوضع و لوازمه و كذلك العالم يلزم
به فيما اذا علم به اجمالاً وعلم بالتبادر بالمعنى تفصيلاً والفرق بين المقامين ان الثاني ليس
الاللعالم بالوضع اجمالاً وانما يعطى التبادر علمه به تفصيلاً وذا بخلاف الاول فانه ليس
الاللعالم بالوضع مطلقاً فيكون الثاني تبادر العالم للعالم والاول تبادر العالم للجاهل
وكلاهما يفيد الحقيقة والالما كان من آثاره و لوازمه واللازم باطل

الاصل الثاني في صحة السلب وعدمها

اذالم يصح سلب اللفظ عن ما استعمل فيه و صح حملة عليه بالحمل الذاتى الذى
مفاده الحمل بما هو هو او الشائع الصناعى الذى مفاده الحمل بما هو من افراده فيكون
اللفظ حقيقة فيه على نحو ما مر في التبادر بقسميه وان كان عدم صحة السلب بالاضافة

الى العالم اجمالا لا يخلو عن خفاء وتأمل فتميز الحقيقة لشخص الجاهل بعدم الصحة عند العالم ولا غزاة فيه فعلى هذا يكون صحة السلب و عدم صحة الحمل مما يعرف بها المعنى المجازى و تكون علامة له كما ان عدم التبادر او تبادر الغير يكون علامة له ايضاً .

ثم انه قد انقدح من مامر ضعف ما اوردوا على العلامتين.

في بعض ما اعتقد انه من المميز والتحقيق خلافه

الاصل الثالث في التنصيص

قد اعتقد الاصحاب ان من المميز تنصيص اهل اللغة وغير خفى على الوفى ان احداً منهم لا يعلم بشيء من الحقايق والمجازات الا بضرب استعمال مما هو علامة البتة فلا فرق بينهم وبين غيرهم في هذه الصفة و اتكالك عليهم ليس الانحو اتكالك على غيرهم ممن يستعلم بالتبادر وعدمه وعدم جواز السلب وجوازه نعم ان كان التنصيص من نفس الواضع فيتم به المطلوب و اين هو من البحث وليس للخبروية مداخلة فيما نحن بصدده كما لا يخفى على الفطن العارف بحقيقة الحال .

الاصل الرابع في الاطراد وعدمه

ولقد تضاعف تصانيف الاصحاب بذكر الاطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز واطنبوا الكلام فيهما وفسروا الاطراد بشيوع الاستعمال وصحته في كل مادة تحقق فيها المعنى الذى كان من جهته الاستعمال مثلاً صح استعمال الرجل في كل مفرد مذكر من الانسان اذ هو الملحوظ من جهته الاستعمال وعدمه ولم يصح استعمال البساط او الحجر في الاهل كما صح استعمال القرية فيه في قوله **واسئل القرية** مع تحقق المعنى الذى من جهته الاستعمال وهى العلاقة الخاصة من الحلول في الجميع ثم اطلقوا الحقيقة في الاول للاطراد والمجاز في الثانى لعدمه وانت خير بما فيه فان المجاز ايضاً مطرد لما سيجبىء

انشاء الله تعالى من ان العلايق المحققة في المجازات انما هي المعتبرة المطبوعة منها التي يجدها الذوق السليم علاقة لا مطلقاً .

ففي المثال وان لا يستعمل البساط مثلاً في الالاه لان له ليس لعدم الاطراد بل لعدم وجود العلاقة المصححة التي تحققت في اسئل القرية والحوالة الى الذوق فقي كل مورد تجد العلاقة المعتبرة المصححة تجد الاستعمال البتة .

ومن زاد قيداً من غير تأويل او على وجه الحقيقة لتطرق الطرد الى الاطراد و عدم دخول المجاز فيه وان كان شموله للمجازيه محفوظاً الا انه تعريف للاطراد على وجه دائر حيث ان العلم بصحة استعمال اللفظ حينما يتحقق ذلك المعنى حقيقة او من غير تأويل متوقف على العلم بانه الموضوع له لهذا اللفظ فلو توقف العلم بانه الموضوع له على العلم بالاطراد لزم الدور والمقيد الكذائي لا يرضى به جداً وكثير في المقال القليل والقال والمسئلة خالية عن الاشكال.

الاصول الخماس في الاستثناء وعدمه

صحة الاستثناء علامة وضع المستثنى منه للمستثنى على وجه الحقيقة و عدمها يوجب عدمه عند جماعة وذلك لان صحة الاستثناء فرع للشمول وهو فرع للوضع ومن آثاره و فيه :

اولاً ان كون الشمول فرعاً للوضع لا يورث الحقيقة اذ من الجواز كون الوضع على وجه المجاز .

وثانياً بعد التسليم ان العلم بصحة الاستثناء يتوقف على العلم بالوضع فلو كان العلم بالوضع متوقفاً على العلم بصحة الاستثناء لزم الدور .

اللهم الا ان ينب عنهما بان الاصل والظاهر عدم المجازية ومقصود (١) المميز ليس الا ان صحة الاستثناء ظاهرة في الحقيقة اللغوية وان كان بضميمة ظهور عدم القرينة

١ - يعني ان مقصود المميز ليس الا ان صحة الاستثناء علامة في الجملة ولا منتهى بالاصل والظاهر فتأمل

و بنظير ما مر في التبادر من الاجمال والتفصيل حيث ان المتوقف هو علم الجاهل والمتوقف عليه انما هو علم العالم فلا توقف محذور في البين ولا يلزم من الوجود العدم.

الاصل السادس في اصالة عدم النقل والقياس

ذكر بعضهم من العلام اصالة عدم النقل فيما اذا كان اللفظ له معنى معين حقيقي او مجازي في زمان حين يستدل بها على ثبوته في زمان آخر سابق او لاحق .
والقياس فيما اذا كان اللفظ له معنى فيستدل به على ثبوته فيما شابهه كما يقال الامر للتكرار لدلالة النهي المشابه به عليه وفيهما ما لا يخفى .
اما الثاني فلان اثبات اللغة انما هو بالعلم بالوضع كما هو الظاهر فان كان القياس مما يفيد العلم بالوضع في المقيس فهو و الا كما هو الظاهر فلا يتكل عليه البتة واما الاول فهو وان كان مما ثبتت به اللغة لكن هو من الدلائل لا العلام اما من جهة افادته الظن او لقوله بإلحاح لا تنقض اليقين بالشك .

الاصل السابع في تعارض الاحوال الخمسة

اذا اطلق اللفظ ولم يكن هناك قرينة صارفة وجب الحمل على الحقيقة والالزم الاغراء بالجهل كما لا يخفى وهو المتبادر منه عند التجرد وعليه المحاوره .
وان كان هناك قرينة على ارادة المجاز او الاشتراك او التخصيص او النقل او الاضمار فهو وان لم تكن القرينة بالدالة بل صارفة صرفه . وما نعمة ساذجة وكان المحتمل البعض من الامور الخمسة .

فلا يخلو اما ان يكون التعارض بين المجاز واحد الاربعة الباقية فيقدم المجاز لاغلبيته واكثرية بالاضافة الى الجميع غير التخصيص فيقدم التخصيص على المجاز لذلك ولان التخصيص ليس بالمجاز كما سنشير اليه انشاء الله تعالى وايضاً المجاز لا يحتاج الى تعدد الوضع الذي يحتاج اليه الاشتراك او يكون بين الاشتراك واحد الثلاثة فيرجح التخصيص والاضمار عليه وكذلك النقل على قول فان الاشتراك يقتضى تعدد الحقيقة فيختل الفهم

ويوجب الاجمال بخلاف النقل مضافاً الى اكثرية النقل كما في التخصيص والاضمار حتى قال بعض المحققين بعدم تحقق الاشتراك.

اقول وهذا القول وان كان لا يخلو عن قوة الا ان اصل عدم الهجر في النقل مع الهجرة واصل عدم ملاحظة المناسبة بين المنقول و المنقول عنه في النقل لامع الهجرة مما يرجح الاشتراك البتة واما ان يكون التعارض بين التخصيص والنقل والاضمار فيرجح التخصيص على كل منهما المأمراو يكون بين النقل والاضمار قدم الاضمار هذا ولكن التحقيق ان المرجحات ان كانت موجبة لظهور اللفظ فيما هو المرجح من المجاز وغيره فهو والافلالاشكال في الترجيح بهامجال وفي اللفظ حيثئذ نوع من الاجمال

الاصل الثامن في الحقيقة الشرعية

« كتب عليكم الصيام - واذن في الناس بالحج - و اوصاني بالصلوة والزكوة » اقوى دليل على تداول الفاظ العبادات في الشرايع السابقة و انها كانت حقيقة في مؤداها قبل شرعنا فلا ينبغي القول بالحقيقة الشرعية بالاضافة اليها وانما هي باقية على ما كانت عليها والشرايع و ان كانت مختلفة بالنسبة اليها شرطاً او جزاء الا ان الاختلاف هذا مما لا يوجب الاختلاف في المهية بل ليس هذا الاختلاف الاختلاف مصداق بالاضافة الى مصداق آخر من مهية واحدة كالاختلاف الحاصل في الصلوة حضراً و سفراً تذكراً و نسياناً قائماً قاعداً مضطجعاً مستلقياً سائحاً خائفاً خوسفاً كسوفاً و غيرها من الاحوال المقتضية لخصوصية الصلوة و مع التنزل فالاحتمال مما لا مجال لانكاره ومعه لا يتحقق العلم بثبوت الحقيقة الشرعية بالاضافة الى تلك الالفاظ واما غيرها من الالفاظ التي لم تكن بمتداولة في السالف من الزمان و استعمالها الشارع في المعاني الشرعية فالاقوى تحقق الوضع التعييني في زمان الشارع بالنظر اليها كما عليه استادنا الاعلم المحقق الخراساني دام مجده على ما افاده في الدرس و يظهر مما سيجيء انشاء الله تعالى وجهه .

لكن الانصاف والحقيق بالمقال ان يقال في الالفاظ المتداولة بما سمعت في غيرها

وتوضيح الحال نقول والله المأمول ان الصوم والصلوة ونحوهما من العبادات وان كانت في الشرايع السابقة الا ان الفاظها في كل شريعة بلغة اهلها (١) ومجرد تحقق ماهياتها في سابق شرعنا لا يوجب تحقق الفاظها المتداولة بلغة العرب فيها أيضاً ووجود العرب فيه لا يقتضى ذلك ايضاً اذ من الجواز ان يكونوا تابعاً لغيرهم في اسامي العبادات نظير العجم في زماننا هذا وهذا مقطوع به حيث ان احداً من الانبياء لم يأت بالاحكام بلسان غير قومه اترى في التوراة او الانجيل لفظ الصلوة او الصوم مثلاً ومفاد الايات ليس غير ان هذه العبادات كانت في السالف من الزمان واما الفاظها فهي ساكنة عنها ولا ظن من تفتن لهذه النكتة تأمل فيما افدت فضلاً عن اشكاله وانكاره ومع التنزل فلا اقل من الاحتمال ومعه لا يتم الاستدلال كما لا يخفى .

في الرد على صاحب الفصول ره

فان قدح ضعف ما في الفصول بما صورته واذ اثبت ان هذه الماهيات كانت مقررة في الشرايع السابقة ثبت كون هذه الالفاظ حقيقة فيها في لغة العرب في الزمن السابق لتدوينهم بتلك الاديان وتداول الفاظها بينهم وعدم نقل لفظ آخر عنهم بازائها ولو كان لقضت العادة بنقله انتهى .

هذا مضافاً الى ان صرف التدوين لا يوجب تداول العبادات بتلك الالفاظ ومعه كيف يحكم بتداول الالفاظ بينهم وكيف يقطع به والحال هذه ومن اين يعلم عدم نقل لفظ عنهم بازائها واختلاف الكتب لغة معلوم والعجب من قياسه الاستثنائي الذي ترتب بقوله ولو كان لقضت العادة بنقله فانه فرع التداول وعدم النقل ومضى ما فيهما و مع التنزل وتسليم التداول نقول ربما يكون الانسان في صدد نقل لغات العرب مثلاً الى العجمي ويسهوعن نظره بعض اللغات هذا مضافاً الى انه لو كان المتداول في الشرايع

١- ويصير المعنى كتب عليكم عبادة المسماة عندكم بالصيام وكانت العبادة هذه في السالف من الشرايع واخبر فيه بانه اوحى الى ابراهيم بالاعلام بعبادة هي في شرعك المسمى بالحج وهكذا في الباقي فافهم فانه دقيق مع ان وجود العرب في الازمنة السابقة لا يوجب ان يكونوا .

السالفة هذه المواد والالفاظ لنقل ولم ينقل فليس بمتداول .
 وبالجملة هذه الايات ساكتة عما افاده في الفصول رحمه الله وحال الفاظ العبادات
 كحال غيرها في تحقق الوضع التعيني بالاضافة اليهما لوجود الاستعمال .
 كما اشار اليه الاستاد الاعلم دام مجده في الكفاية بما صورته ان الوضع
 التعيني كما يحصل بالتصريح بانشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع
 له كما اذا وضع له بان يقصد الحكاية عنه والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة وان كان
 لا بد حينئذ من نصب القرينة الا انه للدلالة على ذلك لاعلى ارادة المعنى كما
 في المجاز انتهى .

في الرد على الاستاد الاعلم المحقق الطوسي

واللم فيه ان الوضع ليس الاجعل الشيء للشيء وملاحظة نوع من الاختصاص في
 الين ولاريب ان الاختصاص كما يكون بالتصريح فكذلك يكون بالاستعمال بقصد الحكاية
 والدلالة النفسية غاية ما في الباب انه لما كان المتبادر من اللفظ هو المعنى الموضوع له
 فلا بد وان ينصب القرينة للدلالة على غير الموضوع له فعلا وموقفاً الى ان يستغنى اللفظ
 في الدلالة عليه عن القرينة والفرق بينهما وبين المجاز ان المستعمل لا يقصد الدلالة النفسية
 بالاستعمال ولا الموقفية بنصب القرينة وانما يقصد الدلالة الغيرية وبالقرينة والدوامية
 بنصبها لا ما مر من الاستاد الاعلم دام عزه من ان القرينة في المجاز على ارادة المعنى وذلك
 لان المعنى الموضوع له لما كان متبادراً من اللفظ لا يبقى فيه مجال للدلالة على الغير
 الموضوع له سواء كان الاستعمال بقصد المجازية ام للاشتمال اللفظ بالموضوع له المانع
 من توجهه الى غيره فالقرينة مطلقاً لتقص الدلالة الا انها في المجاز لتقص الدلالة
 الغيرية وفي غيره لتقص الدلالة النفسية .

ان قلت ان اللفظ مع القرينة الدلالية ليس بحقيقة في الغير الموضوع له ولا
 بمجاز فيه .

اما الاول فظاهر حيث كان استعماله في الغير الموضوع له .

واما الثاني فلان القرينة المنضمة اليه ليست للدلالة الغيرية كما مر ولم يعتبر في هذا اللفظ ما اعتبر في المجاز من العلاقة .

قلت ما يضر بهذا اللفظ لو كان عريا عنهما وليس هذا باول قارورة كسرت في الاسلام وهو مما يقبله الطبع ولا يستنكره كما لا يخفى هذا .

ولكن يمكن ان يقال ان التعييني من الوضع يتحصل بالاستعمال ثبوتاً لما مر و اثباتاً ووقوعاً بالعلم بالاستعمال على الوجه المذكور ولا نعلم به كيف ولاداعي اليه اذ من الجواز الاستعمال مع تحقق العلاقة مع القرينة الدلالة الغيرية فان مراد الشارع دلالة لفظ الصلوة مثلاً على العبادة المخصوصة باى وجه اتفق فكما يمكن بالاستعمال الكذائي كذلك يمكن بالاستعمال الكذائي ولاداعي الى الاول غير انه كان لمخترعه لفظ خاص مخصوص .

وانت خبير بانه غير لازم مع شهرة الاستعمالات المجازية ومنه يعلم اولوية الثاني لما هو معه من الدين والطبع والعادة فظهر بحمد الله عدم تحقق الحقيقة الشرعية والوضع التعييني اما لعدم المقتضى من الاستعمال كما استفاد وامن الايات ولتحقق المانع من نصب القرينة ومضى ان الثاني هو المتعين وذلك في العبادات واما المعاملات فهي التي كانت قبل الشرع البتة والامر فيها اوضح .

في ثمرة الاختلاف

ويظهر ثمرة الاختلاف في الحمل على معناه اللغوي على النقي وعلى معناه الشرعي على الاثبات فيما اذا ورد لفظ في كلام الشارع مجرداً عن القرينة ولاشكال فيه مع تأخر الاستعمال عن النقل .

واما مع جهالة التاريخ ففيه وجهان من اصاله تأخر الاستعمال عن زمن النقل ومن معارضتها باصاله تأخر الوضع وزمن النقل مع انها مثبتة لادليل على اعتبارها و عندي يحمل على المعنى اللغوي مطلقاً .

الاصل التاسع في ان الاسامي للصحيح او الاعم

اضرب انظار القوم^١ في ان الاسامي للصحيح او الاعم واختلفت آرائهم فيه وتشبهت كل منهم مطلقين او مفصلين بحشيش هو شجرة مثمرة و اصل محكم عنده مما في المطولات و حيث انه لا ثمرة مهمة في نقله و ايراده و تقضه و ابرامه حيث انه لا فائدة في البحث عن اصل المسئلة كما لا يخفى نجعله في طي الاجمال و نقول في تنقيح المقال ان الحق ان الاسامي للاعم و ان كانت الصحيحة من العبادات و غير هامة مطلوبة للشارع وهذا مما لا اشكال فيه عند من يطالع على كيفية الوضع وما ذكروا من الثمرة من جريان الاصل و عدمه ليس في محله كما لا يخفى .

الاصل العاشر في استعمال المشترك في الاكثر

الحق انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد في معنيه او المعاني مفرداً كان ام غيره لاحقيقة و لا مجازاً كان كل منها منطاً للحكم اثباتاً او نقياً ام لافي جميع اللغات قصد بها المجموع من حيث المجموع ام لالما هو المعلوم من ان المستعمل لا بد وان يلاحظ المستعمل فيه حين ما يستعمل باللحاظ الاستعمالي من العنواني و الفئائي و ظاهر ان تعدد اللحاظ مع توحدا استعمال مما لا يكاد ان يعقل فضلا عن ان يوجد .

واما ما قيل من ان الوضع تخصيص ينشاه الواضع و مرجعه الى قصر اللفظ على المعنى فاذا وضع لفظ لمعنيين فقضية كل وضع ان لا يستعمل الا في المعنى الذي بازائه فاذا اطلق و اريد به احدهما صح الاستعمال على ما هو قضية احد الوضعين و ان اطلق و اريد به كلا المعنيين لم يصح لان قضية كل من الوضعين ان لا يراد منه المعنى الاخر ففي الجمع بينهما نقض لهما فالايكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له بحسب شىء من الوضعين انتهى **في مقام عدم جواز الاستعمال حقيقة** فقيه انه مصادرة و انما المسلم ان الوضع عبارة عن الجعل المخصوص يحصل به نوع من الربط و يصير به اللفظ علامة للمعنى بحيث اذا اطلق فهم منه وهذا و ان كان يعطى نوعاً من الاختصاص الا انه

غير ما قرر من قصر اللفظ على المعنى وانما مفاده اللازمة والتبعية ومن الجواز ان يكون لشيء واحد وملزوم فارد لوازم متعددة ومع استعمال لفظ واحد في المعنيين مثلاً لا يلزم الخروج عن شيء من الوضعين ومنه انتدح ما في القوانين نقلاً بما حصله ان الوضع انما صدر مع الانفراد في حال الانفراد لا بشرط الانفراد .

فيلزم ان تكون الوحدة جزء للموضوع له حينئذ فاستعماله في الزائد على المعنى الواحد اخلال بالوضع انتهى.

فان الربط الحاصل بالوضع يقتضى جواز الاستعمال في اكثر من المعنى الواحد ومجرد كونه في حال الانفراد لا يوجب جزئية الوحدة للموضوع له الا ان يكون نظر الواضع اليه واين هو من هذا وبالجملة عدم الاستعمال فيما اذا تعين كل من المستعمل فيه بالخصوص واما اذا كان الاستعمال في معنى عام حقيقي لها او معنى مجازى كذلك فلا مجال للاشكال فيه بوجه .

ثم انه بعد امتناع الاستعمال المبحوث عنه لامجال للقول بدلالة الاخبار الدالة على ان للقرآن بطوناً على وقوع الاستعمال ومن المحتمل ان يراد بالبطون اللوازم او المراتب او غيرها مما قيل او يقال مما فيها من المراتب الجفرية التي هي مكنونة عندها ولا ينكرها من ليس داخلها في البيت.

الاصـل الحادي عشر في المشتق

وتحقيق الحق في المقال يستدعي رسم امور نوردها على سبيل الاجمال .

الاول في تعميم النزاع لجميع المشتقات

لا يراد من المشتق في المقام الا ما يجرى على النوات مما كان مفهومه منتزعا عن الذات بلحاظ اتصافها بالمبدء واتحادها معه بنحو من الاتحاد من الحلول او الوقوع او الصدور او القيام او الانتزاع كما في اسامي الامكنة والازمنة والمفاعيل والفواعيل

والالات وهو بشرا شره داخل فى النزاع ويبحث عنه باجمعه كما يدل عليه اطلاق عناوينهم واشتراك الكل فى حيث النزاع كما لا يخفى واختصاص بعضهم النزاع ببعضها من اسم الفاعل وما بمعناه كما عليه بعض الاجلة او اسم الفاعل الذى يكون بمعنى الحدث كما عن التفتازانى او الذى لم يتصف بالصد الوجودى او المشتق الذى كان محكوماً به كما عن بعض ليس فى محله والتمثيل بالبعث فى مقام الاحتجاج للتخصيص غير صالح كما هو واضح وما قيل فى وجه الاختصاص بما صورته لعدم ملائمة جميع ما اورده فى المقام على الاول.

فى الرد على صاحب الفصول (ره)

فيه ان اخصية الدليل من المدعى وعدم الملائمة بالاضافة الى البعض لا يوجب اختصاص الدعوى بالبعض الملائم معه الدليل هذا مضافاً الى ان عدم الملائمة ان كان فهو عنده وبمذاقه وهو لا يوجب عدمها عند المورد الذى اطلق عنوان البحث وكان بصد الايراد على ما يطابق عنوانه بل لا يبعد ان يعم النزاع حتى بالاضافة الى الجوامد كالزوج والزوجة ايضاً كما يظهر مما عن الايضاح فى باب الرضاع فى مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان ارضعتا زوجته الصغيرة بما هذا صورته تحريم المرصعة الاولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين واما المرصعة الاخرة ففى تحريمها خلاف فاختر والذى المصنف (ره) وابن ادريس (ره) تحريمها لان هذه يصدق عليها ام زوجته لانه لا يشترط فى المشتق بقاء المشتق منه هكذا ههنا وما عن المسالك فى هذه المسئلة من ابتناء الحكم فيها على الخلاف فى مسئلة المشتق فطهرانه لافرق بين الثبوتى وبين الحدوثى من المشتقات فى شمول النزاع لهما كما سيظهر ايضاً انشاء الله تعالى.

الثانى فى توهم خروج اسم الزمان عن النزاع

قد يتوهم خروج اسم الزمان عن حريم البحث بتقريب ان الذات فيه من الزمان قد انصرم بمجرد تحقق الجرى و التلبس فلا يعقل تطرق الجرى اليه فى الحال

حتى اختلف فيه انه حقيقة في التلبس في الحال او فيما يعمه وما انقضى وظهر مما مر انه ليس في محله كيف والمقصود من البحث ليس الا الاستعلام والعلم بالمعنى الموضوع له هل هو من تلبس بالهبدء او ما تلبس به في الحال او الاعم منه ومما انقضى وان كان فيه بالفعل ما ينافي هذا الفرض فان انحصار مفهوم عام في الفرد مما لا يوجب ان يكون الوضع بازاء الفرد فان الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره في الفرد تعالى ولا يخرج عن بحث ان الفاعل لمن تلبس اه .

هذا ولكن الانصاف الخروج وانه موضوع لما وجد فيه المبدء من الزمان وقياسه بالمفهوم العام والواجب تعالى مع الفارق حيث ان البحث عن الفاعل مع انحصار بعض افراده كالواجب تعالى في الفرد مما لا يخرج البحث عن الثمرة ولا يجعله خالياً عن الفائدة فانها وان كانت معدومة بالاضافة الى الواجب الا انها متحققه بالنسبة الى غيره من الافراد بخلاف البحث عن اسم الزمان فانه مما لا يمكن ان يستعمل في الحال حقيقة واستعمال المقتل في كل عاشوراء مجاز جداً استعمال الشيء فيما يشابهه.

الثالث في عدم دلالة الافعال على الزمان على مذاق الاستاد

وليعلم بعد ما علم خروج الافعال والمصادر المزيدة عن النزاع حيث انه لا يكون مفهومهما منتزعا عن الذات بلحاظ الاتصاف والاتحاد ان شيئاً من المشتقات فعلا كانت او غيرها لا يدل على الزمان بحيث ان يكون جزء من مدلولها نعم لما كان الحدث مما لا بد وان يقع في شيء من الازمنة وكان من الممكن ان يكون للماضي والمضارع خصوصية بحسب المعنى موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الماضي من الزمان في الاول وفي الحال او الاستقبال في الثاني فيما اذا اسند الى الزمانيات ان سبق الزمان الخاص منهما عدا الاسناد المخصوص والافعدم الدلالة فيما اذا اسند الى نفس الزمان او المجردات كما في :

مضى زمن والناس يستشفعون بي

مما لا يحتاج الى البيان ولا اقامة برهان الا ترى ان نحو ضارب له خصوصية بحسب

المعنى صح انطباقه مع كل واحد من الازمنة فيما اذا اسند الى الزمانيات دون نفس الزمان او المجردات.

في الجواب عن الاستاد النجفي الا وحدي

كذا افاد الاستاد الاعلم وفيه نظر فان تبادر الزمان الخاص من كل من الفعلين مما لا ينكر ومضى انه علامة للحقيقة واحتمال كونه مستنداً الى الخصوصية المعنوية فيهما كما في نحو ضارب مما لا يصحى اليه والا فلاحتمال متحقق مع كل تبادر وما ترى في نحو ضارب ليس الالعدم انسباق الزمان الخاص منه والا فالقول فيه نظير القول فيهما وحاله كحالهما .

وما قال دام مجده بلزوم المجازية والتجريد عند الاسناد الى نفس الزمان او المجردات لو قلنا بدلالة الافعال على الزمان كما في الكفاية مما نلتزم به فانه بعد ما ثبت بالتبادر دلالتها على الزمان فالقول بالمجازية مما لا بد منه ولا بعد فيه لماع المجازية من الكثرة بل قيل بعدم تحقق الحقيقة .

هذا ولكن الانصاف ما ذهب اليه الاستاد دام مجده فان المجاز وان كان ممكناً الا انه لم يقل به احد في الفعلين ولا يرضى ذوالذوق السليم به ولا يوجد فيهما علاقه (١) مضافاً الى ان التبادر بالاضافة اليهما في حالة خاصة مما لا يثمر وهذا هو القرينة على استناد التبادر الى الخصوصية والا فالتبادر على الاطلاق ممنوع كيف لا وهو اول الكلام ويؤيد المختار ان ضرب في قوله يجيبى زيد بعد عام وقد ضرب قبله بايام لا يدل على الماضي بل على الاستقبال وانما يدل على الماضي بالاضافة ولا يقول احد بالمجازية فيه كما ان يضرب في قوله جاء زيد في شهر كذا وهو يضرب في ذلك الوقت مجرد عن الدلالة على الاستقبال الا بالاضافة فتأمل

١- قال التبادر حيث انه من آثار الوضع فلا بد وان يكون بالاضافة الى الاستعمالات بحذا فيرها لا بالنسبة الى بعض الاستعمالات ففي المقام لا يفرق على الاستعمال في الزمانيات وفي الزمان والمجاز وان كان ممكن الدالة مما لم يقل به احد والتبادر وان كان الدالة من قبل الاستعمال و هو لا يفيد الاستعمال كما لا تخفى الحقيقة

الرابع في ان اختلاف المبادئ لا يوجب اختلافاً في المشتقات

من جهة البحث

و ليعلم ان اختلاف المبادئ قوة او ملكة او حرفة لا يوجب اختلافاً في المشتقات نظراً الى اللحاظ المبحوث عنه نعم لا يعتبر فيها التلبس في الحال الا بالاضافة الى نفس القوة او الحرفة واما خصوص التلبس بالمبدء فلا فزيد صائغ يطلق على من تلبس بالحرفة حقيقة وان لم يتلبس بالمبدء الى حال واما الفعلي فالاعتبار بزمان التلبس كغيره من المبادئ الحديثة فزيد عبدهند زوجة وعمر ومؤمن وبكر ضارب من باب واحد ووارد فارد كما لا يخفى .

الخامس في ان المراد من الحال حال التلبس دون حال النطق

الجرى والتلبس اما ان يتحدازماناً او لا اشكال بل لا ينبغي ان ينازع في كون الاول حقيقة مثل كان زيد ضارباً امس اوسيكون ضارباً غداً كما انه لا اشكال ايضاً في مجازية زيد ضارب غداً اذا كان الغد قرينة لبيان التلبس واما اذا كان قرينة لبيان حال الجرى فحقيقه ايضاً بلا اشكال واما اذا اختلف زمانهما بان كان الجرى فعلاً والتلبس في الامس (١) كما في نحو زيد ضارب امس فيما اذا كانت القرينة لبيان حال التلبس لا الجرى ففيه الاختلاف.

ثم انه علم ان المراد من الحال ليس الاحال التلبس لا النطق والاليتطرق الاشكال في الصورة الاولى وقد عرفت انه لا ينبغي الاشكال فيه البته.

والسرفيه ان المشتقات مما لا تدل على الزمان بحيث ان يكون جزء من مدلولها نعم لما كانت المبادئ فيها مما لا بد وان يقع في واحد من الازمنة فكلما اطلقت المشتقات مفردة يتفهم الزمان لا بعينه منها وبعد التركيب ان كانت معها قرينة معينة فهو والا المتبادر منها ليس الاحال التلبس فشانها ليس الا شأن المشترك بالاضافة الى

١- او يطلق ضارب على من تلبس بالمبدء بالامس اوسيتلبس ويقال زيد ضارب

جميع الازمنة كما عليه اهل العربية باجمعها حيث اتفقوا على عدم دلالة الاسم على الزمان ولا ينافيه اشتراط العمل في بعضها بكونه بمعنى الحال او الاستقبال ضرورة ان المراد الدلالة على احدهما بالقرينة كيف لا وقد اتفقوا على كونه مجاز في الاستقبال

السادس في انه لا اصل يتكل عليه في المقام

لا يتكل الاريب الا اريب على اصالة عدم ملاحظة الخصوصية في تعيين الموضوع لعمقها معارضة باصالة عدم ملاحظة العموم كما انه لا يرجح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز لاجل الغلبة لمنعها او لضعف الحججة ومنع نهوضها ثانياً وانما الاصل في المقام عملاً يختلف بحسب الموارد فاصالة البرائة في نحو كرم كل عالم يقتضى عدم وجوب اكرام من مضى عنه المبداء قبل توجه الخطاب كما ان فضيلة الاستصحاب وجوبه لو كان التوجه والايجاب قبل الانتضاء .

وبعد ماتلونا عليك تعرف انه لا فرق بين ضارب ونحوه من القاتل والساكب والكاسر والهائم والعاقل وبين عالم وجاهل وحسن وقبيح وطاهر ونجس وطيب وخبيث وحائض وطامث وحامل وحائل وحى وميت وقائم وقاعد وغيرها من الاوصاف التي زعم اتصاف الذات بالمبدء فيها حال الاتصاف فقط كما في الفصول (ره) .

وتوضيح الحال في المقال ان كلا من المشتقات من حيث هو بدون مداخلة التركيب فيه لا يتبادر منه الا التلبس من دون خصوصية لحال او استقبال او غيره ولا مجال للانكار البتة وبعدها التركيب .

فلا يخلو اما ان يكون قد قصد بالتركيب نفس الاتصاف وصراف التلبس من دون ان يلاحظ به خصوص زمان واما ان يكون قد قصد به خصوص زمان زيادة على لحاظ التلبس .

اما الاول فظاهر على كل فطن تبادر الاتصاف الحالى والتلبس الفعلى من دون فرق بين ضارب ونحوه وحائض ونحوه فكما ان الحائض حينئذ لا يطلق بهذا المحاظ الا على المتصف بالحوض والحى لا يستعمل الا فيمن تلبس بالحياة حال الجرى كذلك لا يطلق

ضارب بنحو الملاحظة الاعلى من تلبس بالضرب حال الاطلاق ولا يستعمل فيمن يتصف به بعد الاغلاطاً واشتباهاً كما في الحائض فالمشتقات بتمام انحائها لا يتبادر منها ما تصف بالمبدء حال الاتصاف وما بعدها في هذه الصورة

واما الثاني فكما ان ضارب يطلق على من انقضى عنه المبدء اوعلى من يتلبس به بعد ويقال كان زيد ضارباً أمس اوسيكون ضارباً وهذا الاستعمال حقيقة كذلك صح استعمال الحائض مثلاً فيمن انقضى وسيتصف في نحو كانت هند حائضاً أمس اوستكون حائضاً غداً حقيقة بلا شبهة

وهنا قسم ثالث وهو ان لا يعلم المقصود انه نفس الاتصاف او الاتصاف في الزمان المخصوص كما في قوله زيد ضارب فلاريب ان المتبادر هو حال التلبس في نحو قاتل واما التبادر بالاضافة الى القسم الثاني من نحو الحائض و الضارب و الصائغ انما توجه الى حال الجري بلا اشكال ولعل نظر الفارق الى هذا القسم

ثم انه علم من التوضيح ان نحو زيد ضارب أمس حقيقة والقرينة انما كانت لبيان حال التلبس

نعم ان قلنا بان المتبادر من زيد ضارب هو حال الجري كما ادعاه بعض الفحول في الدرس فلاريب في مجازيته وكذا زيد ضارب غداً وان قلنا فيما مر بالاتفاق على مجازيته اذا كانت القرينة لحال التلبس فان هذا الاتفاق غير معلوم غير انه ادعاه البعض ولم ار من استكشف سواد الحال عن المجال .

وبعد مامر من التوضيح والاستكشاف علمت ان مفاد بعض المشتقات انما هو حال التلبس كما في ضارب وقاتل ونحوهما ومفاد بعضها ليس الا الفعلية كما في الضار والنافع والحائض والصائغ فيما اذا لم يكن هناك قرينة يصرفه الى ما اراد من الزمان الخاص غاية ما في الباب ان اطلاق نحو ضارب فعلا على من انقضى عنه المبدء بان اختلف زمان الجري والتلبس ليس الاعلى نحو الحقيقة كما ان اطلاقه على من سيتصف به حقيقة ايضاً وبخلاف نحو حائض فان اطلاقه على من انقضى عنه المبدء وسيتصف به مجازاً البتة بعد مامرنا ان نحو كانت هند حائضاً أمس وكان زيد صائغاً او هذا الدواء

نافعاً أوسيكون حقيقة البتة فافهم فإنه دقيق

وأما إذا قلنا بتبادر الفعلية في الجميع فالمجاز في القسمين بلا مین ودونه خرط
القتار وان ادعى

ولقائل ان يقول بفرسانية المفاد و وحدانية المستفاد بالاضافة الى جميع
المشتقات وانه هو حال التلبس لا غير حتى نحو الحائض والطامث
ومن ثم قلنا بان نحو كانت هند حائضاً حقيقة فان حال التلبس يستعلم اما
بالقرينة اللفظية كما في المثال واما بالقرينة المقامية او الحالية كما في هند حائض
فان المعلوم من حال النسوة انه لا تتصف واحدة منهن بصفة الحيض ولا يجري عليها هذه
الصفة الا بعد اتصافها بالحيض فان كان الجرى في الماضي او المضارع كان التلبس فيه
وان كان في الحال كان الاتصاف فيه ايضاً فالتبادر ان كان فهو بالاضافة الى الجرى
واذا كان الجرى في الحال والتلبس في غيرها فمجاز جداً

ومن هذا يعلم بعد التدقيق ان التبادر في البحث ليس الا لخصوص حال التركيب
وعدم مدخلية شيء اخر غير هافيه اوضح من ان يبين يحكم به الذوق السليم وحينئذ فالتبادر
المدعى في نحو زيد ضارب كما مر في محله كما عليه الاستاد الاعلم دام مجده فبناء على
هذا القول بالمجازية في نحو زيد ضارب اس او غداً فيما اذا كانت القرينة لحال التلبس
دون الجرى كما مر في محله ايضاً ومنه يعلم سر الاتفاق الماضي

في وجوه القول المختار

و بالجملة المشتقات بتمام انحائها حقيقة فيمن تلبس بالمبدء بالاضافة الى
حال التلبس كما عليه الاستاد الاعلم دام مجده العالي لوجوه:

الاول التبادر ومضى حاله

الثاني صحة السلب عن ليس متصفاً بالمبدء ومتلبساً به حال الجرى وهي علامة

المجاز .

الثالث ان زيداً في زيد عالم ان لم يتصف بالعلم حال الجرى فلا بد وان يتصف

بضده من الجهل لئلا يرتفع الضدان فحينئذ يطلق عليه الجاهل كما يطلق عليه العالم فيلزم اجتماع الضدين وقضية بطلانه ان لا يطلق عليه العالم حقيقة الابدتلبسه بالمبدء لا يقال السلب في المقال ليس الا سلب المقيد والعلامة انما هي سلب المطلق فانه يقال ان المراد من صحة السلب ليس الا صحة سلب اللفظ عن مورد الاستعمال ان مطلقاً فمطلقاً وان مقيداً مقيداً وفي البحث لما كان الاستعمال مقيداً فان مفاد زيد قائم هو التلبس حال الجرى من حال النطق فيكون السلب ايضاً مقيداً بما اذا لم يتلبس بالمبدء حال الجرى من النطق - اللهم الا ان يقال ان كون المفاد التلبس حال الجرى اول النزاع كيف والمدعى اثباته بصحة السلب في غيره وقرر الاستاد الاعلم دام مجده في الجواب بما صورته ان اريد بالتمييد تقييد المسلوب الذي يكون سلبه اعم من سلب المطلق كما هو واضح فصحة سلبه وان لم تكن علامة على كون المطلق مجازاً فيه الا ان تقييده ممنوع وان اريد تقييد السلب فغير صائر بكونها علامة ضرورة صدق المطلق على افراده على كل حال انتهى

في الرد على الامتداد الاعلم

وفيه انه سلب المقيد وان لم يكن مستلزماً لسلب المطلق لان نفى الاخص ليس بمستلزم لنفى الاعم والسلب المقيد وان كان مستلزماً للسلب المطلق استلزام الاخص للاعم الا ان الفرق هذا مما لا يثمر لنا في العلامة حيث ان النفي المطلق الذي تحقق بالنفي المقيد يتحقق في ضمنه تحقق الاعم في ضمن الاخص ليس الا النفي في الجملة كما هو اللائح ومضى ان صحته علامة فيما اذا كان عن مورد الاستعمال مثلاً في زيد قائم استعمل القائم فيمن انقضى عنه المبدء مطلقاً والسلب والنفي يصير علامة فيما اذا كان مطلقاً بالاستقلال حتى يكون مضاداً للاستعمال الكذائي واما السلب والنفي في الجملة فلا فوله زيد ليس بقائم الان لا يستلزم ليس بقائم الذي سلبه مطلق فان سلب المطلق غير السلب المطلق ولا يستلزمه وذلك لان المسلوب حيث كان موضوعاً للقدر المشترك بين الماضي والحال فسلبه لا يصدق الا حيث يسلب بكلاشقيه ليتحقق التناقض وبالجملة السلب في الجملة غير

السلب الكلي المناقض. نعم السلب الحملى ان كان مضاداً للاثبات الحملى فهو والا كما هو الظاهر فالاشكال في محله كما ان الوجه الثالث ايضاً لا يخلو عن الاشكال فان التناقض المدعى ليس الا في صورة تبادر التلبس حال النطق فمرجه الى التبادر لانه وجه عليه فانه فانحصر الوجه في التبادر

في ادلة من قال بعدم الاشتراط

واستدل من لم يشترط التلبس بالتبادر وعدم صحة السلب في مضروب ومقتول عن اتقضى عنه المبدء وانه مع الاشتراط يلزم ان لا يكون للمتكلم والمخبر والماشي حقيقة وانه يطلق كل من العالم والمؤمن على النائم والغافل حقيقة وبان الامام عليه السلام استدل على عدم لياقة من عبد صنماً او وثناً لمنصب الامامة والخلافة بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين ومع الاشتراط لا يصح الاستدلال جداً .

في الجواب عنها

والجواب اما عن الاول فقد مضى ان المتبادر هو التلبس واما عن الثاني فبان السلب المدعى عدم صحته لا يخلو اما ان يراد به السلب مطلقاً او لا وعلى الثاني لا يخلو اما ان يراد به السلب بالاضافة الى زمان الجرى وحال النطق ام لا وعلى الثاني لا يخلو ايضاً اما ان يراد به السلب فيما مضى او لابل السلب في الجملة ولو في بعض الازمنة فهنا صور اربعة :

اما الاولى فعدم الصحة فيها وان كان في محله الا انه مما لا يثبت به عدم الاشتراط

بل وعلى القول بالاشتراط ايضاً لا يصح السلب بهذا المعنى لمكان التلبس فيما مضى

واما الثانية فانت خبير بجواز السلب بهذا المعنى وصحته لعدم التلبس في الحال

وان كان فيما مضى

واما الثالثة فعدم السلب ليس الا للتلبس فيما مضى ومع عدم الاشتراط ايضاً لعدم بحاله

واما الرابعة فالسلب صحيح كما لا يخفى .

في الجواب عن الامتداد المحقق الخراساني

و اجاب عنه في الكفاية بما صورته وفيه ان عدم صحته في مثلهما انما هو لاجل انه اريد من المبدء معنى يكون التلبس به باقياً في الحال ولو مجازاً انتهى حاصله ان التلبس كما ان يكون بالاضافة الى المعنى الحقيقي كذلك يصح ان يكون بالاضافة الى المعنى المجازي و كلاهما داخل في محل النزاع فيجوز ان يكون لهذا المبدء من الضرب او القتل في المقام من هذا المشتق الخاص خصوصيته معنى ولو مجازاً أيكون التلبس به باقياً في الحال بل ولا اختصاص للقول هذا بهما و انما يجري في نحو قاتل ايضاً ومع الجواز والاحتمال يضمنحل الاستدلال.

اقول وفيه ان المعنى الكذائي ان كان مقطوعاً فهو اول الكلام وعنده خرط القنار وان كان محتملاً فبعد عدم الصحة هذا الاحتمال ممالا مجال للاصغاء اليه والا يجري الاحتمال مع كل عدم وهذا واضح.

في الجواب عن الثالث

واما عن الثالث بما اجيب من ان مبني العرف واللغة على التسامح في مثل ذلك فان المتكلم مادام متشاعلاً بالكلام يصدق عليه عندهم ان مبدء التكلم باق فيه غير منقض عنه

اقول ولقد اجاد فيما افاد لو قلنا بالتلبس مطلقاً ولو عرفاً كما هو الاقوى والاطهر والافلاشكال فيه مجال.

في الجواب عن الرابع والخامس

واما عن الرابع فبان الملاك في نحو العالم ليس الا الملكة المقتدرة بها على تحصيل المجهول والمعتبر في نحو المؤمن انما هو القوة القدسية الالهية والصفة الراضحة السرمدية ولا ريب ان النوم واليقظة سياتن فيهما ولا يختلفان بشيء ابدأ فالنائم كاليقظان مؤمن عالم كما هو الظاهر.

واما عن الخامس فيما نشرح لك ونقول من ان ملاحظة العنوان في شخص الموضوع لا بدوان يكون بين امور:

احدها ان يكون الملاحظة لخصوص التعريف .
ثانيها ان يكون لاجل مداخلة العنوان في الحكم على نحو العلية مطلقاً ولو بتحقيقه وجريه على الموضوع فيما مضى .

ثالثها ان يلاحظ العلية ويدار الحكم مدارها حدوثاً وبقاء وجوداً وعدمياً .
فنقول مداخلة الوصف العنواني من الظلم في موضوع الظالم في الاية بعد الفراغ عن عدم كونه على الوجه الاول لا بدوان يكون على احد الوجهين الثاني او الثالث فان كان على الوجه الاخر يتم الاستدلال به للمقصود من عدم الاشتراط حيث ان تعريض الامام عليه السلام على عدم لياقة عابد الوثن فيما مضى وقد تصدى زمن التعريض للخلافة على وجه الدوران كما هو الفرض لا يتم الاوان يكون زمن التعريض متصفاً وظالماً ومعه يكون الظالم للاعم حيث انه زمن التعريض ليس بعابد الوثن فاطلاق الظالم عليه ليس الا للاعمية ممن مضى عنه المبدء وليس بمتلبس به حال الجرى واما على الوجه الاخر فلا يستدل به للاعمية جداً حيث ان تعريض الامام عليه السلام لا يتوقف عليها بل يتحقق وان اشترطنا التلبس كما هو مقتضى العلية المطلقة ولو بتحقيق العلة في بعض الازمنة كما هو الفرض فمحصل استدلال الامام عليه السلام على هذا ان الظلم وعبادة الوثن مما يمنع الانسان عن النيل الى العهد ولو انا من الانات ولما كان المتصدي للخلافة ممن عبد صنماً فيما مضى فهو كان ظالماً في ذلك الزمان فلم يستحق النيل فعلى هذا فالظالم اطلق وجري على من تلبس بالمبدء من الظلم في حال التلبس مما قد مضى ومحصل استدلاله على الوجه الاول ان عابدى الوثن فيما مضى ظالمون فعلاً **ولا ينال عهدى الظالمين** وهو لا يتحقق الا بالاعمية كما ان الاول لا يتحصل الا بالخصوصية لحال التلبس وعلى هذا يكون الاستدلال بهما والمراد من ظالمين في قوله تعالى مجمل حيث ان الاستدلال يمكن بكل واحد من التقديرين من النافع وغيره لمن لم يشترط التلبس

بل نقول الظاهر ان المراد هو العلية المطلقة لا الدائرة حيث انه تعالى بصدر

تجليل شئونات الامامة والخلافة وتوقيرها وعظم خطرها وانها مما لا يليق كل احد بها بل اللايق ليس الا من لم يعص ربه قط ولم يرمنه ما يشوب الازهان طرفة عين و هذه قرينة على انها المراد وعليه فليس في استدلال الامام عليه السلام ما يدل على عدم الاشتراط ومنه ان قدح ما في الاستدلال بقوله السارق والسارقة على عدم الاشتراط في المحكوم عليه دون المحكوم على ان المحكوم عليه والبهية مما لا دخل لهما في الاوضاع جداً.

تذييلات: الاول - في مفهوم المشتق

مفهوم المشتق بسيط منتزع عن الذات المتلبسة بالمبدء والمتصفة به المتحدة معه وفاقاً لأكثر المحققين بمعنى انه عند التصور ليس الا شئ واحد ولا يدرك الامر فارد ولا يضر مع توحيده ادراكاً وتصوراً اثنيين بتعمل من العقل نظير الاجمال والتفصيل مع ان المفصل هو المجمل والمجمل هو المفصل والتفصيل ليس اليتعمل من العقل وهذا ظاهر وقال بعضهم مستدلاً للبسطة ان مع التركيب لا بدوان يعتبر الذات امام مفهوماً واما مصداقاً وكلاهما ممنوعان .

اما الاول لدخول العرض العام من مفهوم الشئ او الذات في الفصل من نحو ناطق وغيره ويلزم منه ان يكون الفصل ليس من الذاتى وهو محذور عند الجميع . واما الثانى فمع انه لا يعتبر المصداق في طرف المحمول كما في محله ومضى منافي تعليقاتنا على شرح المطالع الموسومة بالفارسية انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورة وذلك لان الذات او الشئ الذى له الضحك مثلاً هو الانسان وثبوت الشئ لنفسه ضرورى .

واجاب عنه في الفصول بانه يمكن ان يختار الشق الاول و يدفع الاشكال بان كون الناطق مثلاً فصلاً مبنى على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات وذلك لا يوجب وضعه له لغة كذلك .

ويمكن ان يختار الوجه الثانى ايضاً ويجاب بان المحمول ليس مصداق الشئ والذات مطلقاً بل مقيداً بالوصف و ليس ثبوته حينئذ للموضوع بالضرورة لجواز ان

لا يكون ثبوت القيد ضرورياً انتهى .

وانت خبير بما فيهما اما في الاول فلان عرف المنطقيين وان كان على كون الناطق فصلا لان العرف هداما هو ناش عن اللغة وعن ما هو معنى للناطق لغة كما لا يخفى فانهم بعدما اصطاحوا للفصل بما هو عليه انطبقوا عليه نحو الناطق بماله من المعنى من دون ان يتصرفوا في معناه بالاشبهة .

واما في الثاني فلان القيد وان لم يكن بضروري في بعض المواد الا انه مما لا يضر بالانقلاب المدعى بعد ما علم من ان الانقلاب ليس بالضرورة ثبوت الشيء من شيء له الضحك مثلا الذي هو الانسان للانسان وهذا هو موجود في الفرض كما لا يخفى فان عدم ضرورة القيد مما لا يختلف الجهة به .

ثم انه نظر في الفصول فيما افاد جواباً عن الشق الثاني بما صورته .

وفيه نظر لان الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة او فعلا ان كانت مقيدة به واقعا صدق الايجاب بالضرورة والا صدق السلب بالضرورة مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد كاتب بالفعل او بالقوة بالضرورة انتهى .
وفيه ان اشتراط كونه مقيداً به واقعا مما لا يدخل له بجهة القضية حتى صدق الايجاب بالضرورة كما انه ليس لاشتراط عدم كونه مقيداً به واقعا يدخل بها حتى صدق السلب بالضرورة والصدق الايجاب بالضرورة بشرط المحمول في كل قضية ولو كانت ممكنة والسرفي ذلك ان المناط في الجهات ليس الانسبة المحمول الى الموضوع فيلاحظ ان النسبة الكدائية موجهة باى جهة منها ومع اية منها في نفسها صادقة من غير ان يلاحظ ثبوتها له واقعا وعدم ثبوتها له كذلك والا كانت الجهة منحصرة بالضرورة ضرورة صيرورة الايجاب او السلب بلحاظ الثبوت وعدمه واقعا ضرورياً ويكون من باب الضرورة بشرط المحمول .

وبالجملة الاشتراط مما لا يصح دعوى الانقلاب البتة و به لا يجاب عن المجيب

للانقلاب جداً .

وقد اجاب عنه الاستاد الاعلم دام مجده بما لفظه ويمكن ان يقال ان عدم

كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضر بدعوى الانقلاب فان المحمول ان كان ذات المقيد وكان القيد خارجاً وان كان التقييد داخلماً هو معنى حرفي فالقضية لامحالة تكون ضرورية ضرورة ثبوت الانسان الذي يكون مقيداً بالنطق للانسان وان كان المقيد به بما هو مقيد على ان يكون القيد داخلماً فقضية الانسان ناطق ينحل في الحقيقة الى قضيتين احدهما قضية الانسان انسان وهي ضرورية والاخرى قضية الانسان له النطق وهي ممكنة وذلك لان الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف فبعقد الحمل ينحل الى القضية كما ان عقد الوضع ينحل الى قضية مطلقة عامة عند الشيخ وقضية ممكنة عند الفاريابي فتأمل انتهى

في الجواب

عن الاستاد الاوحدى النجفى الهروي الخراساني

وفيه ان مراد المجيب ليس الا الشق الثاني وان المقيد بما هو هو محمول ولما كان المناط في الجهات هو نسبة المحمول الى الموضوع كما مر فالمعتبر في المقام ليس الاجهة الامكان التي اعترف بها في عقد الحمل وهي غير الضرورة فلانقلاب من الامكان الى الضرورة كما هو لسان المستدل واما الجهة الملحوظة في عقد الوضع فهي خارجة عن البحث والافكل قضية عقد الوضع فيها ضروري اذا المراد به ثبوت وصف الموضوع لذاته ووصف الشيء ضروري الثبوت له اذا كان راجعاً الى ذاته وهذا ايضاً نظير ضروري الصدق بشرط المحمول ولعله اشار بالتأمل الى ما قلنا وبالجملة مفهوم المشتق بسيط ضرورة عدم تكرار الموصوف في زيد الضارب جائئى مضافاً الى تبادر المعنى متقرباً عن هيئة الفاعل مثلاً يعبر عنه بالفارسية بكننده ولاشكال في بساطته البتة على مامضى منا من تفسيره من التوحد عند التصور و ان كان بتعمل من العقل متعدداً وما قيل من ان اعتبار المفهوم يستلزم دخول العرضى في الذاتى.

كما مر فيه ان الذاتى بالاضافة الى كل موجود مما لا يناله بسط عقولنا وفرط اوها منا كما في محله ومضى منا في الفارسية ان الجنس كالفضل ليس بذاتى للمحدود

وانما هو من خواصه ولو ازمه فحينئذ نقول ان الناطق وان اخذ المفهوم في مفهومه وهو عرضي الا انه بعد تقيده بالنطق يصير من خواصه فعليها ليس اعتبار مفهوم الذات او الشيء موجبا للدخول المدعى به بوجه .

الثاني في الفرق بين المشتق ومبده

الفرق بين المشتق ومبده هو ان المشتق مما لا يابى عن الحمل والجري على الذات لماهما عليه من الاتحاد خارجاً بخلاف المبدء فلا يقال زيد ضرب على سبيل الحقيقة لما بينهما من التغاير و ملاك الحمل انما هو الاتحاد والهوهوية التي ليست في المقام الثاني دون الاول والى هذا ينظر ما افاد اهل المعقول في مقام الفرق بينهما من ان المشتق يكون لا بشرط والمبدء يكون بشرط لا وان المشتق ليس بأب عن الحمل بخلاف المبدء فمافي الفصول ليس في محله مع ما فيه من النظر من وجوه .

الثالث في اعتبار القيام المبدء

يعتبر قيام المبدء بالذوات الصادقة عليها المشتقات والجارية عليها في الصدق حقيقة مطلقاً صدوراً كان او وقوعاً او حلولاً او عيناً فما زعم بعضهم من عدم الاعتبار نظراً الى قيام الضرب والالتم في ضارب والمولم بالمضروب والمولم بالفتح ليس في محله بعد ما علمت من تحقق القيام بنحو الصدور بالمتلبس ومن جرى عليه من الفاعل .

كما ان الجواب عنه بان الضرب القائم بالمضروب هو الضرب بمعنى المفعول وما هو قائم بالفاعل هو الضرب بمعنى الفاعل ليس في محله ايضاً بعدما هو ظاهر لكل احد من ان المبدء هو نفس الضرب والفاعلية والمفعولية خارج عنه جداً وهو قائم بالمفعول قيام وقوع اللهم الا ان يراد به ما قلنا وعينية الصفات مع الذات في الله جل جلاله وعم نواله مما لا يابى عن القيام كما توهم نظراً الى ان القيام يقتضى المغايرة بين الذات والصفة .

وهذا مما لا يكاد ان يتطرق في صفات ذاته تعالى لمكان العينية المناقضة للمغايرة

وذلك لما هو واضح لمن له ادنى تأمل و تدبر ان العينية في مقام الخارج مما لا ينافي و لا يناقض المغايرة بحسب المفهوم كما في غيره تعالى غاية ما في الباب ان في غيره الاتحاد وفيه العينية فالقيام فيه انما هو بنحو العينية وفي غيره بنحو اخر مما قدم .

وبالجملة المغايرة التي لا بد منها في القيام انما هي بحسب المفهوم وهي متحققة في المقام واما المغايرة في الخارج فلا كيف وهو ينافي الحمل الذي لا بد فيه من الاتحاد خارجاً فمافي الفصول من الالتزام بالنقل في الصفات العينية مما ليس فيه مجال للصحة .

الرابع في ان التلبس يكفى ولو مجازاً

قد اسند الجريان الى الميزاب في قوله الميزاب جار حقيقة وان كان الاسناد مجازاً والتلبس مجازي وهذا القدر يكفى في التلبس فالتلبس لا يلزم ان يكون بنحو الحقيقة و بلا واسطة في العروض كما في الفصول لتحقق الاتصاف الا ان يكون مجازاً في الكلمة كما عليه البعض وهو خلاف التحقيق كما في محله .

الاصل الثاني عشر في الاوامر

الظاهر ان لفظ الامر بمادته حقيقة في الطلب الوجوبى لقوله **لو ان اشق على امتي لامرتكم بالسواك** لكون الطلب الندبى في المقام متحققاً وفي الشيء لانساقه منه في قوله **رايت النوم امرأ عجيباً** واما الشأن في قوله **شغله امر كذا** والفعل في قوله **وما امر فرعون برشيد** وغيرها مما قد اورده مدلولاً لمادة الامر فكله مندرج تحت الشيء وجميعه شيء بمراتبه فعدها من المعاني مما لا يخفى فيه

وبما هو المصطلح عليه حقيقة في القول المخصوص ومجاز في غيره ولا يشتق منه بهذا الاعتبار لعدم حديثية المعنى كما هو معتبر في الاشتقاق وكلمات ترى من الاشتقاقات معناه الطلب الا ان الطلب بالقول المخصوص لا غير ولا يلزم منه ان يكون الاشتقاق منه بمعنى القول كما لا يخفى

هذا جملة الكلام في المقام وان ذكر وافيته ما ليس قابلاً للتوجه ولا يغنى من جوع ولا يثمر الا الكلال .

ثم ان الظاهر اعتبار العلو في مفهوم الامر فطلب السافل او المساوى ليس بالامر كما ان الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء في مفهومه فطلب العالي امر وان كان مستخفصاً لجناحه لمكان التبادر وقضية عدم صحة السلب وذلك واضح.

الاصل الثالث عشر في مدلول الصيغة

صيغة الامر تدل على الوجوب او الندب او القدر المشترك بينهما او عليهما وجوه بل اقوال الاقوى الثالث لمكان التبادر وصحة الاستفسار من الامر اراد الوجوب او الندب كما في قوله **اتأمرني يا رسول الله** وهذا الوجه وان كان يجرى مع الاشتراك اللفظي ايضاً الا انه بضميمة التبادر يتم المطلوب

نعم الوجه هذا مما ينفي الوجوب او الندب كصحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال ارادة الندب وان كان يستبعدها بل قال بعدم جريانها الاستاد الاعلم دام مجده. الا انه لا يخلو عن النظر فانه كما يصح الاستفسار يصح الاعتذار جداً وهذا مما لا اشكال فيه وبالجملة مفاد الصيغة ليس الا الطلب .

ومما امرت قدح فساد دعوى تبادر الوجوب والاستعمال في الندب وان كان شايعاً في الاخبار .

الا انه مما لا يوجب هجر الطلب المدلول عليه حقيقة بحيث يصير حقيقة في الندب كما ادعى بعض الاجلة وكذلك الاستعمال فيهما لالخصوصهما بل لفردية كل منهما للمعنى العام المشترك فيهما لا يوجب المصير الى الاشتراك اللفظي .

واما ان الاستعمال ليس لخصوص الخصوصية لمكان التبادر واما ان الاصل عدم الاشتراك فمضى انه مما لا يثبت به المدعى وهنا اقوال اخر لا يجدى لنفع يؤثر ثم ذكر غير واحد ان الطلب بلفظه او بصيغته حقيقة في الوجوب منه وهذا مما لم اعرف وجهه والتبادر ليس في محله .

الاصل الرابع عشر فيما يستعمل في مقام الطلب من الجمل الاخبارية

مثل يعيد ويغتسل ويتطهر من الجمل الخبرية التي يستعمل في مقام الطلب يفيد الوجوب عند جمع ومنه الاستاد الاعلم دام مجده بل بنحو اكد حيث انه اخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه اظهاراً بانه لا يرضى الا بوقوعه لكنه صرف الاستحسان ولا يوجب ظهوراً في الوجوب وانما حالها حال الصيغة في دلالتها على الطلب (١) لكن لا يلزم منه الاستعمال في الطلب حتى يكون مجازاً بل الاستعمال انما هو في معناها الحقيقية من الاخبار .

الا انه ليس بداعيها بل بداعي الطلب كما ان كثير الرماد مثلاً استعمل في معناه الحقيقي من الاخبار بكثرة الرماد بداعي الاخبار عن الجود .
ومن ثم اعتبر الكذب بالاضافة الى الجود وعدمه لا بالاضافة الى كثرة الرماد و
عدمها فهذا الكلام في شأن الجواد صدق وان لم يكن بكثير الرماد والنظير كثير

الاصل الخامس عشر في ان الامر المطلق توصلى

الظاهر ان الاوامر المطلقة المطلوب منها ليس الا التوصل لقضية الاطلاق حيث انه مع قصد التقرب يلزمه البيان ولم يبين ولا صلة البرائة وما قيل من ان قصد التقرب بمعنى قصد امتثال الامر والاتيان بداعي الامر مما لا يمكن ان يؤخذ به في العبادة ومما لا يعقل ان يعتبره الشارع فيها الا بوجه دائر حيث ان العبادة بهذه الحيثية لا يتحقق الا بعد تحقق امرها والامر لا يتحصل الا بعد تحصيل العبادة حيث انها متعلقة له فلا يدفع بالاصل حيث ان الدفع والرفع فيما يتأتى فيه الوضع وعرفت ان الوضع مما لا يكاد ان يمكن ولا يتمسك

١- ان سئل عن وجوب الغسل او الوضوء واجاب بتوضاً او يغتسل فالظاهر انه للوجوب وان سئل عن الندب فالظاهر انه للندب وان لم يكن قرينة فحمل على الوجوب والندب بل اترجع في البين .

بالاطلاق اذا التمسك لابدوان يكون فيما يمكن التقييد ليستكشف عن عدمه ارادة الاطلاق ومضى انه لا يمكن التقييد من الشارع فيه ان التقييد وان كان لا يمكن بنفس الامر المتعلق بالعبادة الا انه مع تعدد الامراى بتوسط امر آخر غير الامر المتعلق بالعبادة مما يتطرق اليه الامكان كما لا يخفى فيصح التمسك بالاطلاق كما يصح التشبث بالاصل

في الرد على الاستاد الاعلم

و لا يقال في المقال باصالة الاشتغال كما قال الاستاد الاعلم بما صورته فاعلم انه لامجال ههنا الا لاصالة الاشتغال ولوقيل باصالة البرائة فيما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر الارطباطيين وذلك لان الشك هنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها فلا يكون العقاب مع الشك وعدم احراز الخروج عقاباً بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان ضرورة انه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفة وعدم الخروج عن العهدة لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القربة انتهى .

وذلك لما مر من ان قصد القربة وامثاله من الوجه والتميز مما هو زائد على اصل العبادة و يمكن اعتباره بامر آخر فما زاد على ما هو المتيقن بالاصل يدفع وان قلنا بالاشتغال في الارطباطيين من الاقل والاكثر وقوله تعالى **وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين** معناه ان الغاية للامر انما هو العبادة سواء كان المأمور به عبادة او مقدمة لها لان الامر بالعبادة وكم فرق بين قوله امروا بالعبادة وبين قوله امروا للعبادة كما ان قوله **انما الاعمال بالنيات** معناه ان الاعمال يجزى بها بالنيات ان خيراً فخييراً وان شراً فشراً لان الاعمال بدون النيات لا يصح فلا دلالة فيهما على التبعدية .

كما انه لا دلالة في قوله تعالى **اطيعوا الله واطيعوا الرسول** عليها حيث ان الاطاعة لا يتحقق الابداعى الامر وقصد الامثال وذلك لان المقصود منه ليس الاتحصيل الاطاعة في الطاعات و العبادات ونحن نقول به فيها وايين هي من مشكوك العبادة كما

هو الفرض وبالجملة الاصل انما كان التوصلية في المفروض خلافاً للاستاد الاعلم ومن
حذا حذوه لما مر مما عرفت ما فيه .

الاصل السادس عشر في ان قضية الاطلاق النفسية والتعينية والعينية

قضية اطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً اذ المقابل تقييد وتضييق
يحتاج الى دليل وبيان وحيث لم يكن فالاطلاق بحاله نظير ما مر في المسئلة السابقة
هذا وان كان الاصل مما يقتضى الغيرية والتخييرية والكفائية حيث ان كلا من النفسية
والتعينية والعينية شتمل على كلفة زائدة يقتضى الاصل عدمها الا ان مع الاطلاق لا يبقى
مجال للاصل وهذا ظاهر غير خفى على الوفى .

الاصل السابع عشر في المرة والتكرار

لادالة الامر بصيغته ولا بمادته على المرة ولا على التكرار بالمرّة وانما يدل
على الطبيعة خاصة غاية الامر تحقق الامتثال بايجادها مرة وهو غير الدلالة وذلك لضعف
سند غير المختار كما في المطولات وان الصيغة مشتملة على امرين من المادة والهيئة .
اما المادة فمدلولها ليس الا الطبيعة لالانها هو المصدر وهو لا يدل الا على المهية
وادعى عليه السكاكى الاتفاق حتى يقال النزاع في المقام ليس الامن جهة الهيئة والا
فالمادة انما المراد بها الطبيعة والمهية لا غير بالاتفاق او يقال ان المصدر هو واحد
من المشتقات لانه اصلها ومادتها اذ المصدر ليس مأخوذاً بصورته ومعناه في شيء من
المشتقات كما لا يخفى بل لان ض و روب في اضرب مثلاً لا يدل الا على الطبيعة وهو
الذى يجرى في جميع المشتقات من المصدر وغيره .

واما الهيئة فلا تدل الا على الطلب كما مر في محله ثم ان المراد من المرة
والتكرار انما هو الدفعة والدفعات للفرد والافراد كما زعم لظهورهما فيهما و
تباردهما منهما .

الاصل الثامن عشر في الفور والتراخي

الحق انه (١) لادالة للصيغة على الفور ولاعلى التراخي حيث لم ينقل عن احد من اللغويين ولاتبادر في البين وما تمسك به الخصم ليس الاستحسان سازج لايبث بهالوضع وان ارادوا الالتزام فهو صرف الخيال وخيال صرف والافاللائق ان لا يختلف فيه وسارعوا الى مغفرة ونظيره مع انه امر ومر انه للطبيعة مضافاً الى ان المسارعة والاستباق ذومراتب وافراد فكما انه بالآن الثاني يتحقق كل منهما بالاضافة الى الانات بعده فكذلك يتحقق بالآن الثالث مثلاً بالنسبة الى بعده من الانات والى انه يستلزم التخصيص باكثر من الواجبات والمستحبات ليس الا للارشاد حيث ان العقل يحكم بحسن الاستباق والمسارة نحو الخير كما لا يخفى .

الاصل التاسع عشر في الاجراء وعدمه

الحق انه يكفى الاتيان بالمأمور به على ما هو عليه في مقام الامتثال ويسقط التعبد به ثانياً اعادة وقضاء فيما اذا كان المأمور به بالامر الواقعي او الاضطراري او الظاهري بالاضافة اليه ضرورة انه لاحكم للعقل حينئذ بالتعبد ثانياً وليس الاتحصيلا للمحاصل كما لا يخفى .

نعم يمكن ان يقال فيما اذا لم يكن الامتثال علة تامة لحصول غرض الامر و لم يكن الاتيان مما يحصل به الغرض بتمامه انه يحكم العقل بالتعبد ثانياً ضرورة بقاء طلب الامر ما لم يحصل غرضه الداعي اليه فيتبدل الامتثال ويتعبد به ثانياً كما فيما اتى بماء امر به مولاة ليشربه فاهرقه اولم يهرقه لكن يتبدل بوجه احسن وياتي

١- عن الشيخ وجماعة انها مشتركة بين الفور وبين التراخي لفظاً وعن السيد وجماعة انها مشتركة بينهما معنى وعن بعض التوقف فلا يقطع بالامتثال بالمبادرة كما انه لا يقطع بالامتثال بالمعادة لجوازن يكون المقصود هو التأخير والحق في المتن من انه لادالة فيها على شيء منهما - رضوى ١٣٦٨

بماء باردو منه صلوة المعادة الا انه خارج عن الفرض .
لا يقال التعبد في هذه الصورة ان كان انما هو بحكم العقل لادخل له بالامر
حيث امثل جداً .

فانه يقال ليس النزاع في ان الامر يقتضي التعبد ثانياً حتى يرجع النزاع الى
المرّة والتكرار او الى ان الامر يوجب القضاء فيقال بتعبه القضاء للاداء ام لا فيقال
بها بل النزاع في حكم العقل فلا تغفل .

واما اذا كان المأمور به بالامر الاضطراري او الظاهري فهل الاتيان به يسقط
التعبد به ثانياً بالاضافة الى الامر الواقعي ام لا ونتم البحث في طي مقامين :

المقام الاول في ان الامر الاضطراري يوجب الامتثال بالاتيان

الحق ان الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري والعذري مما يسقط به التعبد
به الاضافة الى الامر الواقعي جداً وان لم تجدوا ماء فتميموا صعيداً طيباً وقوله
التراب احد الطهورين مما يدل بظاهره على ان المطلوب ثانياً ومع عدم الوجدان
انما هو التيمم وهو المأمور به لا غير ويكتفي به بتمام الغرض والمصلحة فاذا اتى به
فقد امتثل ما توجه اليه من الامر المنجز بالنسبة اليه والامر الواقعي وان كان متوجهاً
اليه ايضاً الا انه ليس بمنجز في حقه نعم يتنجز في حقه فيما اذا زال الاضطرار و
لم يأت بما توجه اليه من قبله

وبالجملة الامر المنجز في حقه انما هو العذري وقدامتثل ومن ثم نقول بجواز
البدار وان علم بانه اخر الوقت متمكن من الماء مثلاً نعم فيما اذا لم يكن الاتيان
بالمأمور به بالامر العذري وافيأً ويجب تداركه لم يكن مسقطاً اليه واين هو من المقام
فيحصل ان ظاهر الامر الكذائي الاسقاط بالاتيان .

المقام الثاني في ان الامر الظاهري الاضطراري لا يوجب

الاسقاط على الطريقة او السببية بالفرق في البين
الامر الظاهري لا يخلو اما ان يكون محدد الموضوع التكليف ومتعلقه ويجري

بما هو لسان الشرط او الشرط واما ان يكون مبنياً لنفس التكليف وشخصه فيكون هو بنفسه متعلقه .

فان كان الثاني كما اذا تعلق الامر في خبر سكوني مثلاً او قام الاصل على وجوب صلوة الجمعة في يومها وانكشف الخلاف بعد ادائها وعلم ان الواجب ليس الا الظهر فلا يجزى على المختار من ان حجية الطرق ليست بنحو السببية وانما هي على جهة الطريقية وذلك لما هو مكشوف من ان الواجب لم يكن الا الظهر ولم تكن الجمعة مأمورة الا بنحو من الامر الاعتقادي المفروض كشف خلافه وان الاعتقاد كان على خلاف الواقع .

هذا في الوقت ظاهر واما خارجها و ان كان الكشف في محله الا ان القضاء تابعة لصدق الفوت فان صدقت عرفاً فهي والا فلا ولا اشكال فيه .

واما على القول بالسببية وان مؤديها هو حكم الله في حق المكلف وان كان الظاهر سقوط التعبد بالظهر بصرف الاتيان بالجمعة الا انه مما لا ينافي بقاء صلوة الظهر على ما هي عليه من المصلحة غاية الامر ان تصير صلوة الجمعة ايضاً ذات مصلحة فيصلى صلوة الظهر ثانياً الا ان دل دليل بالخصوص على عدم وجوب صلوتين من الجمعة و الظهر في يوم واحد .

و ان كان الاول فلا يخلو واما ان يحدد الموضوع و ما هو شرط او شرطو يعممه بالاضافة الى الواقع والظاهر بحيث يكون حاكماً على دليل الاشتراط او الاشتراط ومبيناً ومفسراً له كقاعدة الطهارة و الحلية بل و استصحابهما على المختار من التعبد حيث ان مفادها تعميم الطهارة والحلية الى الظاهرية منهما واما ان يحدده بالاضافة الى الواقع فقط وان الشرط او الشرط واقعي كما في الامارات والاستصحاب على غير المختار من افادة الظن .

اما الاول فيتعين السقوط بالاتيان كما هو شأن التعميم وقضيته فاذا صلى باعتقاد الطهارة مثلاً ثم بان و ظهر بعد الاتيان خلافها وينجس اللباس او البدن كان مجزياً

بلا اشكال فانكشف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشف فقدان العمل لشرطه اذ الشرط ليس الا الطهارة وان كانت ظاهرية وعن اعتقاد وقد كانت وتحققت نعم يوجب ارتفاع العمل و فقداه من حين ارتفاع الجهل و هذا غير فقداه بعد الاتيان به مشتملا على شرطه من الطهارة .

واما الثاني فلا يسقط ولا يجزى الاتيان به التعبد به ثانياً كيف ويوجب انكشف الخلاف انكشف فقدان العمل لشرطه حيث ان المفروض ان القبلة الواقعية شرط او الركوع الواقعي شرط مثلاً لا الاعم منها و من الظاهرية فينكشف بعد انكشف الخلاف وان الصلوة كانت على غير جهة القبلة او بدون الركوع ان الصلوة كانت فاقدة لشرطها او جزئها .

وهذا مما الاسترة عليه على المختار من الطريقتين وان مؤديها هو الحكم الاولي الواقعي ضرورة ان الطهارة مثلاً اذا كانت في الواقع ونفس الامر شرطاً فلا بد وان يكون الواقعي منها كذلك والا فالظاهري و التعبدى منها ليس بحسب الواقع طهارة واشترائها كذلك يرجع الى شرطيتها في صورة العلم وعدمها في صورة عدمه ومع التخلف يوجب تخلف الشرط ولا يجزى .

واما على السببية فلما لم تكن طريقاً الى الواقع وكشفة عنه ولم تكن بلسان ما هو الشرط واقعاً مثلاً بل مدلولها من حيث انه مؤديها ذو مصلحة وحكم فعلي واقعاً طابق الحكم الواقعي الاولي ام خالفته فلا بد وان يكون الاتيان بالمأمور به بما هو مؤدى الامارة من الشرط او الشرط مجزياً وافى بتمام المصلحة ام لم يوافق خلافاً للاستاد في الكفاية بما لفظه واما بناء عليها وان العمل بسبب اداء امارة الى وجدان شرطه او شرطه يصير حقيقة صحيحاً كأنه واجد له مع كونه فاقده فيجزى لو كان الفاقد معه في هذا الحال كالواجد في كونه وافياً بتمام الغرض ولا يجزى لو لم يكن كذلك ويجب الاتيان بالواجد لاستيفاء الباقي ان وجب والا لاستحب هذا مع امكان استيفائه والا فلا مجال لانبيائه انتهى .

في الجواب عن الاعتماد الهروي

حيث انه قال بالاجزاء على فرض السببية فيما اذا كان الاتيان وافياً بتمام المصلحة اولم يكن وافياً ولم يمكن التدارك واما اذا لم يكن وافياً وامكن التدارك قال بعدم الاجزاء فيه .

وانت خير بما فيه فان القائل بالسببية يقول بان مدلول الامارة يصير ذامصلحة لكون مؤديها تراحم ما في الواقع من المصلحة وحيث لا بد وان يكون وافياً بتمامها غاية ما في الباب ان مصلحة الواقع ممكن ان لاتوافق الا انها عند هذا القائل مزاحم عليها ولا اعتداد بها وانما الاعتماد على المصلحة في المؤدى وقد احرزت فالمصلحة ان كانت ففي المؤدى لا غير والفرض دركها فالقول بعدم الوفاء ليس في محله .
هذا مضافاً الى ان الفرض امثال ما في المؤدى ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال ولا شيء غير المؤدى يلزم امثاله ثانياً .

وما ترى من صلوة المعادة انما هو لدرك مصلحة اولى بالاضافة الى الامر الاول الممثل فرادى وهذا غير مانحن بصدد البحث عنه فان اللازم الامتثال ليس الا المؤدى وقد امتثل وليس مصلحة غير مصلحته حتى يكون اولى فيحرز بالامتثال ثانياً .
هذا وما مر كله فيما اذا كانت الطريقة او السببية محرزة .

واما اذا لم تك بمحرزة و كانت قد تأمل فيها فلا اشكال في الاجزاء بالاضافة الى خارج الوقت جداً وذلك لعدم صدق الفوت المعلق عليه القضاء في المقام الا بالاصل المثبت من اصاله عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف سواء قلنا بان القضاء بامر جديد ام لامضافاً الى انه على الاول قضية اصل عدم الامر ايضاً الاجزاء .

فما في الكفاية من وجوب القضاء على القول الثاني فيه ما فيه ولعله لذا امر بالتأمل واما بالاضافة الى الوقت فقضية اصاله عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف عدم الاجزاء و اصاله عدم فعلية التكليف بالاضافة الى الواقع وان كانت مقتضيه للاجزاء الا انه بنحو من الاصل المثبت كما لا يخفى .

لا يقال هذا بعينه جار في الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطرارى وبالامر الظاهرى على السببية ايضاً فالمناسب فيهما عدم الاجزاء ايضاً و انت تقول بالاجزاء فيهما كما مر .

فانه يقال ان المأمور به بالامر الاضطرارى او الظاهرى على السببية انما هو المأمور به بالواقعى الثانوى فاذا اتى به وانه الذى اشتغلت به الذمة فعلا وشك هل هو مجز عن المأمور به بالواقعى الاولى نحكم بالاجزاء للاتيان بما اشتغلت ذمته به كما هو الفرض من المأمور به بالواقعى الثانوى واصالة عدم فعلية التكليف بالاضافة الى المأمور به بالواقعى الاولى .

وبالجملة ان المأمور به بالواقعى الثانوى فقد اتى به والمأمور به بالواقعى الاولى لانعلم فعلية التكليف بالاضافة اليه والاصل عدمها ولاشكال فيه . كما انه لا اشكال ايضاً في عدم الاجزاء فيما اذا اتى بالمأمور به بالامر الظاهرى على الطريقة لعدم الاتيان بما اشتغلت ذمته به مع كشف الخلاف .

واما اذا شك الحجية ولم يحرز انها على نحو الطريقة ليحكم بعدم الاجزاء او على السببية ليحكم بالاجزاء فلما لم يعلم ان المؤدى هو المأمور به فعلا لا يعلم باتيان ما اشتغلت ذمته به يصح ان يقال باصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف فتحصل انه مع الطريقة وكشف الخلاف يعلم بعدم الاتيان ومع السببية كذلك يعلم بالاتيان بما هو المأمور به فعلا واقعاً ثانياً وشك في الاتيان بما هو المأمور به اولا ومع الشك فيهما لا يعلم بالاتيان والفرق واضح .

الاصل العشرون في مقدمة الواجب

ولا بد قبل النظر في اصل المقصود من التأمل في امور :

الامر الاول في تقسيم المقدمة الى الداخلية والخارجية

المهم في المقام انما هو البحث عن الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته

عقلا بمعنى اللابدئية العقلية لاعن نفس وجوبها كما توهم فتكون المسئلة اصولية لافقهية حتى يتكلف بالاستطراد فالنزاع في استقلال العقل بالملازمة و عدمه من دون ان يكون اللفظ مداخله فيه والمسئلة عقلية لالفظية فلامجال لتحرير النزاع في الاثبات والدلالة عليها باحدى الدلالات الثلث كما عن صاحب المعالم وغيره اذ هو بعد الفراغ عن مقام الثبوت لافي محله كما لا يخفى .

الامر الثاني

قد تقسم المقدمة الى الداخلية والخارجية ولانعنى بالاول الاماله دخل في المهية المأمور بها من الاجزاء وبالثانية الاماله دخل في المهية المأمور بها من الامور الخارجية التي لا يكاد ان يتحقق المهية الا بها مما هو شرط الوجود ولا ريب ان المقدمة الداخلية من الاجزاء مما لا يتصف بالوجوب الغيرى بعد اتصافها بالوجوب النفسى و كونها المبعوث اليها بالامر الباعث الى الكل اذ في الواقع ليس الكل الا الاجزاء والمغايرة بالاعتبار من شرط الاجتماع واللابشرط وذلك لامتناع اجتماع المثليين من الوجوبين وكون الاجزاء مقدمة مما لا يورث تعدد الجهة فباعبار كونها في ضمن الكل واجب نفسى وباعتبار التوصل بها اليه واجب غيرى وذلك لان المتصف بالوجوب الغيرى ليس الانفس الاجزاء لاعنوان مقدميتها وانها يتوصل بها الى الكل كما لا يخفى .

في المقدمة العقلية والشرعية والعادية

و قد تقسم الى العقلية والشرعية والعادية نظراً الى التوقف بحكم العقل او الشرع والعادة .

وقال الاستاد في الكفاية ولكنه لا يخفى رجوع الشرعية الى العقلية ضرورة انه لا يكاد يكون مستحيلاً لذلك شرعاً الا اذا اخذ فيه شرطاً وقيداً واستحالة المشروط والمقيد بدون شرطه وقيده يكون عقلياً .

وفيه ان التوقف والاستحالة و ان كان بحكم العقل الا انه بعد جعله شرطاً او

قيداً شرعاً فالتوقف واقعاً انما هو بفعل الشارع لولاه لما كان منه اثر في البين ومجرد حكم العقل بعد دركه القيدية او الشرطية مما لا يصحح الانتساب اليه و الا لكان كل الاحكام المدركة بعد حكم الشارع منتسباً الى العقل ولا يرضى به اللهم الا انه منه تفنن .

في الجواب عن الاستناد الهروي

و المراد بالعادة ان التوقف و ان لم يكن واقعاً الا انه بحسب العادة جرت بتوسطها لذى المقدمة وانما شمل النزاع لها مع عدم التوقف واقعاً كما هو الفرض لان الخطابات كلها عرفية والعرف يرى العادى من المقدمات مقدمة يتوسل بها اليه فيصح ان تنازع فيه بانه يترشح من الامر بشيء له مقدمة عادية الامر بمقدمته الكذائية ام لا فما في الكفاية للاستناد بما صورته فان كانت بمعنى ان يكون التوقف عليها بحسب العادة بحيث يمكن تحقق ذبيها بدونها الا ان العادة جرت على الاتيان به بواسطة فهمي وان كانت غير راجعة الى العقلية الا انه لا ينبغي توهم دخولها في محل النزاع وان كانت بمعنى ان توقفه عليها وان كان فعلا واقعيّاً كنصب السلم ونحوه للمصعود على السطح الا انه لاجل عدم التمكن عادة من الطيران الممكن عقلا فهي ايضاً راجعة الى العقلية ضرورة استحالة الصعود بدون مثل نصب السلم عقلا لغير الطائر فعلا وان كان طيرانه ممكناً ذاتاً انتهى ليس في محله ولعله لذا قال فافهم .

في مقدمة الوجود والوجوب والصحة ومقدمة العلم

وقد تقسم الى مقدمة الوجود ومقدمة الوجوب ومقدمة العلمية ومقدمة الصحة ومما مر في الامر الاول ظهر عدم شمول النزاع لمقدمة العلمية حيث ان النزاع انما كان في الوجوب الترشيحي يعنى وجوب المقدمة عن قبل وجوب ذبيها ولا ريب انه لا ملازمة بين مانحن فيه وذييه نعم يحكم العقل به لتحقيق الاطاعة وحذراً عن المخالفة وهو غير الوجوب الولوى كما انه لا اشكال في عدم الشمول لمقدمة الوجوب ايضاً حيث ان

وجوب ذبيها فرع لوجوبها ومتوقف عليه وهذا غير ان يترشح وجوبها عن وجوبه ا ترى ان الاستطاعة للحج واجب التحصيل عند احد واما مقدمة الصحة فالظاهر انها راجعة الى مقدمة الوجود وان قيل بكون الاسامى للاعم حيث ان البحث في مقدمة الواجب والواجب ليس الا الصحيح فكلما هو شرط في الصحة وله دخل فيها فهو بحث له دخل في الوجود كما لا يخفى .

في تقسيم المقدمة الى المقارن والمتقدم والمتأخر

وقد تقسم الى المقارن والمتقدم والمتأخر وجوداً بالاضافة الى ذى المقدمة وحيث انها من اجزاء العلة بالنسبة الى ذبيها قد انحصر المتقدم والمتأخر منها في الشرط والا فالسبب لا بد وان يكون مقارناً فيما اذا كان تاماً .

مزيل اشكال تاخر الشرط و تقدمه

وهو ان قضية الشرط كالسبب تقدمه على الشروط ذاتاً وتقارنه معه زماناً حيث يستحيل وجوده حال عدمه لئلا يلزم انفكاك العلة التامة عن معلوله ومع التقدم والتأخر لا بد من الانفكاك البتة كما في السبب التام بلا فرق في البين عند احد كما لا يخفى الا انه في الشرع ربما يطلق الشرط على المتأخر كما في الانعسال الليلية للصوم المستحاضة عند معتبريها و كما في الاجازة اللاحقة للعقد الفضولي على الكشف و كما في الاجازة اللاحقة للوصية للزائد عن الثلث وعلى الشرط المتقدم كما في الشرايط والمقتضيات المتقدمتين المنصرمتين حين الاثر كما في العقود بالنسبة الى غالب اجزائها المعتبر مقارنتها معه ونظائر المقام كثيرة في الشرع فكيف التوفيق .

في الجواب عن الشيخ الامتداد

اضطربت اذهان الاعلام في الذنب عن الاشكال و الدفع عن الاعضال واختار كل منهم ما لا يغنى ولا يثمر من جوع فقد حكى عن الشيخ الاستاد رحمه الله ان الشرط

في هذه الموارد ليس بمتأخر بل المتأخر بوصف تأخره جعل شرطاً ومعللاً لتأخر للشرط فيها اذ الفرض انه بدونه ليس بشرط وكذا الحال فيما جعل المتقدم المتصرم شرطاً **اقول** فيه اولاً ان الشرط بوصف التأخر او التقدم ليس من المعتبر في شيء البتة و الا فالرضاية المقارنة في البيع والوصية كانت غير مثمرة لاعتبار التأخر فيها كما هو الفرض .

وما ترى في الاغسال من التأخر ليس لانه معتبر فيها بهذا الوصف بل لان محلها متأخر عن الصوم ولا ريب ان التأخر باعتبار المحل غير التأخر بلحاظ الاعتبار .
وثانياً ان المحذور المذكور من انفكاك العلة من المعلول و تحققه بدونها باق مع هذا التكلف كما يخفى فان اعتبار التأخر في الشرط او التقدم مما لا يوجب المقارنة له .

في الجواب عن النراقي (ره)

وقد حكى عن النراقي (ره) ان الشرط في امثال هذه الموارد انما هو الوجود في الجملة سبق اولحق يعنى ذاته بلا خصوصيته لشئ من التقدم والتأخر .
اقول فيه ببقاء المحذور على حاله كما هو الظاهر و قد حكى عن الفصول بما حاصله انه ليس المتأخر او المتقدم شرطاً كي يلزم منه المحذور بل الشرط هو الامر المنتزع عنه المقارن لمشروطه فالشرط في الصحة العقد في الفضولي مثلاً كونه بحيث يحيزه المالك وهو مقارن للصحة المشروطة به وان كان المنتزع عنه ليس كذلك .

في الجواب عن صاحب التصول (ره)

اقول فيه اولاً ان ما افاده رحمه الله خلاف ما عليه جل الفقهاء بل كلهم حيث ان الاصحاب قد صرحوا بان الشرط هو الاجازة .
وثانياً ان الاثر الكذائي لا يخلو اما ان يكون للمنتزع واما ان يكون للمنتزع عنه اما الاول فهو مما لا يصغى اليه فان المنتزع من حيث هو ليس بمؤثر لعدم كونه واقعياً وليس الاصرف الانتزاع و واقعيته انما هو بحسب واقعية ما ينتزع عنه و اما

الثاني فيعود المحذور عليه لصمت تأخره و انفكاك المعلول عن علته التامة .

في الجواب عن الميرزا الشيرازي (ره)

وقد حكى عن المدقق الشيرازي سيدنا الاستاد رحمه الله ان الشرط في الموارد ليس المتقدم او المتأخر بوجودهما الكوني الزماني كي يلزم المحذور بل بوجودهما الدهري المثالي وهما بهذا الوجود لا يكونان الامقارتين للمشروط فان المتفرقات في سلسلة الزمان مجتمعات في وعاء الدهر .

اقول فيه اولا ان الشرط للزماني لا يعقل ان يكون الالزماني حسب السخية بين العلة والمعلول .

وثانياً ان الاجازة او الاغسال ليس شرطاً في الفضولي او الصوم بذاتهما و بما هي اجازة او اغسال ليكون كلا منهما شرطاً بوجوده الدهري بل الشرط انما هما لهما من الخصوصيات والقيود والحدود من كون الاجازة من المالك لاحقة والاغسال في الليل ولاريب ان الخصوصيات مما يصير الوجود زمانياً وبها يتفرق كل وجود عن الاخر وسعة حيطة الوجود الدهري و كمال بساطته و وفور حظه يقتضى عدم تقيده بهذه القيود الزمانية كما لا يخفى كذا افاد الاستاد الهروي .

وفيها نظري يظهر وجه مما مر من ان الزمان ليس له دخل في الشرط ابدأ و انما الاعتبار لتأخر المحل والمورد كما لا يخفى نعم هو تكلف مما لا يرضى به صاحبه.

في جواب الاستاد الاعلم عن الاشكال

وقد اجاب الاستاد الاعلم عن الاشكال بما حاصله ان الشرط لا يخلو اما ان يكون للتكليف او الوضع او المأمور به .

اما الاول فليس الا ما للحاظه دخل في الامر حيث ان الامر لا بد وان يلاحظ جهات امره وقيود تكليفه وفوائده ليتحرك الى طلبه والا ليس في المقام طلب و كلما هو ملحوظ اولا ومقدم على نفس التكليف المشروط علماً لا خارجاً كما لا يخفى ليس

الاشراطاً قارن او تقدم او تأخر فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطاً كان فيهما كذلك فلا اشكال .

وكذا الحال في الثاني فان دخل شيء في الحكم به وصحة انتزاعه لدى الحاكم به ليس الا ما كان بلحاظه يصح انتزاعه وبدونه لا يكاد يصح اختراعه .

واما الثالث فبعد ما علم من الخصوصية المتحققة في الفعل الاختياري لا يخلو اما ان يكون منتزعة عنه بماله من الحدود والقيود المتحدة معه خارجاً وحاصلة من نفسه واما ان تكون منتزعة بملاحظة امر اخر مباين معه في الوجود مقارناً كان ام سابقاً ام لاحقاً ضرورة اختلاف الافعال بذلك ايضاً حسب اختلاف الاغراض والملائمة والمنافرة للقوة العاقلة مثلاً الموجب للاقبال اليها تارة والاعراض عنها اخرى ومن ثم قلنا ان الحسن والقبح من الاعتبار والاضافات وعلم ان الذي به يصير المأمور به ذاعنوان من الحسن والقبح وله دخل فيه ليس الاضافة المأمور به الي ما يطلق عليه الشرط بحيث لولاها لما يتصف لشبهي منهما ولما هو متعلق للغرض ابدأ علم ان الداخل انما هو للاضافة سواء كان طرفها سابقاً ام لاحقاً ام مقارناً فكما تكون اضافة شيء الي مقارن له موجبة لكونه معنوياً بعنوان يكون بذلك العنوان حسناً ومتعلقاً للغرض كذلك اضافته الي متقدم او متأخر بداهة ان الاضافة الي احدهما ربما يوجب ذلك ايضاً فلولا حدوث المتأخر في محله لما كانت للمتقدم تلك الاضافة الموجبة لحسنه الموجب لطلبه و الامر به كما هو الحال في المقارن ايضاً و اطلاق الشرط على كل من المتقدم والمتأخر ليس الا لكونه طرفاً للاضافة كما في المقارن بالفرق في البين وبالجملة الشرط انما هو الاضافة وما هو طرفها من المقارن او غيره سمي شرطاً مجازاً من باب التشبيه والمسامحة ان خصصنا الوجود والعدم في تعريف الشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود بالخارج وحقيقة ان عمماهما منه ومن الذهني هذا خلاصة ما اورده جواباً عن السؤال .

في الجواب عن الاستناد الهروي

اقول وانت خير بما فيه من وجوه :

اما الاول فلان الاضافة التي بها يصير المأمور به ذاعنوان من الحسن او القبح لا يخلو اما ان يراد بها صرف الاعتبار والملاحظة الذهنية واما ان يراد بها موجود خارجي وشيء حقيقي .

اما الثاني فليس البتة كيف وليس في المقام الا المأمور به المشروط والشرط . واما الاول ففساده اظهر بعد ما هو معلوم من ان الشيء الخارجي لا يعنون بشيء من العناوين الابدخال للشيء الخارجي فيه لا انه يتصف به خارجاً بصرف الملاحظة والاعتبار الذهني كما انه لا يتصف به في الذهن الابدعات صافه في الخارج ولو شيئاً لما هو معلوم ان الصور الذهنية ليست الا صوراً للخارجيات ولو شيئاً .

وبالجملة مجرد الاضافة مما لا يوجب التعنون بشيء و مما قرع سمعك من ان الحسن والقبح من الامور الاعتبارية ليس المراد الا انها بالامور الخارجة عن الذات التي لها تحقق في الخارج يعتبرها المعبر وينظر اليها لان صرف الاضافة والملاحظة يوجبهما وذلك واضح فتأمل .

واما الثاني فلانه لم يقل احد من الاعلام ان الشرط اضافة المأمور به الى ما يطلق عليه الشرط ولم يصرح احد فيه بالمجازية كما مرمقارناً كان ام لا وجعلهم اياه قبلاً للسبب والمانع والمعد ينادى باعلى صوته ان الشرط لامحالة يكون من قبيلها ومرادهم في التعريف من الوجود والعدم ليس الا الخارجي كما يرشد اليه امثلتهم واما الثالث فلان لسان الشارع ليس الا ما عليه العرف وبه تخاطبه معهم ولا ريب ان العرف لا يفهم الاضافة ولا يرى من الشرط النفس المتقدم او المتأخر كما في المقارن بعينه هذا ما ظهر لي من جواب المتكلمين والمتعسفين .

في جواب المصنف (ره) عن الاشكال عن ما هو شرط

التكليف والوضع

والذي يختلج بالبال في الجواب عن السؤال والحل عن الاشكال ان يقال ان

الشرط فيما اذا اضيف الى التكليف لا يخلو اما ان يكون لنفسه واما ان يكون لتنجزه اما الثاني فالشرط فيه مقارن كالعلم والقدرة على الاصح بحيث انه مع عدمهما او فقد احدهما لا ينجز التكليف البتة .

واما الاول فبعد ما علم ان التكليف يتوقف على تصور ما له دخل فيه بحدوده وقيوده وفائدته من التكليف والمكلف به والمكلف حتى يتحرك اليه علم ان الشرط هنا ليس الا للتحقق كما مر عن الاستاد بالفرق بين التكليف والوضعي .

ولم يجب ان يجب في الاحكام الوضعية بان الشأني منها ليست مشروطة بشيء مقدماً او غيره وما هو المشروط ليس الا الفعلي منها وهي كانت مقارنة للشرط كما لا يخفى فان صحة العقد الفضولي قبل الاجازة شأني وتأهلية وليست مشروطة بها ولا يتحقق فعلا الا بتحقق الاجازة فما هو مشروط بها ليس الا الفعلي المقارن بها .

وكذا نقول في صحة الصوم من المستحاضة وصحة الوصية بما زاد عن الثلث هذا بالاضافة الى الشرط المتأخر .

واما بالاضافة الى الشرط المتقدم كما في العقد بالاضافة الى الوصية والصرف والسلم حيث ان المشروط من التملك يتوقف على الموت في الاول وعلى القبض في المجلس في الاخيرين يكون الشرط من العقد منصرماً حين هما بل كما في كل عقد بالنسبة الى غالب اجزائه حيث انه بما هو عليه من الايجاب والقبول المنصرم بعض منهما حين الاثر من المشروط بوجهين :

الاول نظير ما مر من ان العقد بتمام افراده في الوصية وغيرها من ما مر مما يورث الصحة ولو شأناً فيورث التملك مراعياً للموت والقبض فان حصل والا فليست الصحة بحالها فالمشروط من التملك التام ليس اثرأ للعقد وانما هو اثر الموت و القبض وما هو اثر للعقد ليس الا الصحة الشأني والتملك التقديرية وهو حاصل بالقعد مقارن له جداً .

في جواب المصنف (ره) عما هو شرط للمأمور به

الثاني ان العقد بالاضافة الى اثره في الوصية ونحوها وبالاضافة الى بعض اجزائه وان كان متصراً عرفاً الا انه غير متصرم وبقا عقلا وواقعاً حيث ان الالفاظ بعد خروجه من الفم تشتت في الجو وليست بمنعدمة جداً كما في محله فتأمل وفيما اضيف الى المأمور به او المنهى عنه لا يعنى به الا ما هو شرط للاتصاف بالحسن حتى يصير مأموراً به او القبح حتى يصير منهيأ عنه كما في الكذب المصلح و الصدق المفسد بعد سنة مثلا وحيث ان الحسن او القبح ان كان ذهنياً فلا ريب ان الشرط و ما به يصير المأمور به ذاعنوان من الحسن او القبح ليس الا اللحاظ و الاعتبار وهو مقارن معه بلا شبهة وان كان خارجياً .

فلا يريب ذو مسكة ان الشرط ليس الا المنشأية للفساد او الصلاح ومن ثم يتصف الصدق الخالي المفسد بعد سنة مثلا بالقبح بعد تحققه بالاتراخ .

نعم في بعض المقامات يكون الاتصاف للقابلية المتحققة في المأمور به للصلاح او الفساد المفار به له كما في المنشأية هذا ما تمخضا لك من الجواب فاحفظ و اغتتم فانه لم يسبقني اليه احد من اولي الالباب هذا والمقدمة بانحائها داخلية في النزاع

الامر الثالث في تقسيم الواجب

قد يقسم الواجب الى المشروط وهو ما كان وجوبه مشروطاً بشيء لو حظ معه ومتأخراً عنه بحيث ان لا وجوب ابدأ قبل تحققه والى المطلق وهو ما بخلافه وكان الوجوب فيه فعلا غير متوقف على شيء غير العقل والبلوغ و الا فكل واجب مشروط فالاشتراط والاطلاق انما هو بالاضافة الى غيرهما وهما من الاوصاف الاضافية

في بيان ان الشرط متوجه الى المادة لا الهيئة

وقد يشكل بان الشرط في نحو ان جائك زيد فاكرمه ليس الامن قيود المادة

ولا يمكن ان يكون متوجهاً الى الهيئة وعلى هذا فالوجوب فعلاً متحقق غير متوقف على شيء .

غاية ما في الباب ان يكون متعلقه من الاكرام مثلاً معلقاً على المجيء و هذا غير تعليق نفس الوجوب فالواجب المشروط ليس الا المعلق وهو ما كان نفس الواجب معلقاً بشيء والواجب المطلق هو ما كان الواجب بشخصه فيه منجزاً غير معلق بشيء . اما انه لا يمكن توجه القيود الى الهيئة فلان مفادها وهو الطلب فرد متشخص خارجي وليس فيه اطلاق حتى يمكن تقييده .

واما انه من قيود المادة فلان الشيء اذا توجه اليه فلا يخلو اما ان يكون مطلوباً اولاً وعلى الاول لا يخلو ايضاً اما ان يكون مطلوباً مطلقاً او مقيداً بشيء له دخل في الطلب لولاه لما كان اصلاً ولما تحقق ابدأ والطلب في المثال المرقوم لما لم يكن بمطلق كما مر فمقيد لعدم الفصل .

في جواب الاستاد عن اشكال رجوع الشرط الى الهيئة

واجاب الاستاد الاعلم عن هذا الاشكال بما لفظه ولا يخفى ما فيه اما حديث عدم الاطلاق في مفاد الهيئة فقد حققناه سابقاً ان كل واحد من الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف يكون عاماً كوضعها و انما الخصوصية من قبل الاستعمال كالاسماء وانما الفرق بينهما انها وضعت ليستعمل وقصد بها المعنى بما هو هو والحروف قد وضعت ليستعمل وقصد بهامعانيها بما هي الة وحالة لمعاني المتعلقة فلحاظ الالية كالحاظ الاستقلالية ليس من طوارى المعنى بل من مشخصات الاستعمال كما لا يخفى على اولى الدراية والنهى والطلب المقاد من الهيئة المستعملة فيه مطلق قابل لان يقيد مع انه لو سلم انه فرد فانما يمنع عن التقييد لو انشأ اولاً غير مقيد لا ما اذا انشأ من الاول مقيداً غاية الامر قد دل عليه بدالين وهو غير انشائه اولاً ثم تقيده ثانياً فافهم و اما حديث لزوم رجوع الشرط الى المادة لبا ففيه ان الشيء اذا توجه اليه وكان موافقاً للغرض بحسب ما فيه من المصلحة او غيرها كما يمكن ان يبعث فعلاً اليه ويطلبه حالاً

لعدم مانع عن طلبه كذلك يمكن ان يبعث اليه معلقاً و يطلبه استقبالا على تقدير شرط متوقع الحصول لاجل مانع عن الطلب و البعث فعلا قبل حصوله فلا يصح منه الا الطلب والبعث معلقاً بحصوله لامطلقاً ولو متعلقاً بذاك على التقدير فيصح منه طلب الاكرام بعد مجيء زيد ولا يصح منه الطلب المطلق الحالي للاكرام المقيد بالمجيء انتهى .

في الجواب عن جواب الامتداد

ولقد اجاد فيما افاد الا انه لا يخلو من النظر من اوجه **اما** اولاً فلما مر منا في كشف الظلم من ان الموضوع له لا بد وان يلاحظ اولاً ثم وضع له اللفظ بحسبه ان كان آلياً فالى والافلا ومن ثم قالوا ان الالفاظ قوالب للمعاني وحينئذ نقول في الحروف وماشاكلها بخصوصية المعنى الموضوع له فالتقييد في الطلب متحقق هذا فلحاظ الالية وان لم يكن مستقلا الا انه بتبعية المعنى مما لامناص منه .

واما ثانياً فلان افادته دام مجده العالي بعد تنزله ان فردية الطلب بوجوده الخارجى متعلقاً بالاكرام ونحوه مما يمنع عن التقييد بشيء اخر غير المتعلق لو انشأ اولاً فقيد ثانياً و الامر في المقام مما يمكن التقييد فيه ثم تعلقه بنحو من الاكرام وغيره وبالجملة من الممكن تعلق الطلب معلقاً ومشروطاً ومقيداً وفيه ان مفاد المعنى الحر في اذا كان غير مستقل ومقيداً من الاول كما مر فهو مما لا يمكن تقييده ولو اولاً لكونه آلياً وغير مستقل فتأمل ولعله لذا اشار اليه بقوله فافهم .

واما ثالثاً فلان الشيء اذا توجه اليه لا يخلو اما ان يكون موافقاً للغرض بحسب ما فيه من المصلحة فعلا اولاً اما على الثاني فلا كلام فيه و اما على الاول فهو مطلوب جداً فالشيء فيما اذا كان متعلقاً للهيئة فهو مطلوب البتة ولا معنى لتعليق الطلب حينئذ نعم يمكن ان يكون لغير المتعلق دخل فيه مصلحة واقتضاء فتقيد به لانه يخرج به عن المطلوبة فيصح ان يبعث اليه فعلا ويطلبه حالاً بل لا يصح منه الا هذا فلان من الا من ذا فقوله كذلك يمكن ان يبعث اليه معلقاً الخ غير صحيح نعم فيما اذا كانت

الدخالة مما يخرج بها عن المطلوبة لامحالة فيصح البعث معلقاً الا انه غير الفرض كما ترى .

ثم انه ظاهر كلمات الاصحاب ان الاشكال ليس الا في خصوص نحو ان جاء زيد فآكرمه و الا فالواجب المشروط مما لا بحث فيه جداً كما ان الظاهر ان النزاع في المضمار ليس في خصوص مقدمة الواجب المطلق و انما النزاع في مطلق مقدمة الواجب وان كان مشروطاً فلا وجه لتخصيصهم النزاع به . نعم على مختار الشيخ الاستاد كلما يطلق عليه المشروط من الواجب فانما هو المعلق منه كما مضى فاطلاق المشروط مجاز عنده و هو الصحيح عندي كما عرفت و حيثئذ نقول المعلق عليه في البحث مما لا يترشح اليه الوجوب من قبل الواجب فان وجوبه ليس الاعلى تقدير والتقدير لا يقتضى الترشح نعم فيما اذا كان هناك مقدمات غير المعلق عليه يترشح اليها الوجوب على تقدير تحقق المعلق عليه .

ثم ان وجوب المقدمة والبعث اليها فعلا ليس الا فيما اذا كان وجوب ذهابها فعلاً وان كان متأخراً كالصوم في الغد مثلاً مشروطاً كان على ما عليه المشهور او مطلقاً منجزاً كان او معلقاً على ما هو المختار وفي الكفاية بشرط ان لا يكون مقدمة لوجوبه ايضاً اى كما كان مقدمة للوجود ولم يكن مأخوذاً بحيث يستحيل ان يكون مورداً للتكليف كما ان يكون عنواناً للمكلف كالحاضر والمسافر والمستطيع حيث انه لا وجوب مع عدمه ومع تحققه يكون الوجوب تحصيلاً للحاصل فلا معنى للمقدمية كما انه مع عدم الحضور والسفر والاستطاعة ليس الوجوب لعدم الموضوع ومع وجودها لا معنى للاشتراط لتحقيق الوجوب بمجرد تحققها مضافاً الى انه مع تحقق الموضوع لا معنى للاشتراط بالاضافة الى ماله دخل في الموضوع من الوصف فيقال ايها المستطيع اذا استطعت فحج مثلاً وقس عليه البواقي .

في الجواب عن الاستاد الهروي

وفيه ان البحث ليس الا في الواجب المعلق والمعلق عليه فيما اذا كان مقدمة لنفس الوجوب ايضاً فهو خارج عن الفرض كما لا يخفى ونحو المستطيع مما لا يمكن

التعليق فيه فهو خارج عن الفرض ايضاً ولعله لذا اتى بقوله فافهم مع ان بعضهم قالوا بعدم الفرق بين المقامين وقولهم ان استطعت فحج وقولهم ايها المستطيع حج فتدبر. ثم انه على القول بوجوب المقدمة لا يبقى الاشكال على ما مر من ان حكمهم بوجوب المقدمة في بعض الموارد قبل اتصاف ذيها به كما في الغسل قبل الصبح في ليالي رمضان حيث حكموا بوجوبه قبل وجوبه و كما في السعي الى الحج قبل ان يهل هلال ذي الحجة حيث اوجبوه ولم يجب الحج بعد و كما في العلم باجزاء الصلوة وشرائطها قبل دخول الوقت وحفظ الماء لمن علم بتعذره له بعد الوقت قبل الوقت و معرفة القبلة لمن حاول المسافرة الى البلدان النائية و غير ذلك مما فصل في محله حيث حكموا بوجوب المقدمة ولم يتصف ذيها به بعد مما ينادى بخلاف ما اقتضاه المقدمة من الاتصاف بالوجوب ظلاً وتبعاً وبعداً لاتصاف به وذلك لان وجوب الواجب منجزاً او معلقاً متحقق فعلاً وان تأخر زمان شخص الواجب بخصوصه فيكون وجوب ما شأنه المقدمة ايضاً فعلاً لما مر ان وجوب المقدمة والبعث اليها فعلاً ليس الا فيما اذا كان وجوب ذيها فعلاً .

لا يقال فعلى هذا يلزم تدارك جميع المقدمات قبل مجيء ذيها وان علم بتمكنه منه و هذا خلف لانا نقول بعد ما علمت ان المقدمة ليست الا لشخص الواجب وزمانه بعد لم يجئ علمت ان زمان المقدمة ايضاً بعد لم يجئ الا انه لما كلف فعلاً بالاتيان في الزمان المتأخر فعلاً وعلم بانه لا يتمكّن من الاتيان بهذا النحو من المقدمة وجب الاتيان به قبل زمان مجيء الواجب عقلاً لكون الوجوب فعلاً و هذا مما لا سترة عليه نعم بعض المقدمات التي ظرف وقوعها بعد مجيء الواجب فمؤخر جداً و كذا الحال بالاضافة الى الواجب المشروط على ما هو المشهور فيما اذا علم بتحقق الشرط بعد كما لا يخفى فتأمل جداً .

وبعضهم قد تفصي عن هذه العويصة بالتعلق بالتعليق وان الواجب فيما حكموا بجواز التقديم فيه انما هو المعلق وفيما حكموا بخلافه فيه انما هو المشروط وتكلف البعض في المقام و قال بنفسية الوجوب في المقدمة وفيهما بعد التكلف ما مر و ما

في المطولات ليس لذكرها في هذا المختصر مجال .

في الواجب النفسي والغيري

وقد يقسم الى النفسى والغيرى فان الوجوب يختلف باختلاف الدواعى حيث ان الداعى اليه لا يخلو اما ان يكون التوصل بالواجب الى واجب آخر فيكون الوجوب غيرياً وان كان فيه جهة الحسن بشخصه ونفسه الا انه لا دخل له في ايجابه الغيرى و من ثم نقول بجواز كون الواجب الغيرى تعبيرياً كما فى الوضوء وغيره من المقدمات التى فيها جهة التعبدية لكونها معنوياً بعنوان الحسن على اشكال لبعض الاعلام فيه . واما ان لا يكون الداعى هو التوصل الى واجب اخر وهو النفسى وان كان فيه جهة التوصلية الا انه لا مدخل له فى النفسية ومن ثم نقول بجواز كون الواجب النفسى توصلياً كما فى موارد الميت ونحوه مما فيه الخصلتان من النفسية والتوصلية فيكون بين النفسى والغيرى تبايناً كما ان يكون بينهما وبين كل من التوصلى والتعبدى عموماً من وجه وجل الواجبات وان كان لهما فيها من الفائدة والعائدة الا انه بصرف ذا وسازج هذا لا تخرج عن تعريف النفسى ويدخل فيما ذكر للغيرى من التعريف فلا يكون مطرداً لصدق التعريف على ما لم يصدق عليه المعرف من الغيرى ولا يكون منعكساً لصدق المعرف على ما لم يصدق عليه التعريف كما زعم .

في ان العبادات من الواجبات النفسية ودفع الاشكال

الوارد فى المقام

وذلك لان الفائدة ليست بواجب اخر كما فى التعريف لخروجه عن تحت قدرة المكلف فلا يتوجه بالاضافة اليها التكليف وتوجه بالاضافة الى اسبابها المقدورة للمكلف وان كان يمكن فيقال الامر بالصلوة مثلا ليس الامر بالفائدة التى يترتب عليها لكونها مقدورة بالواسطة كما فى الطلاق والعتاق ونحوهما من المسببات التى يقدر المكلف عليها بسبب القدرة على اسبابها الا ان الامر بالاسباب لا يعد فى العرف من الامر بالمسببات .

ومع التنزل نقول لا يخلو اما ان يكون الامر في الواجبات النفسية من الصلوة وغيرها هو الامر بالفوائد والآثار المترتبة واما ان لا يكون كذلك بل الامر المتوجه بالاضافة اليها انما لوحظت بخصوصها ونصوصها وعلى كلا التقديرين ليس في المقام واجب اخر .

اما على الاول فلان في الحقيقة ليس تحصيل الفائدة والامر تعلق بها بالواسطة واما على الثاني فلان الامر واحد والفرض انه تعلق بالاسباب فيبقى المسببات بلا امر وعلى هذا فالتعريف بشأنه مطرداً ومنعكساً .

في جواب الاستاد الهروى عن الاشكال

ولقد تفصي الاستاد الهروى عن الاشكال بما صورته فالاولى ان يقال ان الاثر المترتب عليه وان كان لازماً الا ان ذا الاثر لما كان معنوياً بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله بل ويذم تاركه صار متعلقاً للايجاب بما هو كذلك ولا ينافيه كونه مقدمة لامر مطلوب واقعاً بخلاف الواجب الغيرى لتمحض وجوده في انه لكونه مقدمة لواجب نفسى انتهى .

اقول هذا ما افاد الاستاد حسن ومرمنا ايضاً في بيان النسبة بين النفسى والتوصلى انه من الممكن ان في الواجب النفسى جهة التوصلية ايضاً ولم يراع هذه الجهة في وجوده النفسى بل روعى فيه صرف كونه معنوياً بعنوان حسن يمدح فاعله ويذم تاركه وهذا في غاية الصحة واعلى درجة المتانة .

الا ان نحو الصلوة مثلاً معنوياً بعنوان حسن بنفسها وشخصها بدون لحاظ ما يترتب عليه من الفائدة محل تأمل فتأمل .

وبالجملة فالواجب النفسى ما كان نفسه بنفسه و بشخصه يوجب وجوده بدون ملاحظة الغير في الوجود وان شخص الواجب مقدمة للغير ايضاً والواجب الغيرى ما كان وجوده لاجل مداخلة الغير فيه فقط بدون مراعاة جهة النفسية فيه و ان كان

شخص الواجب معنوياً بعنوان حسن ولعله هذا مراد من عرفهما بما امر به لنفسه و
ما امر به لاجل غيره ولا يشكل عليه بعدم الطرد و العكس فاحتفظ .

في الشك في ان الواجب نفسي او غيري

ثم ان المرجع عند الشك في الوجوب هل هو نفسي او غيري انما هو الاصول
اللفظية ان كانت من اطلاق الهيئة على مذاق الاستاد الهروي ومن اطلاق المادة على
المختار وعلى ما ذهب اليه الشيخ الاستاد كما في التقارير والافالصول العملية كما
في الشك في الشرط او الجزء .

ولتوضيح المقام وتشريح المرام نرسم امراً و هو ان الاعلام قد اختلفوا بعد
اتفاقهم على ان الامر موضوع للطلب في امرين الاول ان مفاد الهيئة امرية الطلب
الواقعي او المفهومي فذهب الاستاد الهروي الى الثاني وتبعه غير واحد من الاجلة و
ذهب الشيخ الاستاد (ره) الى الاول كما يظهر من التقارير و هو المختار. الثاني ان
مفاد الهيئة هو المطلق من الطلب او المقيد منه الثاني مختار الشيخ الاستاد و صاحب
التقارير والاطهر لدى الاحقر .

في برهان المختار في ان مفاد الطلب المفهوم

اما البرهان على المختار في الامر الاول ان الفعل يتصف بالمطلوبية بسبب
الطلب المستفاد من الامر ولا يعقل اتصاف المطلوب بالمطلوبية بسبب مفهوم الطلب
فان الفعل يصير مراداً ومطلوباً بسبب تعلق واقع الارادة وحققتها لا بواسطة مفهومها
فليس المفاد الا الواقعي من الطلب وليس الا المصداق مضافاً الى ما مر من اني كاشف الظلم
وفي البحث عن واجب المعلق في هذا الاصل ان وضع الهيئة كوضع الحروف عام و
الموضوع له خاص فلا بد وان يكون مقيداً وفرداً واورد عليه الاستاد الهروي بما
لفظه ففيه ان مفاد الهيئة ليس الافراد بل هو مفهوم الطلب كما عرفت تحقيقه
في وضع الحروف ولا يكاد يكون فرداً لطلب الحقيقي والذي يكون بالحمل

الشايح طلباً والا لما صح انشائه به ضرورة انه من الصفات الخارجية الناشئة من الاسباب الخاصة نعم ربما يكون هو السبب لانشائه كما يكون غيره احياناً واتصاف الفعل بالمطلوبية الواقعية والارادة الحقيقية الداعية الى ايقاع طلبه وانشاء ارادته بعنماً نحو مطلوبه الحقيقي وتحريكاً الى مراده الواقعي لا ينفى انصافه بالطلب الانشائي ايضاً والوجود الانشائي لكل شيء ليس الا قصد حصول مفهومه بلفظه كان هناك طلب حقيقي اولم يكن بل كان انشائه بسبب اخر انتهى محل الحاجة من كلامه .

في الجواب عن الاستاد

ولقد اجاد الاستاد فيما افاد الا ان فيه ما لا يخفى على الارب الاديب من وجوه .
الاول ما مر ان المقاد انما هو الافراد لخصوصية الموضوع له وتام الكلام يطلب عن الكاشف .

الثاني ان الطلب على قسمين نفساني قائم بنفس الطالب وخارجي متعلق بشخص المطلوب منه والاول وان كان من الصفات الخارجية الناشئة من الاسباب الخاصة من التصور والتصديق والميل وهيجان الرغبة عليه والجزم وغيره تحصل بشخص الطالب ولا ينشاء بالهيئة الا ان المنشى لا ينشئ الا هذا الطلب المتحصل للطالب في نفسه في الخارج بحيث انه لولا الانشاء لما حصل في الخارج عن النفس ولما يلقى الى المطلوب منه فالطلب نفساني باعتبار خارجي باعتبار .

وبالجملة ليس المراد ان بالهيئة ينشاء الطلب واقعاً وفي نفس الامر وانما المراد ان ما وقع وتحصل في النفس ينشاء في الخارج عنها ومن ثم ان اللفظ كاشف عن المعنى وانت خبير بان الكاشف المفهومى غير المكشوف عنه الواقعي اترى ان زيدا في زيد قائم يكشف بالمفهوم عن ذات زيد ومصداقه فتأمل .

الثالث ان الانشاء ليس الا قصد حصول المنشاء بمصداقه لا بمفهومه كما في التننى والترجي وصيغ العقود وغيرها وهذا واضح لمن تأمل فتأمل و افهم وكيف

كان اذا قلنا بالمفهوم متمسك بالاطلاق لتمكن تقييده وحيث لم يقيد فالاطلاق هو المطلوب لاغير وان قلنا بالمصداق فالاتفاق حتى يمكن تقييده واما البرهان على المختار في الامر الثاني ما مر في المعلق من الواجب فليراجعه .

تذييل

لاشبهة في تحقق الامتثال بالاضافة الى الواجب النفسى لمكان الطلب لباً وواقعاً ومن ذلك يترتب الثواب والعقاب عليه فعلا وتركاً واما بالاضافة الى الغيرى منه ففيه اشكال وان كان الاظهر عدمه لرجوع الطلب فيه الى الغير لباً وان تعلق به الامر ايضاً لمكان التطفل كما هو من الظاهر ولذا لا يستحق الاتى به والتارك له الاعقاباً واحداً و ثواباً فardاً مع ماله من المقدمات العديدة فانقدح بما ذكر ضعف التمسك بآية الاطاعة والعصيان ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه فاولئك هم الفائزون ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً كما عن بعض الاعلام .

اشكالات في ترتيب الثواب على الطهارات الثلث

الاول ان ترتيب الثواب على الطهارات الثلث مما ينادى بالمغايرة لما مر مع انه لاشبهة فيه كما في الاخبار والآثار .
الثاني اشتراط قصد التقرب في الطهارات مما ينافى ما للمقدمة من الشأن و ذلك لما مر من ان الوجوب ان قلنا به تبعى وظلى والامر ان كان رجوعى وظيفى .

دفعان

الاول ان المقدمة وماله الوجوب الغيرى على القول به وان كان لا يقتضى ثواباً من جهة انه مقدمة كما مر الا انه لا ينافى ترتيب الثواب عليه لما فيه من المطلوبة ذاتاً و المحبوبة نفساً كما فى الطهارات فانها عبادات نفسية و مندوبات ذاتية وبالجملة العبادة بماهى عبادة صارت مقدمة فى المقام بحيث انه لو لم يقصد التقرب بها لم يأت بالمقدمة ابدأ .

في الحكومة بين من اشترط القصد وبين من لم يشترط

الثاني ان اقتضاء المطلوبية التسمية ليس الاقصد بالتقرب ومن ثم نقول بالاكتفاء

باحدى الطهارات وان لم يقصد بها التوصل بل قصد بها التقرب بالانقضاء .

في اشكال ترتيب الثواب واعتبار قصد التقرب

في الطهارات وجوابه

وبعض دفع الاشكال بان المقدمات التي لم يعهد مقدميتها الا بالاعتبار لا بد وان يلاحظ اعتباره من الامر حتى يتميز من غيرها بعنوان المقدمة كما في الطهارات حيث انه لم يتميز مقدميتها الا بلحاظ الامر فيها فاعتبار التقرب فيها بلحاظ امرها ليس لان المقدمة معتبر فيها قصد التقرب ولحاظه وانما الاعتبار لان المقدمة فيها لن يحرز الا بالقصد واللمحظ المزبور .

وفيه انه ان اراد به دفع الاشكال الثاني فلا يخفى على الفطن العارف بحقيقة الحال ان التميز كما يحصل بلحاظه داعياً وغاية حتى يتحصل التقرب كذلك يتحقق بلحاظه وصفاً او بنحو اخر فعلى هذا ليس التميز مما يدعو التقرب مطلقاً ولا تقتضيه ابداً و ان اراد به دفع الاشكال الاول فمضافاً الى ما فيه من ما مر فيه انه غير كاف في الدفع كما لا يخفى ولا يدفع اشكال ترتيب المثوبة على الطهارات .

في الحكومة بين من اشترط القصد وبين من لم يشترط

في اتصاف المقدمة بالوجوب

اشترط بعض الاعلام كما حكى في اتصاف المقدمة بالوجوب قصد المقدمة فان اتى بالمقدمة بمالها من العنوان يصح ان يتصف بالوجوب ويقال انه اتى بالواجب والافلا ويتفرع عليه الصلوة الى جهة واحدة لا بقصد المقدمة فيما اذا كان التكليف الصلوة الى جهات اربع فعلى الاول يمكن القول بعدم الاكتفاء بها و يجب العود الى تلك الجهة و على الثاني يجب القول به وبعض الاجلئ نفى الاشتراط وقال بعدمه .

ونقول الحق ان مرادهم ان كان ان المقدمة بالاضافة الى امرها لا يمثل الا بعد الاتيان بها بعنوان المقدمة فالحق مع المشترطين وان ارادوا الاشتراط باعتبار اتصاف المقدمة بوجوب ذبيها وجوباً ظلياً تبعياً وانها لا يتصف بالوجوب الا اذا قصد العنوان فالحق مع النافين ولعله كان النزاع لفظياً و اراد كل منهما شيئاً مما يناسبه .
اما انه على الاول كان الاشتراط في محله فلان المقدمة بمالها من العنوان كان مأموراً بها فلا يمثل الا بالاتيان بها بهذا العنوان .

واما انه على الثاني الاشتراط ليس على ما ينبغي فلان الحاكم بوجوب المقدمة على القول به ليس الا العقل وهو حاكم مطلقاً وان لم يكن القصد في البين كما هو الظاهر فانقدح مما ذكر ان اشتراط ترتب الغير على المقدمة في اتصافها بالوجوب ايضاً ليس في محله والحق في عدمه .

في الاصلى والتبعي

وقد يقسم الى الاصلى والتبعي وذلك لان الشيء فيما اذا توجه اليه اما ان يكون مطلوباً مستقلاً ومراداً بالاستقلال فذلك هو الاصلى واما ان يكون مراداً بارادة الغير ومطلوباً بطلبه وذلك هو التبعي ولا يخفى على هذا التفسير انحصار الغيرى في التبعي حيث ان الغيرى لا بد وان يطلب بالغير وان لا يكون فيه لحاظ الالحاظ الغير ومعه لا يطلب بالاستقلال جداً اللهم الا ان يكون طلبه على وجه الاستقلال من جهة اخرى الا انه خارج عن الفرض كما لا يخفى .

خلافاً للاستاد الهروى حيث صرح في الدرر بجواز كون الاصلى غيرياً فافهم .

الامر الرابع في ذكر الثمرة

وليعلم ان الثمرة في المسئلة الاصولية ما يقع في طريق الاستنباط ويبتنى عليه الفروع كما في شخص المسئلة بخصوصها ففي المقام تقول هذه مقدمة الواجب و كل مقدمة الواجب واجب فهذا واجب وهذه ثمرة يترتب على القول بالمالزمة كما لا يخفى هذا .

ثم ان بعضهم وضحوا الثمرة بنذر ان يأتى بالواجب فيتحقق البرائة بالاتيان باحدى من المقدمات على القول بالوجوب و الافلا و يتحقق الفسق فيما اذا ترك الواجب الواحد بمقدماته الكثيرة لصدق الاصرار على الحرام بصرف الترك ان قلنا بالوجوب و الافلا .

و بجواز اخذ الاجرة على المقدمة وعدمه حيث ان الواجب لا يؤخذ الاجرة عليه . و بلزوم اجتماع الوجوب و الحرمة اذا قيل بالمالزمة فيما اذا كانت المقدمة محرمة كترك الصلوة المضيق وقتها لانقاذ الغريق والدخول فى ملك الغير مع عدم الاذن اه مثلا فيبنتى على جواز اجتماع الامر والنهى وعدمه واما اذا قيل بعدم المالزمة فلا يجتمع شىء منهما بوجه .

و يتحقق الثواب والعقاب والامثال والتقرب على القول بالوجوب و الافلا وفى الجميع نظر .

اما فى الاول فلان فيه مضافاً الى ان البرء لا يتحقق الامع القصد بالواجب على العموم اى ولو كان مقدماً لما فى الواجب من تبادر النفسى منه كما لا يخفى ان الثمرة للمسئلة الاصولية ليست الا ما يكون صالحة لوقوعها فى طريق الاجتهاد و استنباط الحكم الفرعى ومعلوم ان البرء ونحوه مما لا ربط ولا دخل له فيه .

اما فى الثانى فلان فيه مضافاً الى ان الاصرار لا يتحصل الا بفعل الحرام مكرراً ولو كان واحداً كما فى ارتكاب الظنور مثلاً مكرراً بخلاف المقام حيث ان بترك الواجب بمقدماته لا يتحقق الا بفعل المحرم دفعة لا مكرراً فتأمل جداً ان الواجب بترك مقدمة من مقدماته يترك وتحقق المعصية بترك هذه المقدمة وليس ترك ساير المقدمات و ان كانت عديدة بحرام لعدم التكليف بها بعد تحقق الترك بالاضافة الى ذى المقدمة بترك واحدة من مقدماته كما هو الفرض فلا يتحقق الاصرار البتة مضافاً الى ان المقدمة بما هى مقدمة مما لا يورث ثواباً ولا يوجب عقاباً فعلاً و تركاً كما مر فلا يوجب تركها عصياناً فضلاً عن الاصرار .

واما في الثالث اما اولاً فلما مر ان النزاع في المقام ليس الا في الملازمة العقلية بمعنى الابدية الكذائية وهذا غير الوجود الشرعي فبناء على هذا لوقلنا بالوجوب بحكم العقل نقول بجواز الاجرة ايضاً بحكمه و بالجملة كما ان الوجود بحكم العقل كذلك جواز الاجرة على الواجب بلا مداخله لشيء اخر غير العقل فيه فتأمل .

واما ثانياً فلان الواجب كما مر منا في محله لا يخلو اما ان يكون تعبيراً و اما ان يكون توصلياً و اياً ما كان فاخذ الاجرة عليه مما لا اشكال فيه اما الثاني فلان المقصود منه ليس التقرب ليكون بينه وبين الاخذ تنافياً حيث انه مع الاجرة لا يحصل التقرب كما قالوا و انما المقصود منه مطلق التحقق باى وجه كان خصوصاً مراعاة نظام معاش العباد وقوام اساس المعاد مما يدعو و يقضى بجواز الاجرة كما لا يخفى و اما الاول وان كان لحاظ اللوهمية ومراعاة او امرها ينافي اخذ الاجرة جداً الا انه ربما يكون الاخذ داعياً الى الداعي الذي هو التقرب كما مر من استقصى في تعليقاتنا على طهارة الشيخ الاستاد رحمه الله .

اما في الرابع اما اولاً فلما مر من ان الواجب انما هو ذات المقدمة و ماهو بالجمل الشائع مقدمة لاهى بما لها من عنوان المقدمة ليس الا صرف الاتزاع و سيجيء ايضاً ان الاحكامات ناظرة الى نفس المعنونات بدون ملاحظة العنوان و معه يكون على الملازمة من باب النهي في العبادة و المعاملة و ذلك لما سيجيء انشاء الله تعالى من الفرق بين الباحثين و ان البحث في اجتماع الامر و النهي في ان تعدد الجهة يجدى في رفع غائلة اجتماعهما في مورد الاجتماع ام لا و البحث في ان النهي يقتضى الفساد ام لا في ان النهي يدل على الفساد ام لا و انت خبير بان التعدد متحقق فيما اذا قلنا بان المقدمة بما هي مقدمة ملحوظة عند الحاكم و معه يصح الابتداء المزبور و اما اذا قلنا بان الواجب ذات المقدمة و الوصف هذا صرف الاتزاع فالجهة ليست بمتعددة و معه لا يبنى على اجتماع الامر و النهي و انما يبنى على باب النهي المرقوم داخلية كانت تلك المقدمات ام خارجية .

واما ثانياً فلان المقدمة في الفرض لا يخلو اما ان يكون منحصرة في الحرام

اولا اما الثاني فالوجوب لايتوجه الى المحرم لاختصاصه بغيره واما الاول ان كانت
المزاحمة لجانب الوجوب فلاحرمة وان كانت لجانب الحرمة فلاوجوب لعدم وجوب
ذى المقدمة حيثئذ لاجل المزاحمة و كيف كان فلااجتماع اصلا .

واما ثالثاً فلان المقدمة المحرمة ان كانت توصلياً فيمكن التوصل بها الى ذبيها
قلنا بجواز الاجتماع ام لم نقل و ان كانت تعبيدياً فلا يمكن التوصل بها مطلقاً قلنا
بوجوب المقدمة ام لم نقل على الامتناع ويمكن التوصل بها على الجواز مطلقاً ايضاً
فالابتناء ليس في محله بوجه من الوجوه اما في الصورة الاولى فظاهر واما في الصورة
الثانية فلان امكان التوصل و عدمه مما لادخل له بالقول بوجوب المقدمة ليرتب
عليه الابتناء المذكور بل على القول بعدمه ايضاً متحقق كما لا يخفى
واما في الخامس فلما مر من ان المقدمة من حيث هي مما لا يوجب ثواباً و
لايورث عقاباً .

واما في السادس فلما مر ايضاً من ان المقدمة من حيث هي مما لا يوجب التقرب
ولا يورث الامتثال وذكروا في بيان الثمرة اشياء اخر لامجال لنا لذكرها مع ما فيها
من الضعف غايته .

في تأسيس الاصل في المسئلة

ثم انه بعدما عرفت في الامر الاول من ان النزاع انما هو في حكم العقل
بالملازمة وعدمه وان المسئلة عقلية عرفت انه لامجال لجريان الاصل في المسئلة و
ذلك لان العقل لا يخلو اما ان يكون حاكماً بالملازمة واما ان يكون حاكماً بعدمها
ولاشك حتى يحتاج الى الاصل مضافاً الى انه مع الشك ايضاً مع التنزل للمعنى للرجوع
الى الاصول الشرعية وان قلنا بانها عقلية وذلك لان معنى كونها عقلياً ان العقل يحكم
بمفادها في مقام الشك في الحكم الشرعي و اين هو من الشك في حكمه لعدم احاطته
بملاكه ومناطه فتأمل .

هذا مضافاً الى ان الاصل المجري ان كان هو البرائة فالتحقيق ان لايجري

فان مورد جريانه ما اذا شك في مامن شأن الشارع ان يبينه كما في الاحكام الاصلية
واما التبعية فلا كما يخفى وان كان هو اصل العدم فلا يخلو اما ان يكون متعلقة الملازمة
او وجوب المقدمة وايا منهما لا يصلح ان يتعلق به العدم بوجه .

اما الاول فلان الملازمة ليست مسبوقه بالعدم وليس لها حالة سابقة لازليتها
كما في عدم الملازمة حيث انها بحكم العقل فان كان الملازمة كانت ازليته وان كان
عدمها كانت ازليته ايضاً فلا اشكال فيه .

اما الثاني فلان وجوب المقدمة على الملازمة من قبيل لوازم المهية غير مجعولة
ولا اثر اخر مجعول مترتب عليه ولو كان لم يكن بهم هيهنا كما هو الظاهر هذا ولكن
الانصاف ان الملازمة وعدمها ليستا بالازليتين كيف والحاكم من العقل حادث فكيف
يكون حكمه ازلياً .

المهم الا ان يراد بازليتهما الازلية بالاضافة وانهما لا يعلم بحالهما من قديم
الايام ان السابق ايا منهما فلا يكون من الزمان الذي نعلم بعدم الملازمة فيه لتستصحب
حين الشك في وجودها كما لا نعلم زماناً وجدت فيها لتستصحب الوجود وهذا الاشكال
فيه الا ان كون الوجوب غير المجعول فلا يستصحب لانه من لوازم المهية فيه نظر .
فان وجوب المقدمة وان لم يكن مجعولاً بالذات لا يجعل البسيط الذي يكون
مفاداً التامة ولا يجعل المؤلف او التأليفي الذي يكون مفاداً الناقصة الا انه
مجعول بالعرض والتبع وهذا هو كاف في جريان الاصل وكم فرق بين الاصل هذا و
بين اصاله البرائة فانه لا يدفع بها الا ما من شأنه ان يبينه الشارع فتأمل ثم انه لا يخفى
ان اصاله العدم مما لا يورث الا الحكم الفعلي وعدم الملازمة فعلاً وهذا لا ينافي الملازمة
والتلازم واقعاً كما هو المفروض من حكم العقل .

في التحقيق في اصل المسئلة

اذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم ان ابا الحسن الاشعري وبعض من تبعه قد
ذهب الى وجوب المقدمة مطلقاً سبباً كان او غيره شرط شرعي كان ام غيره ومستنده ان

المقدمة ان لم تكن بواجبة فجازتر كه وحينئذ ان بقى الوجوب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق والا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً و كل منهما باطل .

في الاستدلال على وجوب المقدمة وجوابه

اقول لا يخلو اما ان يراد بجواز الترك الاباحة الشرعية واما ان يراد به عدم المنع والزجر اما الاول فباطل جداً لان الجواز لا يستلزم الاباحة كيف ومن المحتمل ان يراد به الثاني من الشقين مضافاً الى ان اباحة قبلا لعدم الوجوب يشمل الاستحباب ايضاً ولم يقل به احد واما الثاني فلا يخلو اما ان يراد به عدم المنع شرعاً وعقلاً واما ان يراد به عدم شرعاً لعقلاً .

اما الاول فباطل جداً حيث ان العقل بعد لحاظه لدى المقدمة بما عليه من الوجوب يحكم جداً ارشاداً الى الاتيان بالمقدمة لئلا يتحقق العصيان فيترتب عليه العقاب للمخالفة بالاضافة الى ذى المقدمة وهذا واضح .

وبالجملة لما كان العقل لا يحكم الا بالاطاعة وهي لا يتحقق الا بالاتيان بالمقدمة فلا يرى الاوجوب الاتيان بها فيحكم ارشاداً به ولا منافاة بين عدم الوجوب شرعاً و الوجوب عقلاً لا مكان ان لا يكون الشيء محكوماً بحكم شرعاً وان كان واجباً عقلاً ارشاداً واما الثاني فلا يخلو اما ان يراد بقوله حينئذ حين ما اذا كان جائز الترك يعنى حين ما اذا لم يصل اليه من الشارع ردع ومنع واما ان يراد به حين ما اذا تركت المقدمة اما الاول فلا يترتب عليه التكليف بما لا يطاق فان عدم الردع مما لا يستلزم الترك بل من الجواز فعل المقدمة في هذه الصورة ايضاً سيما وان العقل رادع كما مر وهذا هو كاف في عدم جواز الترك فلا يقال اذا عدم العدم فله الترك ومعه يلزم اما هذا المحذور واما ذاك .

واما الثاني فلان الترك لما كان بسوء اختياره وعصيانه حيث حكم العقل بعدمه ارشاداً وهو متمكن من الاطاعة والاتيان فلا يوجب خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً كما في صورة ترك ذى المقدمة مع الاتيان بتمام مقدماتها الخارجية

فمجرد الترك مما لا يوجب الخروج البتة فنختار الثاني من الشقين وبعض اختار الشق الاول وقال بعدم قبح التكليف بما لا يطاق اذا كان مستنداً الى اختياره فان الامتناع بالاختيار مما لا ينافي الاختيار وفيه ما لا يسعه هذا المختصر من النظر فتأمل واستبصر .

في حجة المفصل بين السبب وغيره وجوبها

ثم ان التفصيل بين السبب فالوجوب وبين غيره فغيره نظراً الى ان التكليف لا يعقل ان يتعلق الا بالمقدور والمقدور ليس الا السبب لان السبب من آثاره المترتبة عليه قهراً ولا يكون من افعال المكلف وحر كاته وسكناته فلا بد و ان يصرف الامر المتوجه اليه عنه الى سببه في غير محله بعد ما هو معلوم من ان المقدور الذي متعلق للتكليف وملحوظ من جهته مطلق وان كان بواسطة شيء اخر كما ان التفصيل بين الشرط الشرعي فالوجوب وبين غيره فعدمه كما حكي عن الحاجبي نظراً الى انه لا معنى لاعتبار الشيء شرطاً الذي يلزم من عدمه العدم الا الوجوب والتلازم فان كان الاعتبار الشارع فالشرط شرعي والا فلا فيه اولا ان الشرط الشرعي يرجع الى الشرط العقلي حيث ان استحالة المشروط بدون الشرط تكون عقلياً لا شرعياً كذا افاد الاستاد الهروي .

في الجواب عن الاستاد الهروي وان الشرط الشرعي

لا يرجع الى العقلي

وفيه ان الشرط ليس معناه اللغوي الا ان ما يلزم من عدمه العدم فالشرط بهذا المعنى في ذاته الاستحالة سواء اعتبره الشرع ام العقل فالاستحالة لا تكون عقلياً ومع التسليم حكم العقل بالاستحالة والتوقف لا يدعو ولا يقتضي ان يكون ما اعتبره الشرع من الشرط عقلياً كما مر منا فتأمل .

وثانياً ان الشرطية لا يخلو اما ان يكون مبنية بالامر و منتزعة عنه واما ان يكون مبنية بدونه مثل ان يقول ان الماهية الصلواتية مثلاً يتوقف اثرها على الامر الفلاني .

اما الاول فهو خارج عن النزاع اذ الفرض فيما اذا لم يكن امر في المقام يدل على وجوب المقدمة .

واما الثاني فما يستفاد منه ليس الا ان الاثر الصلوة مثلا يتوقف على الامر الفلاني والمقصود انما هو الكشف عن التوقف اما ان الامر الفلاني واجب فلا بل هو بحيث ان اتى به المكلفاتى بالمهية والافلا فالامر له كما في سائر المقدمات بلافرق واختصاص كما هو الظاهر هذا وقد قرر الاستدلال وما هو محط النظر بوجوده اخر مزيقة ايضاً .

منها انه لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً اي لما كان مقدمة شرعية شرطية حيث انه ليس مما لا بد منه عقلاً او عارداً فلا بد وان يكون مما لا بد منه شرعاً ليكون مقدمة

في الرد على الكفاية

واجاب عنه في الكفاية بما لفظه وفيه مضافاً الى ما عرفت من رجوع الشرط الشرعي الى العقلي انه لا يكاد يتعلق الامر الغيرى الا بما هو مقدمة الواجب فلم كان مقدميته متوقفة على تعلقه بها لدار انتهى .

في رجوع الشرط الشرعي الى العقلي وعدمه

اقول وفيه اولاً ان رجوع الشرط الشرعي الى العقلي حيث ان الشرطية انتزاعية عقلية مما لا ينافي ان تكون المقدمة من حيث هي شرعية والنزاع انما هو في المقدمة واعتبار الشرطية ليس الا للامتنياز ومرجع النزاع الى المقدمة الشرعية .

ومن ثم اجاب بعضهم عنه بسريانه وشموله للاجزاء ايضاً فانها مما لا بدية فيها ليس عقلاً ولا عارداً كما في الشرط حرفاً بحرف .

اللهم الا ان يراد به ان المقدمة الشرطية الشرعية يرجع الى المقدمة العقلية حيث ان استحالة المشروط بدون الشرط ليس الا بحكم العقل .

الان فيه ايضاً مضافاً الى ان استحالة الكل بدون جزئه ليس الابحكم العقل ايضاً فلا اختصاص له بالشرط فتأمل ان المقدمة الشرعية كما مر ما استحيل وجوده بدون شرعاً ولا يخفى ان المقدمة اذا كانت مبنية بدون الامر كما مر يفهم من نفس الشرع نعم فيما اذا كانت بالامر يمكن ان يقال فيه بان الاستحالة عقلية والحاكم بها صرف العقل الا انه ليس بتمام المدعى فافهم .

وثانياً مضافاً الى ان الفرض فيما اذا لم يكن بالامر الغيرى والا لانزاع لنا فيه كما مر ان الشرطية مما لا ينتزع عن الامر الغيرى باعتقاده كما اشار اليه فى ذيل كلامه والشرطية وان كانت منترعة عن التكليف الا انه عن التكليف النفسى المتعلق بما قيد بالشرط لاعتبار الغيرى انتهى وان كان الحق خلافه كما مر و اشار اليه فى اخر كلامه هذا بقوله فافهم .

وبالجملة لادخل للامر الغيرى بما نحن بصدور البحث عنه .

فى الاستدلال على الوجوب بالوجدان

ثم ان الحق وجوب المقدمة مطلقاً لالما ذكر بل لان الانسان اذا انصف عن نفسه و راجع وجدانه علم انه اذا اراد شيئاً له مقدمات و التفت اليها ارادها البتة بحيث ربما يجعلها فى قالب الطلب كما فى الشيء نفسه ويتوجه اليه بخطاب مخصوص كما فى ادخل السوق واشتر اللحم غاية ما فى الباب ان الطلب المتحقق بارادة الدخول غيرى ترشحي حيث ترشحت بارادة الاشرء حيث لا يكاد ان يعقل الانفكك والمنكر مكابر الا ترى ما فى الشرعيات والعرفيات من الاوامر الغيرية ما لا يحصى فتدبر .

وانت بعد الاحاطة بان الامر لا يتعلق بشيء الا بعد تحقق ملاكه فيه تعلم ان نوع المقدمة مما فيه ملاك الطلب والامر ومناطهما والا فلا خصوصية للبعض كما هو الفرض كيف ومع تحققها لابد وان يكون مطلوباً لهذه الخصوصية دون ما فيه من المقدمة ومعها يكون الطلب نفسياً والواجب اصلياً فافهم .

تذويب في ان مقدمة المندوب مندوبة و التفصيل

في مقدمة الحرام

لا يرب في اتصاف مقدمة المندوب بالندب لما مر في مقدمة الواجب حرفاً بحرف وكلمة بكلمة واما مقدمة المكروه والحرام فان كانت سببية وعلّة تامة لتحقق الحرام او المكروه من ذي المقدمة فلا اشكال في اتصافها بالحرمة او الكراهة لما مضى وان كانت مقتضية لتحققه فالمتصفة بالحرمة او الكراهة ليست الا المجموع من المتقتضيات من حيث المجموع حيث انها جمعاً علّة تامة لتحققه واما كل واحدة منها فلا يتصف بهما بالخصوص كما لا يخفى اذ منها ما يتمكن معه من ترك الحرام او المكروه اختياراً كما كان متمكناً قبله فلا دخل له في حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام مثلاً فلا يترشح من طلبه طلب ترك مقدمته .

الاصل الحادي والعشرون في ان الامر بالشئ يقتضى

النهي عن ضده ام لا

في ان الامر بالشئ يقتضى النهي عن ضده او لا وقبل الخوض في المقصود نرسم اموراً

الامر الاول

لما كان الاقتضاء في عنوان تلك المسئلة بنحو اللزوم من جهة المقدمة عند بعض وبنحو العينية او الجزئية او اللزوم بمعنى التلازم بين طلب احد الضدين وترك الاخر عند اخر افردت هذه المسئلة من مسئلة مقدمة الواجب و عنوانت مخصوصة مستقلة كما يقتضيه التدوين والخذ في المقام اعم من الوجودى و العدمى كما سيظهر لك انشاء الله تعالى .

الامر الثانى في توقف فعل الضد على عدم الاخر وعدمه

مقتضى التضاد عدم اجتماع الضدين في مقام واحد ولا اشكال فيه وانما الاشكال

في مانعية كل عن وجود الآخر بحيث ان يكون عدم كل منهما شرطاً في تحقق الآخر لان عدم المانع شرط في الوجود فذهب اليها جمع من الاعلام ومن ثم قالوا بتوقف وجود الضد على عدمه وكون عدم مقدمة للوجود فيقتضى الطلب المتعلق بال ضد ترك الضد الآخر مقدمة عندهم وذهب جمع من الاجلة الى عدم المانعية وان التوقف ليس في محله فالبعض منهم نظر الى ان المانعية ان كانت فلا بد وان يكون من الطرفين فكما ان عدم شرط للوجود فالوجود سبب للمعدم وحينئذ يلزم المحذور من الدور الباطل بلا كلام .

في الجواب عن الدور

والاختلاف بالشرطية كما في توقف الوجود على عدمه و بالسببية كما توقف عدم على الوجود مما لا يدفع به الدور كما ان احالة البطلان على الاستحالة بتقريب ان سببية الوجود للمعدم لا يكاد يعقل الا فيما اجتمع جمع الاجزاء من المقتضى لوجود المعدوم من الضد سوى عدم وجود ضده الموجود و معه يجتمع الضد مع المقتضى للآخر وهو محال فان بين مقتضى الضدين تمانع وتناقض فيما اذا فرض التضاد بين الضدين كما هو الفرض فبمجرد تحقق مقتضى الضد الموجود لا يبقى مجال لتعلق التحقق الى مقتضى الضد الآخر ومع عدم المقتضى للوجود كيف يقال بسببية الضد الموجود للمعدوم .

وبالجملة لن يجد المعدوم من الضد وكان باقياً على عدمه الا زلي الامع الارادة المتعلقة اليه ومع تحقق الارادة بالاضافة الى وجود الضد الاخر ليست ارادة متعلقة به فالعدم انما كان من جهة عدم المقتضى ومستند اليه لا الى الوجود كما لا يخفى و ان كانت رافعة للدور .

في جواب الجواب عن الدور

الا انه لا يخلو اما ان يقال بامكان ما يصلح لان يكون موقوفاً عليه من وجود

الضد ان يكون موقوفاً عليه .

واما ان يقال بعدم امكانه .

فعلى الاول الدور بحاله وان كان التوقف على الوجه المحذور .

وعلى الثاني يلزم عدم التوقف رأساً وذلك لان للمنع من صلوحه لذلك بدعوى ان قضية كون العدم مستنداً الى وجود الضد لو كان مجتمعاً مع وجود المقتضى وان كانت صادقة الا ان صدقها لا يقتضى كون الضد صالحاً لذلك لعدم اقتضاء صدق الشرطية صدق طرفيها مساوق لمنع مانعية الضد وهو يوجب رفع التوقف رأساً ضرورة انه لا منشاء لتوهم توقف احد الضدين على عدم الاخر الاتوهم مانعية الضد كما مر منا والحال ان الدور على التوقف والمجيب يشته بابطال الدور بما ينبغيه .

في جواب الاستاد الهروي عن التوقف

والاستاد الهروي دام عزه وشرفه ا بطل التمانع بما حاصله ان في المقام ضد وضو ضد الضد وما هو المعاند للضد الاول مثلاً انما هو الضد الثاني واما ضد الثاني فبينه وبين الضد الاول كمال الملائمة كما في المتناقضين والالارتفع التقيضان كما قلنا ان العدم واحد فكذلك تقيضه من الوجود ولا يعقل ان يكون التقيض وتقيض التقيض تقيضين للتقيض الاول للزوم المحذور و حيث لا منافاة بين احد العينين وما هو تقيض الاخر وبديله بل بينهما كمال الملائمة كان احد العينين مع تقيض الاخر في مرتبة واحدة من دون ان يكون في البين ما يقتضى تقدم احدهما على الاخر بحسب الموجود ليكون التمانع و التوقف بين المتضادين كما تكلفوا و من ثم نقول بان التمانع لا يقتضى الا امتناع الاجتماع و عدم احدهما الامع عدم الاخر الذي ضده و بديله فيكون في مرتبته لا مقدما عليه لان يكون احدهما متوقفاً على عدم الاخر وبديله وهذا ما لاسترة عليه كيف و ان الانسان اذا تصور شيئاً واعتقد بان له هذه المنفعة والخاصية التي لا بد من تحصيلها وعلم بعدم المعارض توجه اليه قهراً بالارادة بلا التغات الى عدم الارادة المتوجهة الي ضده ليكون عدمه شرطاً في تحققه و يتوقف

عليه حتى انه فيما اذا كان مشغولاً بشيء اقل متفعة ارتفع اليد عنه وانقطع ثم اشتغل اليه وهذا واضح لمن عرف بما في افعال الارادية من الكيفيات والحالات هذا .
وظهر مما مر انه لا وجه لتفصيل بعض الاعلام بين الضد الموجود فالتوقف وبين عدم الضد المعدوم فعدمه .

دفع وهم في ان التلازم لا يقتضى ترك الضد

لعلك تتوهم ان مقتضى التضاد حيث انه ليس الامتناع الاجتماع الامع البديل فبينهما تلازم ويكونان هما المتلازمان ان لا يختلف المتلازمان في الحكم بان يكون كل من الضد وعدمه من البديل مطلوباً ويحكم بالاقتضاء من جهة التلازم بين طلب الضد وطلب ترك الاخر وهو لاعتان التلازم بحسب الوجود لا يقتضى بالتلازم في الحكم نعم يعتبر في المتلازمين ان لا يختص كل منهما بحكم غير ما اختص به الاخر بان كان حكمه وجوباً و حكم الاخر حرمة مثلاً لان يكون محكوماً بحكمه وهذا مما لا يستلزم منه خلو الضد عن الحكم واقعاً كما لا يخفى .

الامر الثالث في ان الوجوب بسيط

مفاد الوجوب ليس الا الطلب الخاص الالزامى البسيط و ان كان ينحل عند التشريح وتعمل من العقل الى طلب الترك مع المنع فعلى هذا لا يقتضى الامر بالشىء النهى عن الضد العام بنحو الجزئية لما مر من البساطة .
وما يقال من ان الوجوب يفترق عن الاستحباب بعد اشتراكهما في نفس الطلب الذى هو الجنس بالمقوم الذى هو الفصل من عدم المنع من الترك و المنع منه و قضيته تركيب كل منهما فيه ان الانسان اذا راجع وجدانه علم انه بالامر لا يطلب الاشياء واحداً الا انه اوجد به طليين المتعلقين بالشئيين من الفعل و الترك والالزم التركيب في كل من الاحكام و لا يرضى احد ان يعتقد بان الوجوب مثلاً وجوب و تحريم وان الامر يدل بلفظ واحد على الطلب الوجوبى و الطلب التحريمى و من ثم

اختصوا التحريم بالنهي ا ترى ان النهى يدل على التحريم بمدلوله المطابقي و على وجوب الترك بمدلوله التضمني واشترك الوجوب مع الاستحباب في الطلب الجنسي لا يقتضى ان يكون في البين فصل من المنع من الترك فان الوجوب هو الطلب الالزامى الذى لا يرضى بترك متعلقه .

في عدم الاقتضاء مطلقاً

وانت خير بان الالزامى الكذائى غير المنع من الترك فاذا عدم الاقتضاء بنحو الجزئية و التضمن في محله و صرف الاشتراك في الجنس عند التمحل العقلى لا يقتضى التركيب خارجاً والالكل بسيط في مقام الذهن جزء عقلى يشترك غيره فيه وبالجملة الوجوب مرتبة اكيدة من الطلب والمنع من الترك بمعنى من لوازمه الغير البين بمعنى انه لو التفت الامر الى الترك لما كان راضياً به وليمنع عنه لامحالة وهذا غير التركيب من المنع ومنه انقذح انه لاعينية بين النهى عن الضد و بين الامر بالشىء وذلك لتغاير اللازم من الملزوم مفهوماً كيف لا و اللزوم يقتضى الاثنية لا الاتحاد والعينية ثم انه قد انقذح انه لا يقتضى الامر بالشىء النهى عن ضده بكلا قسميه لامن جهة الجزئية و لامن جهة العينية و لامن جهة المقدمية و لامن جهة التلازم بين الامر بالشىء بعد ما كان بالمعنى الاعم الذى لاوجهة للامر اليه و لا للامر فى الغالب و التحريم الشائى الاجمالى بالمعنى المزبور مما لا يثمر فى الاقتضاء جداً .

تتمة في ذكر الثمرة لمسئلة الضد

ويظهر الثمرة في عدم صحة العبادة فيما اذا كانت مضادة للمأمور به على القول بان النهى فى العبادات يوجب الفساد اذ لافرق بين النهى النفسى و بين النهى الغيرى كما سيجىء انشاء الله تعالى ومع صحتها يلزم اجتماع المحبوبة والمبغوضة فى آن واحد فى مورد واحد .

في مسألة الترتيب

ولقد تفصي بعض الاعلام عنه بصحة العبادة المنهى عنها لتصحيح الامر بها بنحو الترتيب على العصيان وعدم الاطاعة الامر بالشيء بنحو الشرط المتأخر او البناء على المعصية بنحو الشرط المتقدم او المقارن اذ لا مانع عقلا عن تعلق الامر بالضدين كذلك يعني بان يكون الامر بالا هم مطلقاً والامر بغيره معلقاً على عصيان ذاك الامر او البناء او العزم عليه وانما هو واقع كثيراً عرفاً ومن ذلك الحج بالدابة الغصبية حيث انه صحيح بالاجماع مع كونه متحصلاً بالحرمة من المقدمة و الكفارات التي تترتب على الافعال المحرمة من الافطار والاصطياد في الحرم والظهار وغير ذلك فيمكن ان يكون المحرم المطلق محرماً على تقدير لقاعدة الميسور عقلا فان ما لا يدرك كله من تمام المصلحة في ترك الحرام لا يترك كله بل يدرك كل ما يمكن ان يدرك من المصلحة و هذا بحكم العقل مما لاربية فيه هذا .

في اشكال الاستناد الحراساني على الترتيب والاجواب عنه

ولكن الاستناد الهروي الحراساني دام مجده اجاب عن هذا بما صورته قلت ما هو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحدات في طلبهما كذلك اي على نحو الترتيب فانه وان لم يكن في مرتبة طلب الالهم اجتماع طلبهما الا انه كان في مرتبة الامر بغيره اجتماعهما بداهة فعلية الامر بالا هم في هذه المرتبة وعدم سقوطه بمجرد المعصية او العزم عليها مع فعلية الامر بغيره ايضاً لتحقق شرط ما هو شرط فعليته فرضاً انتهى .

وفيه انه من الممكن مرجوحية الشيء بلحاظه مع الالهم وراجحيته في نفسه فيتوجه الامر الى الالهم الذي يزاحم الصلوة التي راجحة في نفسها بتوقع اتيانه و لما لم يأت به او بنى على عدم اتيانه وعزم عليه يتوجه الامر الى الراجح الذي كان الالهم مزاحماً لمصلحة و اتياناً لعدم المزاحمة حيثئذ للمصلحة و منقعة حيث انها مما يترتبان على الوجود ولم يوجد ولا اتياناً لعدم الاتيان به .

في الجواب عن اشكال الاسماء

و بالجملة الحرمة طارية للصلوة مثلاً لاجل مزاحمة الالهم من الازالة فاذا لم يؤت به لم يكن في البين ما يمنعنا من درك مصلحة الصلوة لاجل المحالة ولم يكن طلباً للضدين في عرض واحد والامر بالالهم وان كان لا يسقط بالعصيان لتحقيق ملاكته من طلب الالهم جداً الا ان الامر بغير الالهم الذي هو الضد ليس الا من باب اللابدية الصرفة والصبر على مكروه اترى ان من يريد قطع اعضائك واحداً بعد واحد ثم قطع رأسك تطلب منه غاية الطلب قطع رأسك اولاً لتستريح من عذاب الاعضاء السائرة مع انه مبعوض لك كل البغض لانهاية له والامر بالصد في المقال من ذلك المثال هذا ويمكن الذب عنه بالفرق بين المثال وبين المجال حيث انه في المجال مما لا بد فيه قصد الامتثال وهو مما لا يكاد ان يتحقق مع النهي ولو غيراً بخلاف المثال هذا اذا قيل بالاقضاء على جهة العينية والجزئية او التلازم بين الطلب والترك اما اذا قيل به من جهة التلازم بنحو المقدمة وقيل باشتراط ترتب ذي المقدمة في وجوبها الترشيحي .

فالريب انه مع العصيان يبقى الرجحان في الضد الغير الالهم بالامبغوضية ومرجوحيته ونهى نفسى او غيرى في البين بلامين فان الفرض ان النهي الغيرى المتعلق به توجه اليه مع الترتب واما مع عدمه فلا .
لكن الاستاد افاد ما افاد من قطع النظر الى مقام العبادية وان الترتب المدعى عنده محال بالذات لما فيه من استحالة طلب الضدين في عرض واحد وفيه عنك بما سمعته منا وبالجملة الترتب مما هو ممكن البته .

في الثمرة التي ذكرها البهائي وجوابه عنها

ثم ان البهائي اورد الثمرة البطلان لعدم الامر في مرتبة الامر بالالهم وقال باقتضاء الامر عدم الامر لتطرد الثمرة بخلاف عنوان اقتضاء الامر النهي عن ضده فان

بطلان العبادة مع القول به يتوقف على مقدمة اخرى من اقتضاء النهي في العبادات الفساد. وفيه ان الرجحان مما نعيننا في وقوع العبادات على وجه الصحة والفرص تحقق الرجحان الذاتي الا انه لوجود الامر بالاهم لا يؤمر بالضد وهذا مما لا يقتضى عدم رجحانه ذاتاً وهذا ظاهر لاسترة عليه وبالجملة المزاحمة مما لا يوجب الارتفاع الامر المتعلق بالضد فعلا مع بقاءه على ما هو عليه من ملاكه من المصلحة والمجوبة للمولى التي يصح ان يتقرب بها منه تعالى .

الاصل الثاني والعشرون في انه لا يبقى الجواز مع

نسخ الوجوب

اذا نسخ الوجوب فلامجال لبقاء الجواز بكلا شقيه الابدليل في المقال ولا شيء من دليلي الناسخ و المنسوخ بصالح له كما هو الظاهر وقد مضى انه بسيط فبنسخه لامجال للبقاء وحيث كان الشك في حدوث فرد اخر من الكلى مقارناً لارتفاع فرد الاخر فهو مما لامجال لجريان الاستصحاب فيه الا بعدد العرف الفرد المشكوك من مراتب المرتفع اقوى او اضعف كما مضى منا في استصحاب الكلى وهنا لا يرى عرفاً من المراتب المرتفع اذ من المعلوم ان كل واحد من الاحكام مع الاخر عرفاً وعقلاً من المبائنات والمتضادات نعم بين الوجوب والاستصحاب تفاوت بالرتبة ضعفاً و شدة يمكن جريان الاستصحاب فيهما بهذا الاعتبار الا ان العرف يراهما من المتباينين جداً فلامجال للاستصحاب اذا شك في تبدل احدهما بالاخر فان العرف ونظره متبع في هذا الباب والمسئلة خالية عن الاضطراب .

الاصل الثالث والعشرون في ان القضاء تابع للاداء ام لا

ان كان ظرف الواجب وزمانه بقدره فمضيق وان كان زائداً عليه فموسع ولا ريب في وقوع كل منهما شرعاً والموسع كلى ذو افراد يكون التخيير بينهما عقلياً كما في الامر بالطبيعة حيث ان التخيير بين افرادها عقلي ولا ينبغي ان يرتاب احد في ان

الموسع بعد فوته لا يقضى بدليله خارج الوقت لان المطلوب بحسب ظاهر الدليل هو الموقت بوقت خاص بنحو وحدة المطلوب فبمضى الوقت لا يبقى لمطلوبهته مجال و ان كان يمكن ان يكون مطلوباً في خارجه في الجملة و في الوقت بتمامه و كماله بنحو تعدد المطلوب فبعد انقضاء الوقت وعدم حصول الغرض بتمامه كان المطلوب حصوله في الجملة الا انه مع الدليل يصغى اليه سيما اذا كان التوقيت بدليل منفصل حيث ان هذا الاحتمال فيه اقوى من المتصل فان كان هنا دليل و الافاصل البرائة من وجوب القضاء يقتضى العدم و لا يعارض باستصحاب الوجوب لان المتيقن وجوب الصلوة مثلاً في الوقت بنية الاداء والمشكوك وجوبها في خارج الوقت قضاء و لا ريب ان الصلوة بنية الاداء غير الصلوة بنية القضاء و لا باستصحاب اشتغال الذمة بوجوب الصلوة مثلاً اداء للعلم بخروج العهدة عن تكليف ادائها اداء فتأمل .

الاصل الرابع والعشرون في ان الامر بالامر اام لا

الامر بالامر بشيء لا يخلو اما ان يكون لغرض هو حصوله بدون ان يكون لتوسيط امر الغير به مداخله في الغرض و اما ان يكون له مداخله فيه اما بنحو الكلية بان يكون تمام الغرض يحصل بصرف امر الغير و اما بنحو الجزئية بان يكون له صرف مداخله فيه و لا اشكال في انه على الاول يكون الامر بالامر بالشىء امر المأمور الثاني بذاك الشىء و على الثاني لا يكون كذلك و على الاشتباه و عدم العلم بالحال فلا دلالة لصرف الامر بالامر على الاول او الثاني فلا بد من قرينة عليه في المقال .

الاصل الخامس والعشرون في ان الامر بعد الامر للتأكيد

قضية اطلاق المادة انه اذا ورد امر بشيء بعد الامر به قبل امثاله فهو لصرف التأكيد وهو الظاهر حيث لم يقيد بمثل مرة اخرى التي يوجبها التأسيس مع اصل البرائة في المقام نعم فيما اذا دل دليل على التأسيس فهو وهذا ظاهر .

فى النواهى

الاصل السادس والعشرون فى مدلول النهى مادة وهىئة

يستفاد من مادة النهى الحرمة كما يستفاد من مادة الامر الوجوب ويعتبر فيها ما يعتبر فيها بنحو ما تقدم حرفاً بحرف ومن الهيئة المرجوحية يعين ما تقدم لمكان الاشتراك بين الامر والنهى الا ان الاول طلب الفعل والثانى طلب الترك و ما يقال ان الترك غير مقدور بل طلبه انما هو تحصيل الحاصل فيه .

فى ان متعلق النهى الترك

اولا ان الترك ان كان غير مقدور فالفعل ايضاً يكون غير مقدور لما فى محله ان المقدور ان لا يرجح احد طرفيه اى كان له القدرة على الفعل والترك والا بان كانت القدرة متوجهة الى الفعل دون الترك فهذا الفعل واجب لا مقدور ولا اشكال فيه .
وثانياً ان عدم الازلى و ان كان غير مقدور الا ان عدم الاستمرارى مقدور جداً فمعنى لاتزن ابق و استمر عدم الزناء بالعزم على البقاء على عدمه وهذا ظاهر ثم انه لما كان مفاد النهى ترك الطبيعة وهو لا يتحقق الا بتركها بتمام مالها من الافراد فافادة التكرار والاستمرار مما لا ينبغى ان يشكل فيه بضرب من الانكار وبهذا يفترق عن الامر حيث ان متعلقه الوجود وهو يتحقق فى ضمن الفرد بخلاف المقام فتدبر .

الاصل السابع والعشرون فى اجتماع الامر والنهى

فى اجتماع الامر والنهى فى واحد ولو بالجنس ذوجتئين وعدمه او الجواز عقلاً والامتناع عرفاً وقبل الخوض فى المقصود تقدم اموراً .

الاول فى الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اقتضاء النهى للفساد

الفرق بين المسئلة ومسئلة اقتضاء النهى للفساد وهو ان البحث فى هذه ليس

الافى ان تعدد الجهة هل يدفع دغدغة اجتماع المحبوبة و المبعوضة والارادة و الكراهة بحيث ان يصير المتعلق الواحد وجوداً به متعدداً وجهاً ويكون المتعلق لكل منهما غيرما تعلق به الاخرام لامن دون النظر الى اقتضاء النهى للفساد بوجه و فى تلك ليس الا ان النهى اذا توجه الى العبادة او المعاملة يقتضى فساد متعلقه ام لامن دون لحاظ الاجتماع اصلا كيف ولا اجتماع فى المعاملات فمن قال بالجواز فى المسئلة هذه يمكن ان يقال بالاقضاء كما انه من الممكن عدم القول به كما هو الظاهر و من قال بالامتناع وان يقول بالاقضاء الا انه فى صورة تعلق النهى بشخص العبادة و يكون حينئذ لاتصل فى الدار المغصوبة من صغريات تلك المسئلة .

الثانى فى موهبة النزاع للجميع

انما النزاع جار فى مطلق الامر والنهى وان كان مفادهما التخيير ويشمل ما اذا كان الوجوب كفايئاً لما كان الملاك وتحقق المنافات عند من قال بها فى الوجوب على التخيير او الكفاية مع كونه منهيأ عنه وانكاره مكابرة ولا بأس بان نشرح المقال فى توضيح الحال بذكر مقدمتين :

الاولى فى الواجب التخييري

الواجب التخييري هو ما اذا تعلق الامر باحد الشيئين او الاشياء وحينئذ لا يخلو اما ان يكون كل منهما قائماً بالعرض الداعى الى الامر واما ان يكون كل منهما مستقلاً فيه ومنتشخاً به بحيث ان يكون الغرض الداعى الى كل غير ما هو الداعى الى الاخر اما على الاول فلا ريب ان الوجوب انما تعلق بالجامع بينهما يشتركان فيه اذا الواحد لا يصدر عن الاثنين بما هما اثنان من جميع الجهات كما قيل فى رد ابن الكمونة حيث قال بالاثنية الذاتية البسيطة .

وادفع بان طبيعة ما انتزعت مما تخالفت بما تخالفت بل لا بد من الاشتراك وحينئذ فلو اتى باحد الشيئين مثلاً اتى بالآخر ايضاً

لاتيانه بالتقدير الجامع بينهما تعلق التكليف به حقيقة بعد تعلقه بكل منهما على وجه التخيير عقلاً لاشراً كما في التخيير بين الافراد واما على الثاني فالوجوب انما تعلق بكل منهما واقعاً الا ان الغرض الداعي لما كان بحيث لو اتى به وحصل في كل منهما يقنع في مقامه الامر المولى فيجوز ترك كل الى بدل والتخيير شرعى سواء كان بين الاقل والاكثر حيث ان الاقل و ان كان يحصل بتحقيقه في ضمن الاكثر الا انهما لكونهما ماهيتين مختلفتين صح تعلق الوجوب بكل منهما تخييراً .

الثانية في الواجب الكفائي

الوجوب في الواجب الكفائي انما تعلق بكل واحد من المكلفين و ان كان يسقط بفعل البعض عن السائر لتحقق الواجب بشخصه الا انه لمكان كون المطلوب فيه صرف التحقق حصل بفعل البعض او الجميع وقد حصل لان الوجوب لم يتعلق الا بالبعض و من ثم عوقبوا جميعاً اذا تركوا باجمعهم و اثنوا جميعاً اذا اتوا به باكتعم كما في توارد العلل على معلول واحد و هذا ظاهر وبعد تلك المقدمتين تعلم ان الوجوب التخييري والنهي التخييري كما في قوله زوج احدى الاختين و لاتزوج احديهما مما يجرى النزاع فيه لمكان الملاك من اجتماع المحبوبة كما هو الغرض من كون الغرض فيهما اوقيامهما به والمبغوضية لمكان الفساد فيهما اوقيامهما به فقول المقرر بخروج الغرض عن النزاع مما لا وجه له و كذلك الوجوب الكفائي والنهي الكفائي لتحقق المناط فيهما كما لا يخفى .

الثالث في انه ليس المندوحية مداخلة في البحث

اذ قد عرفت حيث النزاع عرفت انه لا دخل للمندوحية وعدمها فيه فان جواز الاجتماع لتعدد الجهة وعدمه لعدم كفايته مما لا ربط له بالمندوحية ولالها به وان كان عدمها وجهاً لعدم الجواز على القول به باجاء تعدد الجهة في حيث الاجتماع الا انه عرى عن الافادة في المقال كما هو الظاهر .

الرابع في ان متعلق الطلب ليس الا الوجود ومتعلق

الامر الطبيعة

متعلق الطلب ليس الا المهية بوجودها اي وجود المهية لبحث هي هي و
الاهي بهذه الحيثية ليست الاهي ولا يتحقق فيها صلاح و لافساد ليتصف بالمحبوبية
والمبغوضية وهذا ظاهر واما الامر فانما يتعلق بالمهية من حيث هي هي وانما الفرق
ان معنى اضرب مثلا او جد الضرب فمعنى الامر انما هو ايجاد المتعلق وليس الا المهية
بنفسها والالزم تحصيل الحاصل كما لا يخفى .

هذا على القول بان متعلق الامر انما هو الطبيعة واما على القول بان متعلقه
ليس الا الفرد فالامر فيهما واحد ولا اشكال. ثم انه توهم بعضهم ان النزاع لا يجري على
القول بالفرد لتشخص المتعلق وان كان ذا وجهين وذات جهتين فان تعدد الجهة مما
لا يوجب تعدد المتعلق بعد فرضه متوحداً ومتشخصاً بخلاف ما اذا كان المتعلق متعدداً
كما في الصلوة والغصب والوحدة ان كانت فانما هي بالوجود والافتتعد الصلوة و
الغصب مما لا يخفى على احد فالوحدة بحسب الوجود لاتنافي واقعاً ويمكن ان تكون
الواحدة هذه متعلقاً للامر والنهي نظراً الى تعدد الجهة كما لا يخفى .

في ان النزاع يجري على القول بالفرد ايضاً

وانت خبير بان التوهم ليس في محله فان المتعلق وان كان واحداً شخصياً على
القول بالفرد الا ان الواحد هذا فرد لكلتا الطبيعتين من جهتين فهو مجمع لهما
فكما ان وحدة الوجود على القول بالطبيعة لا يضر بتعدد الطبيعتين كذلك المجمع
الواحد لهما مما لا يضر بتعددتهما فالصلوة الفردية في دار مغصوبة مجمع للطبيعة
الصلوتية وفرد منها وللطبيعة الغصبية وفرد منها ايضاً وهذا التعدد مما يجدى على
القول بالاجتماع في الاجتماع كما في المثال على القول بالطبيعة فافهم .

الخامس في تحقق المناط في حيث النزاع

لا يخلو اما ان يكون في كل متعلق الايجاب والتحرير مناط الحكم متحققاً واما ان لا يكون كذلك .

اما الثاني فلا يخفى انه خارج عن البحث وحيث النزاع فانه ليس حينئذ الا حكم واحد لما فيه المناط كان الوجوب او التحريم او حكماً اخر غيرهما ولا يلزم حينئذ على القول بالجواز الحكم بكونه فعلاً محكوماً بالحكمين كما لا يخفى .

واما الاول فلا اشكال انه مورد النقض والابرار وبحث وتنظر فيه جل الاعلام فيحكم على المتعلق بكونه محكوماً بالحكمين على الجواز ومحكوماً باقوى المناطين فيما اذا كان احدهما اقوى او بحكم اخر فيما اذا تساوى المناطان وتعارضاً هذا كله بالاضافة الى مقام الواقع والاثبات واما بالنسبة الى مقام الدلالة والاثبات فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان فيما اذا لم يكن هنا بمناط اقوى فلا بد اما من الترجيح او التخيير واما اذا كان الاقوى في البين فلا تعارض بلامين بل التزاحم بين المقتضيين فيقدم الاقوى و ان كان دليلاً اضعف فالشأن حينئذ انما هو للمرجحات المقتضيات دون مرجحات الروايات الا اذا كان كل منهما متكافئاً للفعل من الحكم فالمرجحات الروائية منظور اليها لمكان التعارض كما لا يخفى .

في الدليل على وجوب المناط في مورد الاجتماع

ثم انه ان دل دليل على تحقق المناط في كل من الطبيعتين المأمور بها والمنهى عنها من اجماع او غيره حتى في صورة الاجتماع كما هو الفرض فلا اشكال واما اذا لم يكن في المقام الا الاطلاق بالاضافة الى كل من الدليلين فلا يخلو اما ان يكون الاطلاق لبيان الحكم الاقتضائي واما ان يكون لبيان الحكم الفعلي اما على الاول فالاطلاق دليل على ثبوت المقتضى وتحقق المناط بالاضافة الى مورد الاجتماع فتأمل . واما على الثاني فالمجوز يستكشف له تحقق المناط ايضاً والممتنع لا يرى الا ان الاطلاقين متناقضان من دون تحقق المقتضى للحكمين في مورد الاجتماع الا

ان يرتجعا الى الاقتضائي جمعاً ما لم يكن باظهر في البين والا فالظاهر فافهم .

السادس في سقوط الامر بالاتيان بالمجمع

ان قلنا بالجواز او بالامتناع و ترجيح جانب الامر يسقط الامر و يمثل بالاتيان بالمجمع بداعي الامر بلاشكال وكذا على الامتناع و ترجيح طرف النهي يسقط الامر بالاتيان بالمجمع لحصول الغرض الموجب له في المعاملات مطلقاً واما عليهما في العبادات ففيه تفصيل وهو ان الاتي بالمجمع لا يخلو اما ان يكون ملتفتاً الى الحرمة وعالمماً بها ذا كراً لها واما ان لا يكون ملتفتاً اليها و على الثاني لا يخلو ايضاً اما ان يكون عدم الالتفات عن نسيان واما لا وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون عن تقصير واما ان يكون عن قصور .

ففي صورتين من الصور الاربعة من صورة الالتفات و من صورة عدمه عن تقصير لا يسقط الامر لعدم حصول الغرض بالاتيان .
اما في الصورة الاولى فلعدم تحقق ما يصلح لان يتقرب به مع العلم بالحرمة وتوجه النهي اليه .

واما في الصورة الثانية فلان الجهل عن تقصير لا يترتب عليه حكم الجهل حتى يكون معذوراً فهو كالعلم حيث يصح ان يتوجه اليه التكليف فحكمه حكم العلم كما في محله .
واما الصورتان الاخرتان من صورة الجهل عن قصور ومن صورة النسيان ففيما اذا قصدت القرية فيهما فسقوط الامر مما لا اشكال فيه فيهما لحصول الغرض .
ووجب له في كل منهما باتيان المجمع بداعي الامر لاشتماله على المصلحة كما هو الغرض مع صدوره حسناً مع الجهل او النسيان بالاضافة الى الحرمة فيحصل به الغرض من الامر فيسقط به البتة .

نعم في تحقق الامثال بالاتيان الكذائي من ان الاحكام تابعة لما هو الاقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً والفرض ان الاقوى في المقام هو جهة الفساد لمكان ترجيح النهي فليس هنا وجوب ولا امر حتى يمثل .

نعم ان قلنا بتبعيتها للحسن والتبجح الفعليين صح ان يقال بالامتثال فى امثال المقال لان الفرض ان الجهل يقتضى ان يكون حسناً فعلاً لا قبيحاً وان كان قبيحاً واقعاً الا ان التبعية انما هى للفعلى من الحسن والتبجح كما هو الفرض الا ان الواقع كما هو فى محله خلافه و انها بالاضافة الى الواقع كما سيجىء انشاء الله تعالى .

فى تحقق الامتثال وعده

ومن ان الاحكام وان كانت تابعة لما هو الاقوى من الجهات الا ان العرف لا يفرق فى مقام تحصل الغرض وتحقيقه بين الفرد المنهى عنه والمحرم واقعاً وبين غيره وان لم يعم الفرد المحرم الطبيعة المأمور بها الا ان هذا انما هو لوجود المانع لالعدم المقتضى والفرض ان المانع لا يؤثر لمكان الجهالة وعلى هذا فالاتيان بالفرد الكذائى يجرى ولو قيل باعتبار قصد الامتثال فى صحة العبادة و عدم كفاية الاتيان بمجرد المحبوبة كما فى ضد الواجب حيث لا يكون هناك امر يقصد بوجه من الوجوه .

فى الحكمة بين الفرقين

ان قلنا بان الامتثال عبارة عن موافقة الامر فلا ريب ان هنا ليس بمتحقق و ان قلنا بانه عبارة عن موافقة الامر و اطاعته باتيان ما يتحقق به غرضه وان الامر ليس له الاصمت الكاشفية والطريقة فالامتثال متحقق جداً وهذا هو الظاهر فان الطالب للماء لاطفاء عطشه و ان كان المغصوب منه مبعوضاً عنده الا ان العبد باتيان الفرد المبعوض يعد حسناً مطيعاً لاطفائه نائرة عطش المولى بالاتيان بالماء وان كان واقعاً مغصوباً مبعوضاً لمكان الجهل فتأمل جداً. هذا على القول بتزاحم الجهات فى مقام تأثيرها للاحكام الواقعية واما على القول بعدمه الا فى مقام الفعلية فلا ريب فى تحقق الامتثال جداً لمكان الامر فى مقام الاقتضاء فعلى هذا يكون الاتي بالمجمع جاهلاً بالحرمة موضوعاً او حكماً ممثلاً والاتيان امثالاً و بداعى الامر بالطبيعة و ما ترى فى المتعارضين من تقديم الحرمة تخبيراً او ترجيحاً مع انه لا مجال لصحة المنهى عنه

بعكس ما نحن بصدد البحث عنه من الاجتماع والقول بالامتناع وتقديم جانب الحرمة حيث انه الجهل فيه مما لا يصح العمل ونقول بصحته معه وذلك لمكان المطلوبة ذاتاً في المقام ووجود الامر في مقام الاقتضاء والشأنية بخلاف المتعارضين نعلم بكذب احدهما وليس في مقام الاقتضاء من وجود الامر بوجه على ترجيح الحرمة وذلك ظاهر ومن ثم نقول بان الثواب لاجل تحقق الطاعة واقعاً لا لاجل اعتقاد الطاعة و الموافقة ويتضح ما قلنا حكم الاصحاب بصحة الصلوة في الدار المغصوبة مع النسيان او الجهل مطلقاً موضوعاً او حكماً اذا كان عن قصور مع ان الجهل لولا الكل قائلون بالامتناع وتقديم الحرمة ويحكمون بالبطلان في غير مورد العذر من الجهل فافهم . اذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم ان الحق هو الامتناع وعليه المشهور وتحقيقه على وجه يتضح به فساد ما تمسك به المجوز او يمكن ان يتمسك به يستدعي رسم امور .

الاول في ان تضادية الاحكام في مرتبة البعث

لا ريب ان تضادية الاحكام الخمسة انما هي بالنظر الى مرتبة البعث حيث يكون متعلقها واحداً في تلك المرتبة على فرض تحققها و اما بالاضافة الى مرتبة الانشاء فلا تضاد بينها بوجه حيث لاتعلق في تلك المرتبة بشيء وانما الوجودات الانشائية ليس الا الاحكام الكلية مثل الصلوة واجبة والغصب حرام من دون تعلق بشخص و الى فعل بخلاف التعلق في مرتبة البعثية فان المجمع الواحد متعلق للوجوب لكونه صلوة ومتعلق للحرمة لكونه غصباً ولا يصح ان يبعث نحو واحد في زمان و يزجر عنه في ذلك الزمان فعلى هذا يكون التكليف بنفسه محالاً في اجتماع الامر و النهي لان التكليف بالمحال كما توهم فمن جوز التكليف بغير المقدور حاله ايضاً .

الثاني في ان متعلق الاحكام ذات المعنون

لا ريب ان متعلق الاحكام نفس المسمى من الفعل وذات المعنون من دون مداخله للاسم والعنوان في التعلق ابدأ كيف والذي يتصف بالحسن و القبح انما هو الذات

وليس الاسم والعنوان الا لتعرف السمى والمعنون كما في اللفظ حيث انه لاجل الاشارة الى المعنى فان كان قبيحاً فاللفظ قبيح وان كان حسناً فاللفظ حسن .

في ان تعدد العنوان لا يورث تعدد المعنون

وغير خفى ان البعث والزجر انما هو نحو الفعل بما هو هو فلا يورث تعدد العنوان تعدد المعنون و لا يوجب نعم ان قلنا بتوجه الاحكام الى العنوان فتعده مما ينتج تعدد المعنون وعنده خرط القطار هذا ولوسلم التوجه المتوهم فلامجال ايضاً لا يورث التعدد حيث ان المفاهيم المتعددة والعناوين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد وتصدق على الفارد الذي لا كثرة فيه من جهته و انما هو البسيط من جميع الجهات ليس فيه حيث غير حيث وجهة مغايرة لجهة ابدأ كما في الواجب تبارك وتعالى فانه على بساطته ووحدته واحديته تصدق عليه مفاهيم الجلالية والجمالية من الصفات له الاسماء الحسنى والامثال العليا الا انها حاكية عن ذلك الواحد الفرد الاحد عباراتنا شتى وحسبك واحد وكل الى ذاك الجمال يشير

الثالث

لا اشكال في ان الموجود بوجود واحد له ماهية واحدة اذا سئل عنه بما هو اجيب بها عنه بل لا يكاد يعقل ان يكون له ماهيتان لمكان توحيده وتفرده نعم له خصوصية ما بان يوصف بالوصفين ويعنون بعنوانين الا انهما ليسا بماهيتين له وكونه فرداً للطبيعتين لا يورث الماهيتين لشيء واحد ذاتاً ووجوداً سواء قلنا باصالة الوجود او الماهية فلا يترفع جو از الاجتماع وعدمه على تلك المسئلة كما توهم كما ان تقر يعهما على تعدد الجنس والفصل وعدمه توهم صرف لمكان الفرق كما هو الظاهر .

فاذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان المجمع للطبيعتين بعد كونه واحداً ذاتاً ووجوداً لا يعقل ان يكون مورداً للامر والنهي بوجه لتوحد ماهيته والعنوان وان كان متعدد الا انه لا يورث التعدد بالاضافة الى المعنون كما امر ومتعلق الامر والنهي ليس الا ذات المعنون من

فعل المكلف كما مر بل نقول بكونه محالاً وإن قلنا بان متعلقهما الطبيعة بتقريب ان الطبيعة من حيث هي وان كانت ليست الاهی الا انها تقيد الوجود بان كان القيد خارجاً والتقيد داخلاً صالحة لان يتعلقا اليها وذلك لما مر ان تعدد العنوان مما لا يثمر و القيد ليس الا عنوان الصلوة مثلاً مضافاً الى ان الطبيعي عين الفرد كما في محله و استدلل المجوزون بوجوه .

في الاولى من حجة المجوزين

منها ان الامتناع ان كان فليس الا لاجل التضاد و مقتضاه الامتناع في كل من الحكمين ولو استحباً بأو وجوباً او وجوباً و كراهة او وجوباً و اباحة و لاختصاص له بالوجوب و الحرمة لمكان التضاد بين كل من الحكمين كما لا يخفى و التالي باطل لمكان الاجتماع بين الاستحباب و الوجوب في الصلوة في المسجد مثلاً و بين الوجوب و الكراهة في الصلوة في الحمام و نحوه و بين الوجوب و الاباحة في الصلوة في الدار او البيت وما حذا حذوه و المقدم من الامتناع مثله و بالجملة وقوع الاجتماع اقوى شاهد على عدم الامتناع .

في الجزء اب منه

وفيه مضافاً الى ان المجمع في تلك الموارد ليس ذاتي معتين وليس فيه من الوجهين اثرأ و انما هو ذوعنوان و وجه واحد الذي لا يقول فيه الخصم بالاجتماع اما انه ذو عنوان فارد و وجه واحد فلان الصلوة في الحمام او في مواضع التهمة ليس فيه الا طبيعة الصلوتية التي امر بها نظراً الى ما فيها بذاتها و شخصها و نهى عنها نظراً الى كونها في الحمام او في مواضع التهمة مثلاً و ليس هنا طبيعة المنهى عنها غير تلك الطبيعة مقيدة و التقيد لا يثمر الاثنية كما لا يخفى و الكون في الحمام و ان كان الا انه ليس بمنهى عنه و الكون في مواضع التهمة و ان كان منهيأ عنه بما هو في الاعتقاد و الوهم الا انه ليس بمنهى عنه بما هو في الواقع و نفس الامر .

نعم في الاخبار اتق من مواضع التهم الا انه لا يستلزم النهي الاعلى القول بالاستلزام ومضى ما فيه على انه على القول به ايضاً يكون الامر بالتقوى مستلزماً للنهي عن الترك خاصاً او عاماً وهذا غير النهي عن الكون اما انه لا يقول الخصم بالاجتماع فلان الفرض ان البحث في ان تعدد العنوان مجد في الاجتماع اولا بحيث انه على التوحد لا يعقل النزاع .

في ان العبادات المكروهة على اقسام ثلاثة

والاشكال في عدم الجواز ان العبادات المكروهة لا يخلو اما ان يكون النهي المتوجه اليها متوجهاً اليها بحسب الذات اولا بل يكون متوجهاً اليها بحسب ما يجامع معها وجوداً او ملازم لها خارجاً كالصلوة في مواضع التهمة والاول لا يخلو اما ان يكون له بدل كما في الصلوة في الحمام اولا يكون له البدل كما في النوافل الابتدائية والصوم في العاشورا ونحوه فهذه ثلاثة اقسام .

اما الشق الاول بكلا قسميه فليس فيه الجمع بين الحكيمين بوجه فان المنهي عنه فيهما لا يخلو اما ان يكون العنوان المنطبق عليهما الذي يشتمل على مصلحة الترك واما ان يكون ما هو ملازم للترك من العنوان الكذائي ايأما كان فالمنهي عنه في الاول ليس العبادة بما هي عبادة واقعاً بل هي بما كان متحداً معها ومنطبقاً عليها من العنوان ذي مصلحة على الترك و ان كانت اكثر من مصلحة الفعل فيكون كل من الفعل والترك مشتتلا على المصلحة ويرجع الى التخيير فيما لم يكن الالم في البين والا فمراعات الالم اولى وان كان الترك ويقع الاخر صحيحاً لكونه راجحاً وموافقاً للفرض كما في المتزاحمات من المستحبات والواجبات .

ان قلت اذا كان الترك ارجح ومصلحته اكثر فلا بد وان يكون المنع من الفعل والبعض الى الترك فكيف يكون من المتزاحمين كيف ويكون الفعل ذامنقصة وجزاة ومعه لا يكون المطلوب البتة كما ان ضد الواجب تر كه مطلوب وفعله مرغوب على القول بمقدميته قلت لعله اشبه عليك الفرق بين التحريمي و التزيهبي من النهي

فان النهى التحريمى لا يتعلق الا بما فيه منتصه ليس فيه اقتضاء الفعل بخلاف التنزيهى فانه دائماً يلاحظ في متعلقه الارجحية والاكثرية مصلحة وهذه غير المنقصة و الا كان فيه اقتضاء التحريم فلا بد وان لا يقع صحيحاً وليس كذلك والمنهى عنه في الثانى ماهو ملازم للعنوان الكذائى لا منطبق عليه فليس النهى متوجهاً الى نفس العبادة بوجه انما هو لصرف الارشاد في الثانى جداً و في الاول مع احتمال الولوية فيه ايضاً هذا ويمكن ان يقال في الشق الاول مما له البدل ان النهى وان كان قد تعلق بالطبيعة العبادية الا انه ليس لمنقصة في هذه الطبيعة بل لمنقصة في تلك المزية المرتبة عليها ولتوضيح الحال يقال ان الطبيعة المأمور بها لا يخلو اما ان تكون متشخصة بما يلائمها اولا وعلى الثانى لا يخلو اما ان تكون متشخصة بما يلائمها اولا .

فهذه ثلثة اقسام فان لم تكن متشخصة بشيء منها فلها مقدار من الثواب بحسب اقتضاء ذاتها كالصلوة في الدار وان كانت متشخصة بما يلائمها فلا بد وان يكون لها مزية ثواباً واجراً بقدر الملائمة شدة وضعفاً كما في الصلوة في المسجد او الحرم او البيت او مسجد الكوفة او الجامع او السوق او غيرها وان كانت متشخصة بما لا يلائمها فلا بد وان تنقص عنها تلك المزية بقدر عدم الملائمة شدة وضعفاً كما في الصلوة في الحمام او الى نار مضرمة او الى الباب او غيرها فبناء على هذا لا بد وان ينهى الشارع ارشاداً عن المتشخصة بعدم الملائم لمكان المنقصة في تلك المزية لافي اصل الطبيعة حتى يلزم الجمع بين التضاد من المطلوبة والمبغوضية مثلاً ومن هنا تسمع عن افاداتهم من ان الكراهة في العبادات معناها قلة الثواب .

ان قلت يلزم على هذا التوضيح ان تتصف العبادة التي تشخصت بعدم الملائم وكانت اقل ثواباً من الاخرى بالكراهة وتتصف العبادة التي لم تتشخص بشيء من الملائم وعدمه بالاستحباب لكونها اكثر ثواباً وهذا خلاف ما عليه الاصحاب الاجلاء قلت ليس المراد الاقلية بالاضافة الى ما لنفس الطبيعة من الثواب حتى يرد ما اوردت وانما المراد الاقلية بالاضافة الى تلك المزية كما مر فلا تغفل واما الشق الثانى فيمكن ان يكون النهى فيه متوجهاً الى ما يجمع مع العبادة وجوداً من نفس العنوان الكذائى

او الى ما هو ملازم له بالعرض والمجاز فيهما فالمنهى عنه ذلك المجامع او الملازم مجازاً ويمكن ان يكون النهي على الحقيقة وارشاداً الى افضل الافراد مما لا يكون متحداً معه او ملازماً له فان المفروض تمكن استيفاء الثواب بالمزية كما مر فلا اجتماع بين التضاد .

وبالجملة يمكن ان يكون النهي في الاقسام بشرائها ارشاداً فهو خارج عن الفرض من النواهي المولوية ويمكن ان يكون مولوياً ومتوجهاً الى المنقصة بالاضافة الى تلك المزية فتأمل .

في الثانية من حجة المعجوزين

(ومنها) ان العرف يعدون من اتى بالمأموره في ضمن الفرد المحرم مطيعاً وعاصياً من وجبين فاذا امر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص فلو خاطه في ذلك المكان عد مطيعاً لامر الخياطة وعاصياً للنهي عن الكون في ذلك المكان.

في الجواب عنه

وفيه اولان المثال خارج عن البحث والمقال فان البحث في ان الفعل الواحد ذا جهتين يكون مورداً للامر والنهي كالصلوة في الدار المغصوبة مثلاً واما المقام فيه فعلان المأموره من الخياطة والمنهى عنه من الكون في مكان الخاص ومن المعلوم ان الخياطة غير الكون خارجاً ومن ثم عد مطيعاً وعاصياً كل بحسب متعلقه .
وثانياً ان الاطاعة ان كانت بمعنى الامثال فلا امتثال في المثال حيث ان الامر فيه توصلي وان كانت بمعنى حصول الغرض فلا يعقل ان يتحقق في العبادات الا اذا كانت غير محرم و غير مبغوض عليها فتأمل و بالجملة هذا الدليل في الغاية عليل .

توضيحات: الاول في المتوسط في الارض المنصوبة

التكليف بالمحال محال على الحكيم و ان كان الامتثال والامتناع من قبل

المكلف لقضاء العقل به فانه يرى التكليف به مستحسناً للذم مطلقاً و من ثم ترى العقلاء يذمون في ذاك المورد من غير استفسار منهم ان السبب في المحالية هو شخص المكلف وشخصه ام لا هذا مع ان المصلحة الداعية للتكليف لا بد وان يكون اما في الامر او في المأمور به اما الثاني فليس بعد تحقق امتناعه واما الاول وان كان ربما يتخيل انها استحقاق العقاب بعد عدم تحقق المأمور به لمكان المحالية الا انه صرف التوهم والتخيل فانه لا يخلو اما ان يكون المكلف الممتنع قد كلف به قبل امتناعه و امتنع عليه ولم يأت بالمأمور به اولاً فان كان الاول فلا ريب انه يعاقب لمكان التخلف وان كان الثاني فلا اقتضاء للعقاب فيه بوجه وحيث ان التكليف في المورد مما هو خال عن المصلحة والاقتضاء فلا يصدر عن الحكيم البتة .

في المراد وان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار

وبالجملة لما كان التكليف متوجهاً الى المختار والمحال مما لا اختيار فيه للمكلف فالتكليف به مما لا يصدر عن الحكيم سواء كان الامتناع في حالة الاختيار كالكافر حيث انه امتنع على نفسه الاسلام في حالة (١) له الاختيار (٢) او عن الاختيار كمن اسقط نفسه هو شاق حيث انه عن اختياره واقتداره امتنع على نفسه الارتجاع الى الشاق بعد الاسقاط في حالة ليس له الاختيار فيه .

فقولهم الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ان كان الغرض منه ان الامتناع في حالة الاختيار او عن الاختيار لا ينافي كون المكلف مختاراً فيصح تكليفه بالمتنع الكذائي ففيه مامر وان كان مرادهم رداً على الجبرية حيث زعموا ان وجود العلة التامة للفعل يوجب ارتفاع الاختيار ومع عدمها يمتنع وجوده حيث ان مع الوجود يوجب ومع عدمه يمتنع والالزم انفكاك العلة عن المعلول ان الاختيار من جملة اجزاء

(١) الحق ان الكافر في حالة كفره لا يرى الاسلام الا باطلا ولا يعقده ويعتقد به و بطلانه و حينئذ

لا يمكنه اختيار الاسلام (منه) . (٢) الحق ان الامتناع ان كان فالتكليف قبـح

ممتنع بعدم القدرة وان كان بسوء عمله وحينئذ فالامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار (منه) .

العلة التامة لوجود الفعل وبذلك يصير اختيارياً حيث ان للاختيار مدخلا في وجوده فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار يعني ان الاختيار السابق الذي يصير سبباً لوجود الفعل وامتناعه يكفي في كون الفعل الوجوبي او الامتناعي اختيارياً بمعنى جواز اللوم على تركه او المدح عليه فهو صحيح الا انه ليس بصدد ان الفعل بعد اتصافه بالامتناع بواسطة الاختيار يصح تعلق التكليف به فالمتوسط في الدار المغصوبة فيما اذا انحصرت التخلص بالخروج لا يتوجه اليه النهي لمكان الامتناع حيث ان النهي عن الغضب حينئذ يستلزم الامر بالغضب فمع ان قوله لا تغضب واغضب ليس الا كلاماً سفهياً يكون طلباً للمحال ايضاً كما لا يخفى فلا يتوجه اليه النهي كما لا يتوجه اليه الامر ايضاً حيث ان المتوسط اقتحم بالعصيان بسوء اختياره والعقل حاكم باستحسان ذمه فلا يتوجه اليه الامر بالخروج الذي هو تصرف في الغضب ايضاً حيث كان بسوء اختياره ومعه لا يتغير الحكم عما هو عليه من الحرمة والالكان الحرمة وعدمها منوطاً ومر بوطاً باختيار المكلف وعدمه واذ ليس فليس وهذا ظاهر كما اذا لم يكن هنا توقف وانحصار وتوقف التخلص على الخروج وان كان يوجب وجوبه مقدمة الا ان الوجوب على القول به ترشحي كما مر ومن المعلوم انه لا يترشح من الواجب وجوب على ما هو المحرم كما هو الظاهر وان كانت المقدمة منحصرة كما في المقال حيث كان بسوء اختياره كما مضى غاية ما في الباب انه يراعى جهة وجوب الواجب ويقدم على ترك المقدمة ارشاداً من العقل لمكان الاهمية وهذا غير الحلية كما لا يخفى نعم ربما يتخيل ان التصرف في الغضب بما هو هو على انحائه حرام والمطلوب من الشارع تركه بشرط ما اذا كان متمكناً من تركه والخروج قبل الدخول وان كان متمكناً من تركه الا انه بعد الدخول لا يعقل ان يتمكن منه شرعاً ومعه ليس الحرام فيه بحاله بعده فيتوجه اليه الامر بالاشكال لكنه صرف الخيال ومعه لا مجال للاصغاء اليه البتة وكفاك في فساد كون ترك الخروج متمكناً منه ومقدوراً عليه بواسطة عدم الدخول وبالجملة لا يتوجه الى المتوسط امر بالخروج ولا نهي عنه وانما يعاقب بنهيه السابق على الدخول والمقدمة و تبديل العنوان مما لا يصغى اليه ومن اصغى اليهما

وقال بكونه مأموراً به كما عليه بعض المحققين فقد ذهل عما مرنا .

تنبيه في صحة الصلوة في الدار المنصوبة

الصلوة في الدار المنصوبة صحيحة على القول بالاجتماع بلا اشكال وكذا على القول بالامتناع فيما اذا فرض ضيق الوقت او كان الاضرار اياه لاسبوء الاختيار او معه فيما اذا غلب ملاك الامر على ملاك النهي ووقعها في حال الخروج لمكان العلية واما الصلوة فيهما مع السعة وعدم الاضرار فهي صحيحة ايضاً لوقيل بعدم اقتضاء الامر النهي عن الضد كما مرنا وفسادة لوقيل به حيث ان الصلوة في خارجها يضاها بناء على انه لا يبقى مجال احديهما للاخرى ومع الامر بها في غيرها لا بد وان يكون النهي متوجهاً اليها فيها ومعها يكون فاسدة البتة فافهم و تأمل .

الثاني في ان التعارض بين الخطابين قمارض المقتضيين

لا يتعارض صل ولا تعصب تعارض الدليلين بما هما دليلان حاكيان حتى يقدم الاقوى منهما دلالة او سندا وانما يتعارضان تعارض المزامحين والمقتضيين فيقدم الغالب منهما ان كان وما هو الاقوى سندا او دلالة فيما اذا كان كل من الخطابين متكفلا للفعلي من الحكم والافما هو المتكفل للفعلي منه ان كان و الا فلا بد وان يرجع الى الاصول العملية .

ابقاظ في صحة صلوة ناسي النصبة والجدال والمضطر بها

وليعلم ان ترجيح صل على لاتعصب مثلا وتخصيص لاتعصب به يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت المرجح عليه من لاتعصب اذا كان مفاد المخصص عليه من الحكم فعليا كمفاد المخصص واما اذا اختلفا في المفاد بان كان الحكم في المخصص والمرجح فعليا وفي المرجح والمخصص عليه شأناً فلا يوجب البتة بل ولا تخصيص بحسب الحكم ابداً وانما التخصيص ليس الا بحسب المقتضى فصحة صلوة الجاهل والناسي والمضطر

في الغصب مما لا اشكال فيها وان رجحت لا تغصب على صل وقدمت حيث ان تخاطبهم
بصل فعلى وبلا تغصب شأنى ولا تعارض بينهما والمقتضيان وان تعارضا الا ان التعارض
هذا مما لا يثمر كما هو الحال فيما لم يكن دليل الحرمة باقوى اولم يكن واحد من
الدليلين دالا على الفعلية اصلا .

الثالث في وجوه ترجيح النهى ولى الامر

وحيث ثبت انه لا بد في كل من الخطابين من ترجيح حسب ترجيح المقتضى
فيه فاعلم انه قد ذكر لترجيح النهى وجوه :

الاول

ان النهى اقوى دلالة على مدلوله حيث انه يدل على استيعاب الافراد بخلاف
الامر وليس دالا بالاطلاق واورد عليه بما فى المطولات مما لا جدوى فى ذكره وان
شئت قلت اولان الاقوائية فى الدلالة مما لا يوجب الاقوائية بالمدلول كما هو الظاهر
وثانياً مع التسليم ان الاقوائية دلالة لا بد وان تكون راجعة الى ما ليس من قبل الدلالة
يعنى بعد احراز الدلالة لا بد وان يتقوى بما هو خارج عنها فلامعنى لان يتقوى الدلالة
لان مدلولها العموم فافهم .

الثانى

ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة وفيه انه وان ليس فى ترك الواجب من
الفساد بشيء حيث ان ترك المنفعة لا يستلزم ترتب الفساد بوجه كما ان ترك المفسده
ودفعها لا يوجب المصلحة كذلك الا انه منظور فيه بوجوه :

الاول في وجوه النظر

منع الاولوية مطلقاً وانما هى المسلمة فى بعض الموارد الا ترى ان بعض المحرمات

لا يقدم بالترك على بعض الواجبات بالترك أيضاً ولا يكون اسوء حالاً منه لما في الاول من دفع المفسدة تركاً وفي الثاني من جلب المنفعة فعلاً فيترك الصلوة مثلاً لما فيها من جلب المنفعة ويترك المناهى الصغيرة مثلاً لما فيها من دفع المفسدة فبناء على هذا يكون اللازم مراعاة جهة المنفعة والمفسدة غلبة وكثرة فيقدم الغالب منهما وهذا غير الاولوية على الاطلاق

الثاني

بعد التسليم منع ارتباط الاولوية بالمقام حيث ان الترجيح بها انما يناسب حال المكلف واختياره للفعل او الترك بما هو اوفق لغرضه بخلاف المقام اى مقام جعل الاحكام فان المرجح هنا ليس الا الحسن والقبح العقليين لاموافقة الاغراض ومخالفتها مع ان الترجيح بالاولوية انما فيما اذا دار الامر بين الوجوب والتحریم لامطلقاً .

الثالث

مع التسليم بالمنع من جريان الاولوية والترجيح بها في المقام لمكان جريان الاصل من عدم الحرمة والبراءة منها اللهم الا ان يعلم باغلبيته المفسدة المؤثرة في المبعوضة فانه لايجرى حينئذ الاصاله الاشتغال بالعبادة كما لا يخفى لمكان الشك مع الشك في المبعوضة وان قلنا بجريان البرائة في الشرائط والاجزاء لعدم تأتى قصد القربة مع الشك في المبعوضة اللهم الا ان يذب عنه بان ان كان قصد التقرب عبارة عن قصد الامتثال والاتبان بالفعل العبادى بداعى امره فلا ريب انه مما يتأتى به قصد التقرب وان كان عبارة عن الاتيان بداعى حسنه او كونه ذامصلحة فهو وان كان مما لا يعقل ان يتأتى به مع الشك الكذائى الا انه مما لا يعتبر في العبادات بلا كلام .

الثالث في الوجه الثالث من وجوه الترجيح

ان الاستقراء في الاحكام الالهية كما في حرمة الصلوة في ايام الاستظهار و عدم

جواز الوضوء من الانائين المشبتهتين يقتضى ترجيح جانب الحرمة والالجاز الوضوء ولم تحرم الصلوة وفيه اولا ان الاستقراء مما لا يثبت بهذا المقدار من المورد او الموردين وثانياً مع التسليم انه لا دليل على اعتبار الاستقراء الامع افادته القطع وليس فليس وثالثاً انه ليست حرمة الصلوة لترجيح النهي وانما هي لمكان الحيضية لقاعدة الامكان و لاصالة الاستصحاب هذا اذا قلنا بان الحرمة هذه ذاتية والافالمورد خارج عن البحث جداً ولذا نقول بخروج مورد الوضوء عن المقام وذلك لان حرمة الوضوء من الماء النجس ليست الا تشريعياً ولا تشريع فيما لو توضح من الانائين احتياطاً كما انه لا تشريع فيما لو وصلت في الايام الاستظهار احتياطاً فلا حرمة في البين غلب جانبها ان قلت اذا لم يكن التشريع في الوضوء منهما احتياطاً فلم امرنا بالاراقة قلت ليس هذا الامن باب التعداد ومن جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهرأ بحكم الاستصحاب للقطع بنجاسة البدن اما بالملاقات بالاولى او بالثانية والشك في التطهير اللهم الا ان يقال (١) بعدم اعتبار التعدد والانفصال في التطهير فالامجال للاستصحاب وان كان التنجيس معلوماً بالاجمال بالاول او الثاني وذلك لان التنجيس ان كان بالاول فقد زال بالملاقات بالثاني حسب الفرض وان كان بالثاني فهو الغير المتيقن فالامجال لجريان الاستصحاب .

ولذا نقول بتحكم اسالة الطهارة على اصالة الاستصحاب لعدم تنجز الاجمالي من العلم هنا لخروج (٢) احد شقيه عن الابتلاء وهو تنجسه بالملاقات بالاول لمكان التطهير بالثاني جداً كما هو الفرض فافهم .

(١) وذلك لانه مع اعتبار لتعدد الانفصال يعلم تفصيلاً بنجاسة البدن بمجرد العلاقات بالثاني ولا يظهر بما هو المشكوك من الماء في الثانية الثانية ومن ثم اعتبر الاسناد لمحقق الخراساني رحمه الله في الوضوء من المشبهين بالتعاقب ان يكونا كرين مثلاً حيث انه لا يعتبر في التطهير بالكر التعداد والانفصال - منه دام محده ٥٢٤١-١٣٤١ (٢) وذلك لما سجيء انشاء الله تعالى ان المعتبر في تنجز العلم الاجمالي كون الطرفين او الاطراف بحيث انه لو انكشف الحال وارتفع الاحمال فبأى طرف تعلق كان فعلا سب نحوه المولى وتحرك اليه وفيما اذا تطهر بالثاني وانكشف الحال و علم ان المتنجس هو الاولى خرج عن الابتلاء لنظر الي العلاقات المبحرث عنها لمكان فرض التطهير - منه ٥٢٤١-١٣٤١

الأصل الثامن والعشرون في أن النهي يقتضي الفساد أم لا

في أن النهي عن الشيء يقتضي فساد أم لا ولتقدم أموراً :

الأول

ظاهر النهي و أن كان هو التحريمي إلا أن ملاك البحث يعم التنزيهي فيكون النزاع شاملاً له كما في النهي الغيرى التبعى أيضاً والقول باختصاص النزاع فيما يترتب عليه العقاب كما عن القمى (ره) مما لا وجه له .

الثاني في تعريف العبادة

العبادة ما بذاته مقتضية للتقرب كالسجدة و الخضوع واضرا بهما أو الذى على تقدير الأمر به لا يسقط التكليف به إلا بعد الاتيان به متقرباً إليه تعالى كما في صوم العيدين مثلاً .

الثالث

النزاع في المقام ليس بشامل لما يتصف بالصحة والفساد سواء لم يكن له اثر شرعى أصلاً أو كان لكن كان مما لا ينفك عنه كالغصب والاتلاف فإن الرد والضمان مما لازم لهما فلا يعقل فيه التمامية ليتصف بالصحة نظراً إلى ترتب ما يترقب منه من الأثر أو النقص ليتصف بالفساد نظراً إلى عدم الترتب وإنما البحث في الشيء الذى له قابلية للترتب و عدمه حتى يتوجه إليه النهي كغسل النجاسة مثلاً فعلى تكون العبادات بشرائها مشمولة للشيء المعنون في أول البحث وغيرهما مما يكادان ينظر فيه بكلتا الحثيتين من الاتصاف بالصحة و التكيف بالفساد ومن ثم حكموا بعدم تحقق الطهارة بالاستنجاء بالمطعم لتعلق النهي به .

الرابع في ان الصحة والفساد انتزاعيان

ما علمنا من العرف واللغة ليس الا ان الصحة والفساد انما تكونان بمعنى التمامية وعدمها مطلقاً ولو في المعاملات نعم لما كانت التمامية وعدمها مما يستلزم ترتيب الاثر عليه وعدمه عبر بعض في مقام التفسير عنهما بترتيب الاثر وعدمه في العبادات والمعاملات وبعض في الثاني دون الاول حيث عبر فيه بما هو حاق الاثر وواقعه من موافقة الامر تارة او الشريعة اخرى كما عليه المتكلمون حيث ان نظرهم في حصول الامثال الموجب عقلا لاستحقاق المثوبة ومن سقوط القضاء او الاعادة كما عليه الفقهاء حيث كان نظرهم في وجوب القضاء او الاعادة على المكلفين فان قلنا بالاجزاء في الاوامر الظاهرية و الواقعية الثانوية و قلنا باعمية الامر في تفسير المتكلم للصحة فلا بد وان يتصف العبادة الموافقة للامر الظاهري والمخالفة للواقعي الاولى منه كصلوة مستصحب الطهارة مع كشف الخلاف بالصحة عند الفريقين و ان قلنا بعدم الاجزاء وباختصاص الامر بالواقعي الاولى فلا يتصف بها عند الفريقين ايضاً وان قلنا بعدم الاجزاء وبالاعمية فلا ريب في اتصافها بالصحة عند المتكلم وبعدها عند الفقيه .

ثم انه قد اتضح من مطاوي ما ذكرنا ان كلامنا بالصحة والفساد امران اضافيان بحسب ما يتزعمان منه مما اتى به مطابقاً للمأمور به او لا بما فيه من الاجزاء والشرائط فر بما يكون الشيء الواحد صحيحاً بحسب اثر او نظر وفساداً بحسب اخر و ليسا بالمجعولين لا بتقسهما ولا بتبع شيء اخر وانما هما صرف الانتزاع واما اذا ما عبرنا عنهما بما هو حاق الاثر ولازم التمامية كما عليه الفقيه من سقوط الاعادة او القضاء فهما و ان لم يكونا بحكمين وضعين مجعولين الا انهما ليسا بالاضافيين و انما هما بحكم العقل واستقلاله هذا في العبادات واما في المعاملات فلا ريب انهما بما لهما من التفسير يترتب الاثر من الاحكام الوضعية حيث ان الاصل في المعاملات ليس الا الفساد فترتب الاثر يحتاج الي جعل الشارع ولو بالاذن والاجازة .

الخامس في الاصل في المسئلة

ليس في المسئلة اصل يعول ويرجع اليه عند الشك في دلالة النهي على الفساد اما في المسئلة الفرعية فتقول اما في المعاملات اصل عدم ترتب الاثر يقتضي الفساد ما لم يكن هنا ظهور من الاطلاق او العموم على الصحة وترتب الاثر و اما في العبادات فان كان الشك في الصحة لاجل الشك في وجود الامر وثبوته و لاجل الشك في انطباق المأتي به للمأمور به حين العمل والاثيان فلا ريب في ان اقتضاء الاصل ليس الا الفساد حيث انه مع الشك في الامر يرجع الشك في ان المشكوك فيه عبادة ام للمكان لزوم احراز الامر في العبادية ومع الشك في الانطباق اصل الاشتغال يقتضي الاثيان به ثانياً حتى يسلم بالبراءة الا ان يكون الشك لا يكون حين الاثيان بل كان بعد العمل فان الاصل حينئذ الصحة لمكان الادلة الخاصة واما اذا كان الشك لاجل الاجمال والاهمال في المأمور به فلا يحرز بتمام ماله من الاجزاء والشرايط ويكون الشك بين الاقل والاكثر فان كانا استقلالين فالمرجع هو البراءة وان كانا ارطباطيين فالمرجع اما الاشتغال واما البراءة الا ان حديث الرفع يقتضي الثاني فتأمل .

السادس في أقسام متعلق النهي

متعلق النهي اما ان يكون نفس العبادة كالنهي عن صلوة الحائض على ان حرمتها ذاتية وبيع الخمر مثلا او جزئها كالنهي عن سورة العزائم وبيع الغاصب على ان يكون البيع نفس الايجاب و القبول كما قيل و ان كان لا يخلو عن النظر او شرطها او وصفها الملازم لها كالنهي عن الجهر او الاخفات في القراءة او وصفها المفارق كالنهي عن الغصب في الصلوة واما ان تكون العبادة منهي عنها لشرطه او لجزئه او لوصفه .

اما القسم الاول فهو داخل في النزاع جداً .

وكذا القسم الثاني لكون النهي عن الجزء هو النهي عن الكل لمكان عدم تماميته الابه .

وكذا القسم الثالث لكون الشرط جزءاً بالتحليل العقلي بل شأنه اعلى من

الجزء لكونه معتبراً في بعض العبادة مثلا والشرط من مقولة الكيف معتبر في تمامها

من اولها الى اخرها كما فى اللباس - نعم بينهما فرق فى الحكم حيث ان الشرط المنهى لا يوجب فساد المشروط الا اذا كان الشرط عبادة فيفسد العبادة المشتركة به لمكان توجه الفساد اليه واما اذا لم يكن بعبادة فالعبادة المشروطة بهذا الشرط لا يتوجه اليها الفساد. واما الجزء المنهى فيفسد به العبادة لكون الجزء عبادة ايضاً والكل يفسد بفساد جزئه اذا كان عبادة البتة بشرط الاقتصار عليه وامامع عدم الاقتصار والاتيان بغير المحرم من الجزء فالفساد لا يتوجه الى الكل البتة .

وكذا الكلام فى القسم الرابع حيث ان النهى عن الوصف اللازم مساوق للنهى عن موصوفه بل قيل بان الوصف اللازم كالجهر مثلاً من مقومات الصوت التى هى القراءة و لا يكاد ان يعقل الانتكاك بين الشىء ومقومه بان يكون الشىء مأموراً به والمقوم منهياً عنه. وذا بخلاف القسم الخامس حيث ان الغضب ليس من مقومات الصلوة فيعقل الانتكاك - نعم فيما اذا اتحد وجوداً يسرى النهى من الغضب الى الصلوة على الامتناع و اما على جواز الاجتماع فلا كما مر - وبالجملة الفرق بين الرابع والخامس من الاقسام غير خفى على الوفى .

و اما القسم السادس فلا يخلو اما ان يكون النهى المتوجه الى العبادة لشيء من ما ذكر من قبيل الوصف بحال متعلقه والنهى واقعاً متوجهاً الى هذا الشىء من الجزء او الشرط او الوصف اللازم او المفارق واما ان يكون النهى متوجهاً الى نفس العبادة من قبيل الوصف بحال الموصوف وان كان الجزء وغيره واسطة فى النهى حسب الفرض الا انه من قبيل الواسطة فى الثبوت بحيث لا يصح سلب النهى عن ذى الواسطة بان يقال العبادة التى منهية لشرطها مثلاً ليست بمنهية كما يصح السلب على فرض ان يكون الواسطة فى العروض كما فى محله فان كان الاول فحاله حال النهى عن احدها و ان كان الثانى فحاله حال القسم الاول من اقسام الستة سواء كان فى العبادات او فى المعاملات . اذا عرفت ما تلونا عليك من المقدمات فاعلم ان الاقوال فى دلالة النهى على الفساد و عدمها على ما قيل تزيد على عشرة لاجدوى لضبطها و لامحصل فى التقص

والابرام عليها وانما المهم بيان ما هو الحق منها ولتقتصر المقال على وجه يتضح به الحال في المجال بذكر مطلبين :

الاول في بيان المختار في العبادات

فنعول والله المأمول ان النهي اذا توجه الى العبادات بنفسها او بجزئها او بشرطها العبادي او بوصفها الملازم او المفارق على مختارنا في بحث الاجتماع فلا ريب ان مقتضاه هو الفساد لكونها محرمة ولو بحرمة جزئها حيث ان حرمة الجزء مقتضية لحرمة الكل او بحرمة شرطها العبادي والالزم تحقق المشروط بدون الشرط او بحرمة وصفها كما مر ومع كونها محرمة باحد هذه الوجوه فلا تكون موافقة للامر ولا يوجب سقوط القضاء او الاعادة البتة فانه مرتب على اتيانها بقصد القربة و على كونها مما يصلح لان يتقرب بها ومع الحرمة لا يكاد يصلح لذلك .

وقد

من ان عدم الصلاحية لان يتقرب بالمنهى ثابت فيما اذا كان مفاد النهي حرمة ذاتية وليس المقام من الكلام لعدم الحرمة بدون قصد القربة لان النهي انما تعلق بالعبادة اى بما لا بد فيه من قصد القربة فبدون القصد ليست الحرمة ومعها ليست القدرة عليها الا تشريهاً ومعها يكون محرمة بالحرمة التشريعي ومعها لا تنصف بحرمة اخرى لامتناع اجتماع المثلين كما انه لاحكم للمتواردين من النجس في محل واحد ونقطة واحدة وبالجملة لا تنصف العبادات بالحرمة الذاتية فلا يوجب النهي فيها للفساد البتة .

حل

مضى منافي المقدمات ان العبادات على قسمين ما هو مقرب بالذات كالسجود و الخضوع والخشوع وما هو بحيث لو امر بها واتى بها بوجه قربي لكان عبادة ومقرباً . اما الاول فلا ريب ان النهي عنها موجب للحرمة الذاتية كما اذا نهى الحائض

عن السجود له تعالى فان السجود كان محرماً ذاتاً لما فيه من المبعوضة والمفسدة مع كونه عبادة .

واما الثاني فلاضير في اتصافه بالحرمة الذاتية اذ لاضير في اتصاف ما يقع عبادة لو كان مأموراً به بالحرمة الذاتية فتأمل .

الذاني في بيان المختار في المعاملات

فقول لا يخلو اما ان يكون النهي فيها متعلقاً الى الفعل بما هو فعل من الافعال مثلاً لا يتبع معناه على هذا لا تلتفظ بالايجاب والقبول .

واما ان يكون متعلقاً اليه لا بما هو الفعل بل بما هو السبب فمعنا لا يتبع على هذا لا توجد السبب بالايجاب والقبول .

واما ان يكون راجعاً الى الفعل لا بما هو الفعل ولا بما هو السبب بل بما هو التسبب والاثر فمعنا لا يتبع على هذا لا ترتب على الايجابين الاثر الذي يترتب عليهما مع عدم النهي مثلاً لا يتبع الكلب اى لا تأكل ثمنه الذي كان لك حلالاً لولا النهي فهذه اقسام ثلثة .

ولاريب ان الاول منها مما لا ينعيد النهي فيه الفساد لعدم المنافات بين حرمة التلطف وترتب الاثر عليه مع تحققه الا ان يكون عنه راجعاً الى النهي عن ترتب الاثر المجعول والقرض في هذا القسم خلافه وان هذا هو القسم الثالث .

كما انه لا اشكال في فساد القسم الثالث بصرف النهي حيث ان حرمة ترتب الاثر من الاكل مثلاً لا معنى لها الا حرمة المؤثر وفساده .

واما القسم الثاني فيمكن القول فيه بالصحة كما عليه الاستاد الهروي الخراساني (ره)

لعدم المنافات بين حرمة التسبب وجعل السبب وبين اعمال السبب بعد تحققه كما انه نهى عن ايجاد سبب السكر بقوله لا تشرب الخمر مثلاً حيث انه يصير سكراناً مع العصيان والشرب ويمكن القول فيه بالفساد نظراً الى ان السببية لالفاظ العقود مثلاً انما هو بجعل الشارع او امضائه ومع النهي عن ايجاد هذا السبب المجعول يرتفع السببية رأساً بل معنى النهي ليس الا هذا وبهذا يفرق بين المثال والمقال حيث ان السببية فيه ذاتية بخلافها في المضمار كما هو القرض .

ثم انه مع امتياز كل من الاقسام لاشكال و اما مع عدمه وتحقق الاشتباه في البين فالظاهر ان النهي اذا توجه الى فعل ليس المنهى الا الفعل بما هو هو واما غيره من الاقسام فيحتاج فيه الى الدليل ومقتضاه عدم تحقق الفساد بالنهي المتوجه الا اذا علم بالآخر من الاقسام .

المهم الا ان يدعى ظهور النهي عن المعاملات في الارشاد الى فسادها كما ان الامر بها يكون ظاهراً في الارشاد الى صحتها من دون دلالة على الايجاب او الاستحباب و ليس بذلك البعيد بل نقول لا بد لكل جاعل ممض للاحكام السابقة اما ان يقررها و يسكت عن ردعها و تثبتها و اما ان يمضى بالتلفظ موقع الامضاء و يردع عن غيره و يقول بع التمر و لا تتبع الخمر فكما ان مفاد الاول ليس الوجوب بل صرف الارشاد الى الصحة فكذلك مفاد الثاني ليس الحرمة الصرفة بل ارشاد الى الفساد وهذا لاسترة عليه الا انه مخصوص بالمعاملات بمعنى الاخص من العقود و الايتاعات و اما هي بمعنى الاعم المقابلة للعبادات فالمعول هو ملاحظة القرائن في خصوص المقامات ان كانت و الا فما قلنا من قضية صيغة النهي من الحرمة و هي غير مستتعبة للفساد لالغة و لاعرفاً .

لكنه في الاخبار ما قد يتوهم اقتضاء الحرمة و استتباعها للفساد منها مارواه في الكافي و الفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام سئل عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه و ان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله تعالى ان حكم بن عتبة و ابراهيم النخعي و اصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد و لا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر عليه السلام انه لم يعص الله انما عصي سيده فاذا اجاز فهو له جائز حيث دل بظاهره ان النكاح لو كان مما حرمه الله عليه كان فاسداً الا انه يمكن ان يراد بالمعصية المنفية ان النكاح ليس مما لم يمضه الله و لم يشرعه كى يقع فاسداً و من المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد كما هو الظاهر فالمعنى ان كلما لم يمضه الله و لم يشرعه ليس للاجازة اليه سبيل لفساده و عدم امضائه و ليس النكاح من هذا القبيل بل يمكن ان يدعى ظهوره فيه كما ادعى و ليس بذلك البعيد هذا مضافاً الى انه مع عدم كونه ظاهراً في المدعى فلا اقل من الاحتمال و معه ليس له ظهور في المتوهم و قس على هذا

الخبر غيره مما استند اليه المتوهم فافهم وتأمل لاتزل قدمك والتمس الدعاء منك .

ازهاب ريبه في الرد على ابي حنيفة والشيباني في دلالة

النهي على الصحة

لعلك تتوهم ان النهي للزوم كون متعلقه مقدوراً شرعاً ذال على صحة متعلقه والالزام الامتناع وعدم الامكان المتعلق الى المتعلق والفرض خلافه مضافاً الى ان الامر انما يتعلق على الأمور الصحيح شرعاً فكذلك النهي لا بد وان يكون متعلقة صحيحاً لعدم الفرق بينهما حيث انهما من مقولة الطلب واليه ذهب ابو حنيفة والشيباني ووافقهما فخر المحققين كما حكي عنهم والذي يستضاح ويستكشف منه الحال في ذلك المقال انه على القول بان الاشياء مطلقاً عبادة كانت او معاملة اسامى للاعم كما هو المختار و مرفصلاً يكون متعلق النهي مقدوراً شرعاً ولا يلزم منه الصحة اذ لا يلزم الامتناع حيث ان المتعلق في هذا الفرض وان لم يكن بمقدور صحيحاً الا انه مقدور فاسداً هذا و من هنا يتقدح ما في الاضافة فان لا بدية صحة متعلق النهي تستقيم على القول بكون الاسامى للصحيح ان اريد بالصحة التمامية بالاضافة الى الاجزاء والشرائط ونحن لا نقول به و على القول بجواز الاجتماع بين الامر والنهي ان اريد بها موافقة الصحيح للامر و مرنا عدم الجواز رعلم من التقرير هذا حال المقيس عليه من الامر فافهم .

الاعل النامع و المشرون في ان للادوات الشرط

مفهوم ام لا

في مفهوم ان وما حازها بعد ما عرفنا لك المفهوم بانه اللازم للمدلول اللفظي و صرفنا النظر عن ما عبر القوم عنه في مقام التعريفنا ايراداً و نقضاً لعدم الجدوى في تعرضه . اعلم ان الاعلام قد اختلفوا فيما ذكر مفهومه فاثبتته جمع و نفاه اخرون وقال بعض المثبتين به وضعاً و الاخرون اطلاقاً بقريئة الحكمة **اقول** لا ريب في ان الجمل الشرطية انما يستفاد منها عرفاً و لغة الربط المخصوص من التعليق و الملازمة بين الجزاء

وشرطها في الجملة اما انه على نحو عليية الشرط للجزاء كما في بعض الامثلة او العكس كما في بعضها او على نحو معلوليتها لثالث غيرهما فالامكان التبادر فلا بد وان يكون موضوعه للملازمة المطلقة والربط الاجمالي بينهما وعلية بعض المذكرات لا يوجب انصراف الاطلاق اليه ما لم تكن استعمالا ودون ثبوته خرط القتاد .

نعم يمكن ان يعين اللزوم والربط بنحو عليية الشرط للجزاء منحصرة فيها نظراً الى قاعدة الحكمة كما في صيغة الامر حيث ان يعين الوجوب التقسي مدلولها بقاعدة الحكمة الا ان التعيين مع كونه مشتركاً بين الثلثة انما كان من غير معين والترجيح من غير مرجح .

فكما يقال ان المتكلم الحكيم لزمه البيان مع ارادة اللزوم بنحو غير العلية المنحصرة ومع عدمه يعلم بارادته بنحو العلية المنحصرة كذلك يقال لو اراد اللزوم بهذا النحو من العلية المنحصرة ليبينه وحيث لم يبين فلم يرد فجريان القاعدة في كل معارض بجريانه في اخر والقياس بالوجوب التقسي مع الفارق فان الغيرى لكونه مفتقراً الى مؤنة زائدة يمكن جريان القاعدة فيه بخلاف المقام كما عرفت هذا .

في المختار في المضمار

والمختار في المضمار ما عليه المشهور من تحقق المفهوم لادوات الشرط وذلك لما هو المعلوم من تبادر العلية المنحصرة بعد ملاحظة الاستعمالات و تخلية الذهن عن القرائن وان كان الشرط جزء علة للجزاء لاتمامها الا انها به يصير تماماً والوجدان يحكم به ايضاً سيما اذا كان الجزاء طلباً وحكماً .

واما ما ترى في بعض الاستعمالات من عليية الجزاء للشرط كما في قوله كلما كانت الليل بموجودة فالشمس ليست بطالعة او كونها معلولى لعلة واحدة نحو كلما كان النهار موجوداً فالعالم مضيئى فهو من اطوار الاستعمالات مجاز البتة هذا مع انه لو كان هنا علة اخرى مقارنة او سابقة ليبينها لعدم الانحصار ولم يبينها .

في جواب المنكر بن

ثم ان استعمال المجلة الشرطية فيما للمفهوم له احياناً وبالقرينة مما لا ينكر فلا دلالة في قوله تعالى ولا تکرهوا فتیانکم علی البغاء ان اردن تحصناً علی ما عزی الی السيد (قده) من انكار المفهوم كما ان امکان انا بة شرط اخر مقام الشرط المذكور كما فی ضم امرأتین الی الشاهد الواحد بالقرينة مما لا یشرله ولا یغنی له من جوع فانه ان اراد بالامکان وعدم الامتناع مقام الثبوت فهو خارج عن البحث جداً کیف والقرض انكاره فی مقام الاثبات وان كان بصددا بدهاء احتمال وقوعه فمجرد الاحتمال مما لا یضره ما لم یکن بحسب القواعد اللفظية راجحاً او مساوياً وليس فیما امر ما یثبت ذلك قطعاً

فتنه

قضية الوقف و الوصية والنذر و اضرابها انتفاءها باشخاصها بانتفاء متعلقها و موضوعها عقلاً كما انه قضية كل حکم انما هی الانتفاء بشخصه عند انتفاء موضوعه و هذا غیر قضية المفهوم من انتفاء سنخ الحكم ونوعه بانتفاء الشرط كما توهم وحكى عن الشهيد (ره) فی تمهيد القواعد والمعلق عليه فی الجملة الشرطية وان كان خاصاً الا ان الخصوصية هذه انما جاءت من قبل الاستعمال وطوره وليس المعلق الانفس الوجود كما لا یخفى وهذا كما قلنا فی محله ان ما استعمل فيه الحرف عام كالموضوع له و ان خصوصية لحاظه بنحو الالية والحالية لغيره انما جاءت من قبل خصوصية الاستعمال

كشف ظلمة في حال تعدد الشرط

لعلك تقول انه فيما اذا تعدد الشرط كما فی قوله اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفی الجدران فقصر لزم رفع اليد عن المفهوم .

كما علیه الاستاد طاب رسمه فی الكفاية نظراً الی حکم العقل والعرف بملاحظة ان الامور المختلفة بما هی مختلفة لا یمكن ان یكون كل منها مؤثراً فی واحد حیث انه لا بد من الربط الخاص بین العلة والمعلول ولا یكاد یكون الواحد بما هو واحد

مرتبطاً بالاثنين بماهما اثنان او تخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الاخر لكونه اقوى من المفهوم او تقييد اطلاق الشرط في كل منهما بالآخر فيكون الشرط هو خفاء الاذان والجدران معاً كما هو قضية التعارض بين المطلقين لكنك بعد التأمل الصادق تجد ان الشرط في امثال المقام انما هو القدر المشترك بينهما بان يكون تعدد الشرط قرينة على ان الشرط في كل منهما ليس بعنوانه الخاص بل بما هو مصداق لما يعمهما من العنوان ولعله هو الذي يساعد عليه العرف .

في الجواب عن الاعتقاد الهروي

واما البرهان العقلي فنحن نقول به ايضاً في الاثار الذاتية والعلل الواقعية حيث ان الشيء الواحد فيما اذا كان اثر أو معلولاً لعلّة ذاتاً لا يعقل ان يشتركها اخر في كونه علة لهذا المعلول و الا لزم ان لا يكون الاختلاف تحت اثر فالاثان بما هما اثنان لا يوجبان الاثرين لالاثر الواحد كما ان الواحد من جميع الجهات والبسيط بتمام الحيثيات لا يصدر منه الا الواحد وهذا ظاهر اما في الاثار الجعلية التي نحن بصدد البحث عنها فلا حيث ان مدارها العرف وعدم ابتنائها على نحو هذه المداقات معلوم فافهم .

في تداخل المسببات وعدمه

ثم انه على القول بالمفهوم هل يتعدد المسبب بتعدد السببام يتداخل وجهان بل قولان معظم الاصحاب على عدم التداخل نظراً الى قضية التعدد حيث ان ترتب كل جزء على الشرط على نحو العلية كما هو الفرض تعدد الترتب والا لزم توارد العلل المتعددة على معلول واحد وتأثر المختلفين بماهما مختلفان في واحد كما مر فتأمل وذهب بعض الى جواز التداخل مطلقاً نظراً الى ان ما يترائي في الشريعة من العلل ليست بعلة واقعة وانما هي معرفات والمعرف علة للوجود الذهني ومعلولية موجود واحد ذهني لعلل متعددة جائزة ولذا يستدل على مطلوب واحد بادلة كثيرة ويصح ان يستند وجود ذلك الموجود الذهني الى كل منهما ولذا لا يرتفع ذلك الموجود الذهني

بظهور بطلان واحد من الأدلة وعن الحلوى التفصيل بين اتحاد جنس الشروط فجواز التداخل وبين تعدده فعدم الجواز نظراً إلى أن الاتيان بالمتعدد من الافراد من جنس واحد والايجاد به انما هو الاتيان والايجاد بالسبب الواحد حيث انها من جنس واحد فلا يصح التمسك بالعموم بخلاف ما اذا اختلفت وتعددت جنساً .

اقول ان اريد من علية المعرف للموجود الذهني التامة من العلة فلا فرق في المعلولية بين اضافتها الى الذهن وبين اضافتها الى الخارج فكما ان في الخارج بعد تحقق العلة الواحدة تحقق المعلول ولا يبقى للباقي محل ان اريد به نفس المتحقق ويلزم اجتماع الامثال ان اريد به اخر مثله وتوارد العلل المختلفة على معلول واحد ان لوحظت باجمعها بالاضافة الى المتحقق ومضى ان التخالقات بما هي متخالقات لا يؤثر في شيء واحد كذلك في الذهن حرفاً بحرف وان اريد منها الناقصة من العلة وبعبارة اخرى المقتضى فلا فرق ايضاً بين الاسباب الخارجية والواقعية وبين الاسباب الشرعية فكما ان معلولية موجود واحد زهناً جائز للعلل الناقصة المتعددة فكذلك خارجاً . وبالجملة ان اريد التام فعدم الجواز متحقق فيهما واقعياً وشرعياً وان اريد الناقص فالجواز فيهما كذلك فلا فرق بين الواقعيات وبين الشرعيات ولا يصح ابتناء المسئلة على انها معرفات فالجواز اولا فالعدم كما عن بعض المحققين هذا مضافاً الى انه لا يعقل ان يكون المعرفات مقتضيات بالاضافة الى المعلول الواحد الذهني ولذا يصح ان يستند وجود هذا الموجود الذهني الى كل منها كما مر من المجوز .

وانقدح بدا انه ليس في الاستدلال على مطلوب واحد بادلة كثيرة دلالة بل و الاشارة الى جواز معلولية الموجود الواحد الذهني لعل متعددة كيف وبعد ثبوت الشيء بدليل لا يحتاج الى دليل اخر والالزم تحصيل الحاصل - نعم التمسك بدليل اخر لا يثمر الا التأكيد لتحقق المتحقق بالاول فهو يفيد التحقق و الثبوت مع الاستقلال ويفيد التأكيد مع الانضمام وهذا غير الاستدلال كما لا يخفى ومن ثم يصح الاستناد الى كل بملاحظة الاستقلال .

في ان العلة الشرعية معرفات ام لا

وبالجمله الاسباب الشرعية كالواقعية في عدم تواردها على معلول واحد و ما هو المشهور من ان العلة الشرعية معرفات لم يريدوا بها الا الحكم الداعية الى الاحكام بملاحظه المصلحة مثلا وهو غير ما نحن بصدد البحث عنه ومقتضاه عدم التداخل جداً و مما ذكر من ان قضية الشرطية الحدوث عند الحدوث من غير فرق بين اتحاد الجنس و بين اختلافه تعرف ما في التفصيل من الضعف لا يقال على هذا يلزم فيما اذا تكرر البول مثلا تكرار الوضوء لقوله اذا بليت فتوضأ فيلزم اجتماع الامثال فانه يقال الفرض فيما اذا كان قابلاً للتعدد فكما انه عند البول والغائط و النوم ليس الا وضوء واحد و ان كانت الشروط متخالفة لعدم قابلية المحل كذلك في البول المتكرر كما في قوله ان زنى زيد فاقتله وقوله ان قتل متعمداً فاقتله حيث انه مع صدورهما عنه ليس الا قتل واحد لما ذكره الفرض هذا خارج عن البحث ولا بد فيه من التداخل كما في اكرم عالماً وقوله اصف هاشمياً حيث انه يجوز فيه التداخل جداً بالضيافة لعالم هاشمى حيث انه فرده مجمع للعنوانين من الضيافة والاكرام البتة .

في التداخل في الاغسال

ثم ان الغسل ان كان كالوضوء يعنى كان له حقيقة واحدة جامعة لشتات افراده من الجنابة (١) والحيض والجمعة وغيرها فالتداخل جائز بل لا بد منه وان كانت له حقيقة مختلفة فعدم التداخل هو المتعين وهو الظاهر فالاصل فيه عدم التداخل لقضية الاختلاف باختلاف اثاره لو لا دليل من الخارج على جوازه يستكشف عنه الاتحاد .

الاصل الثلثون في مفهوم الغاية

لامفهوم للغاية يعنى لا يرتفع الحكم عن بعدها بناء على دخولها في المغيا او

(١) اقول المطلوب في كل موارد هو الغسل والتعيين بالجنابة او الجمعة مثلا انما هو لتعيين المورد ولذا نقول بصحة غسل احد للجميع منفرداً ومنصفاً فافهم - منه .

عنها وعن بعدها بناء على خروجها عنه مطلقاً وان كانت غاية للحكم كما في كل شيء حلال حتى تعرف الحرام منه وكل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وذلك لعدم الدليل. نعم ان كان في المقام انسباق وتبادر كما ادعى الاستاد الهروي طاب رسمه في الكفاية ليس الا لخصوص المورد حيث انه مع المعرفة بالحرام والعلم بالقذارة لا يعقل الحكم بالحلية والطهارة وانما التحقيق ان الغاية مطلقاً فيما اذا جيء بهامقيدته كما في قوله صل الى الزوال ومنه الى العصر وسرت من الكاشان الى القم ومنه الى الظهر ان مثلاً لا يرب في الدخول واما اذا جاءت مطلقة وكان في مقام البيان كما في قوله صل الى الزوال وسرت الى القم مثلاً وان كان الحكم يرتفع عن الغاية او عنها وعن بعدها على الاختلاف الا ان الارتفاع هذا انما هو من جهة الاطلاق كما لا يخفى .

في مفهوم الذي وصف

ثم انه لا مفهوم للوصف ايضاً مطلقاً وان كان اخص من موصوفه لعدم الوضع بعدم التبادر الذي من علائمه وعدم لزوم اللغوية كما قيل لعدم انحصار الفائدة فيه وليس في المقام شيء اخر والعلية غير مقتضية للمفهوم لجواز تعددها ومع الانحصار انما هو لما يستفاد منها لامنه وما قيل من ان الاصل في القيد الاحتراز مما لا يثبت المفهوم فان المراد ان الوصف بحسب وضع اللفظ له مفهوم او لا لان المتكلم اراد به المفهوم او لا حتى يستدل بالاصل المرادى فتأمل .

الاصل الواحد والثلاثون في حجة العام المخصص

يتمسك بالعام المخصص متصل او متصلاً بالاضافة الى الافراد التي بعلم بدخولها في العموم اجماعاً منا ظاهراً ولا ينسب الخلاف الا الى بعض اهل الخلاف وبعض قد فصل بين المتصل بالحجة وبين المتفصل فعدمها لنا ظهور العام في كل فرد وضعاً فاذا امتنع الحمل على ارادته فالاقطار على مقدار نطق المانع ان قيل مع فرض ارادة بعض الافراد من العام لا بد وان يستعمل في غير ما وضع له فيكون مجازاً وحيث كان

من الممكن ارادة كل واحد من مراتب الخصوصيات و جاز انتهاء التخصيص اليه و ارتكاب المجازية اليه فيكون تعين بعضها بلامعين و ترجيحه بلا مرجح فيطرى الى العام الاجمال فلا يصح التمسك به بوجه مطلقاً خصص بالمتصل او بالمنفصل .

اقول اولاً ان المخصص من العام مطلقاً حقيقة ولا سبيل للمجازية اليه بوجه اما في المتصل فلان العام فيه لا يستعمل الا في العموم غاية ما في الباب ان دائرته قبل التخصيص اوسع من دائرته بعده حيث ان العموم ليس بحسب كل ما يمكن ويصلح لانطباق لفظه عليه من الافراد بل بحسب ما يراد منه فكل شيء مثلاً قبل تخصيصه بالوصف يراد منه كل فرد فرد من افراد شيء ويكون عمومه بالاضافة اليها باجمعيها وبعد تخصيصه به كما في قوله كل شيء نافع مرزوق لا يراد منه الا الافراد النافعة فقط وعمومه بالاضافة اليها بخصوصها فكما ان كل في المثال لفظ عام كذلك اكرم العلماء الا الفساق بلاجهة فرق في البين ولا مجاز البتة واما في المنفصل فلان العام انما استعمل في العموم حيث كان موضوعاً له و اراد به الخصوص حيث اراد البعض و الخاص انما جيء به للمنع عن حجية الظهور لانه اراد به الخصوص و جيء بالتخصيص لتصادم به الظهور و كان مانعاً منه فلا يلزم المجاز البتة هذا .

ولكن بعض الطلبة في صحن مسجد الطوسي خلال الطلاب والتلامذة اورد على الاستاد الهروى في المنبر بما حاصله ان الفرق بين الكل والمحلى باللام مما لا يخفى فان العموم في الكل تابع لعموم ما يراد من مدخوله بخلاف المحلى فان المتبادر منه بنفسه عموم الافراد لان في المقام ال مفادها عموم مدخولها وما قيل في المنفصل ليس الامجرد الاحتمال ولا يرتفع به الاجمال لاحتمال الاستعمال في خصوص من مراتب التخصيص فاجاب رحمه الله اولا بمنع دلالة المحلى على العموم موضعاً حيث انه لا وضع للمركب بخصوصه ولا العموم بمقتضى اللام ولا لمدخوله وانما افاده حكمة و مع القرينة من الوصف او الاستثناء مثلاً ليست بمقتضية له اصلاً .

وثانياً بعد التسليم بانه من الجائز ان يقيد المدخول بالوصف وغيره و لامنافاة

كما تكون بين المطلق و المقيد و سيجيء مزيد بيان لهذا في المطلق و المقيد انشاء الله تعالى .

في الجواب عن الامتداد الهروي (ره)

و بما لفظه مجرد احتمال استعماله فيه لا يوجب اجماله بعد استقرار ظهوره في العموم و الثابت من مزاحمته بالخاص انما هو بحسب الحجية تحكيمياً لما هو الاقوى انتهى كلامه رفع مقامه .
 و اتقدح بما مر ما في كلام الاستاد المزبور جواباً لمقالة الشيخ الاستاذ رحمه الله في التقريرات من ان دلالة العام على كل فرد انما كانت لاجل دلالة على العموم فاذا ارتفع العموم بالخصوص فارادة كل مرتبة منه جائزة ومع عدم المعين ترجيح بالمرجح وبالجملة فالمقتضى من العموم عند التخصيص ليس بحاله وذلك لانك بعد ما احطت خبراً بما قلنا من ان المقتضى ليس الا الوضع فلاريب انه بحاله ومن ثم قلنا باننا نقتصر على مقدار نطق المانع فافهم ونظر المفصل .
 اما في المتصل فبان الكلام لما يتم باخره فالعام المخصص بالمتصل بمنزلة كل كلمة واحدة في الافادة ويكون حجة في الباقي .
 واما في المنفصل فبان التخصيص بعد انفصاله انما يكون بالكلام التام المستقل ونظيره الى العام نظر التعارض فيعامل معاملة المتعارضين .

الاصل الثاني والثلاثون فيما اذا كان التخصيص

بالمجمل مفهوماً

اذا خص العام بماله نوع من الاجمال لا يخلو اما ان يكون الاجمال راجعاً الى المفهوم واما ان يكون متوجهاً الى المصداق .
 اما الاول فلا يخلو ايضاً اما ان يكون الاجمال باعتبار الترديد بين الاقل والاكثر واما ان يكون بملاحظة الترديد بين المتباينين .
 فان كان الاول فلاريب في عدم سراية الاجمال من المخصص الى العام فيما اذا

كان متصلاً بالحقيقة ولاحكاماً لمكان الظهور في العموم كما مرو كون التخصيص المسلم انما هو بالمتيقن من الاقل واما غيره فيتبع العام فيه لعدم التحكيم بعد فرض الاجمال ولانص معه واما اذا كان متصلاً فيسرى حقيقة ويصير العام مجملاً لاحتفاف الكلام بما يوجب احتمالاً لكل من الاقل والاكثر بل مضى منا ان العام قد استعمل في القدر المخصص اولاً والحكم انما هو بعد الاخراج حتى كان العام والمخصص بمنزلة كلمة واحدة .

فان كان الثاني فلاشكال في السراية الا انها في المتصل حقيقة لما مرو في المتصل حكماً لمكان الظهور الا انه لا يتبع للعلم بالتخصيص باحد المتباينين لاعلى التعيين والفرق بينه وبين المتصل في الاقل والاكثر مما لا يخفى حيث ان الظهور فيه متبع فيما عدا المتيقن من الاقل كما مرو وليس هنا بظهور بعد العلم بالتخصيص باحدهما كما كان هناك بعد العلم بالتخصيص بالاقل يقيناً وهذا مما لاسترة عليه .

في ان الشبهة المصدقية مما يورث الاجمال بالاضافة الى

العام ام لا

واما الثاني فان كان التخصيص بالمتصل واشتبه فردانه من افراده وبقياً تحت العام فلامجال لجواز التمسك بالعام لمكان الاجمال ضرورة عدم ظهور الكلام الا في الخصوص كما مرو فيسرى الاجمال منه اليه جداً ولا ينبغي الاشكال فيه .

نعم اذا كان التخصيص بالمتصل فلاشكال فيه مجال من ان التخصيص لما كان بالمتصل فظهور العام وشموله للافراد بحاله ولا يزاحمه المخصص الا بالاضافة الى افراد المتيقنة وما هو حجة بالاضافة اليه فعلاقة كل من المتزاحمين والمتعارضين فكما ان لا تكرم الفساق لا يدل على حرمة اكرام مشتبه الفسق وليس حجة بالاضافة اليه كذلك لا يعارض اكرام العلماء بالنسبة اليه وليس الا من قبيل مزاحمة الحجة بغير الحجة ومن ان التخصيص وان لم يكن بحجة بالاضافة الى المشكوك الا انه يوجب انصراف وجهة العام الى المخصص وان العام الغير المخصص بالكسر والعلماء لغير الفساق واجب اكرامهم فكما ان المخصص ليس حجة بالاضافة الى المشكوك كذلك العام ليس

حجة بالاضافة اليه كما في المتصل فظهوره له وان كان بخلافه في المتصل حيث انه كما مضى لا ينعقد له ظهور ابدأ الا ان الحجية المعبرة في المقام ليست بمتحققة جداً و هذا بخلاف المخصص اللبي توضيحه ان في اللفظي يكون في المقام حجتان من العام والخاص وقضيتهما فيما اذا لوحظتا معاً ليست الا انصراف الوجه واختصاص حجية العام في غير عنوان الخاص من الافراد ويصيران كما في المتصل واما اذا كان التخصيص باللب كالاجماع مثلا ليس في المقام الاحجة واحدة وقضيتها الاتباع الا فيما علم و قطع بخروجه منها واما المشكوك فلا وهذا هو الاقوى .

وبالجملة الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت احدي الحجتين فلا بد و ان يراجع الى ماهو الاصل في البين والمخصص اللبي لا يوجب الاجمال بالاضافة الى المشتبه اذا كان مما لا يصح ان يتكل عليه اذا كان المتكلم في مقام البيان في مقام التخاطب والافهوكالمتصل حيث لا ينعقد له ظهور الا في الخاص كما مر فافهم .

فيما اذا كان في المقام الاصل الموضوعي

ثم ان ما مرنا من سراية الاجمال وعدم جواز التمسك بالعام انما هو في مقام ليس للاصل الموضوعي فيه بمجال واما اذا كان في مورد يصح ان يحرز الموضوع بالاصل كما اذا شك في عدالة من كان عادلا قبل او في فسق من كان فاسقاً قبل توجه خطاب لا تكرم الفساق فلما مجال لانكار التمسك بالعموم في الاول وبالخصوص في الثاني فقول له المرأة انما ترى الحمرة الى خمسين يشمل امرأة شك انها من القریش التي خرجت عن هذا الحكم او ليست منها حيث انها وان ولدت اما قریشاً او غيرها و ليست لها حالة سابقة الا ان الانتساب بينها وبين القریش مما يجوز جريان اصل العدم فيه وتطرقة اليه فيبقى حينئذ تحت العموم بلاشبهة كما افاده المحقق الاستاد الهروي (ره) الا انه معارض باستصحاب عدم انتسابها بغير القریش فافهم .

كشف اشتباهه في التمسك بالعموم في الفرد المشتبه لامن

جهته بل من جهة اخرى

و يتمسك البعض بالعام في الفرد المشتبه لامن جهة العموم في الموضوعات المحكومة بحكمين المعنونة بعنوانين بعناوينها الاولية الاصلية وعناوينها الثانوية الطارئة فيستكشف عن عموم احكامها الثانوية احكامها الاولية كما في صحة الوضوء مثلاً بالمائع المضاف المنذور كذلك حيث يتمسكون فيها باوفوا بالنذر فيجب الوفاء به ويستكشف عنه الصحة والافما وجب الوفاء به ونظائره كثيرة و انت خبير بان التمسك هذا باطل جداً وذلك لان الاحكام الثانية متفرعة على الاحكام الاولية بل الثانية محل ومورد للاول كما ان تعونها بالثانية من العناوين متفرعة على تعونها بالاولية منها فكيف يستكشف ما هو المتفرع عليه من خصوص المتفرع .

ففي المثال اذا احرز مورد النذر وما صح النذر بالاضافة اليه يحكم عليه بحكمه من ايجاب الوفاء لانه بعد الحكم كذلك يستكشف الصحة والجواز وهذا ظاهر وذاك كما وقع من الاشتباه ايضاً لبعض الاعلام حيث انه ذهب الى جريان اصاله عدم التخصيص في فرد علم بخروجه عن حكم العام وشك في شموله فجرى الاصاله الكذائية لاحتراز انه ليس من افراده ليرتب عليه احكام غير العام هذا وان قلنا بالمشتبته من الاصول اللفظية الا انها يجب الاقتصار على نطق الدليل من السيرة المألوفة و بناء العقلاء وليس في المقام شيء منها فأمل .

الاصل الثالث والثلاثون في عدم وجوب الفحص

عن المخصص

لا ريب في عدم وجوب الفحص عن المخصص بالاضافة الى المتصل منه لتحقق الظن فعلاً بالمراد من العموم بمجرد صدوره من المتكلم الحكيم العالم بطرق التأدية فيما اذا كان بصدد البيان كما هو الحال في المتصل ولانه لا يلزم الفحص عن القرينة في الحقيقة فكذلك لا يلزم الفحص عن المخصص في العام وان لم تقل بكونه مجازاً في الباقي مع المتصل كما مر لتحقق الاشتراك في الظهور وكون القرينة لتعين المراد

مجازاً في الحقيقة والمجاز وحقيقة في المتصل من المخصص واما اذا كان التخصيص بالمتصل ففيه خلاف انه جاز التمسك بالعام حينئذ قبل الفحص ام لانفى الخلاف عن الثاني وبعض ذهب الى الاول .

اقول ان كان وجوب الفحص لمجرد احتمال التخصيص عن العلم اجمالاً به فلا ريب انه ليس في محله فان هذا الاحتمال متحقق مع كل حقيقة ولا تعيناً به جداً وان كان لمكان العلم اجمالاً بالتخصيص لتوفره وتكثره في الكتاب والسنة حتى انه اشتهر مامن عام الا وقد خص فلموجه لعدم حصول الظن فعلم العلم وهو الظاهر ولا نوعاً لأن نوع هذا العام المخصص اجمالاً مما لا يفيد الظن فتأمل و مع افادته له لا يثمر لانا لانقول بالظن النوعي في الالفاظ فعلى هذا فللقول بوجوب الفحص وجه الا ان تحقق العلم الاجمالي بهذا في غاية الاشكال فانه بعد الظفر بالتخصيص كثيراً وخروج المخصص المعلوم عن طرفه لا يقال بتجزئه كما لا يخفى فيتجه على هذا القول عدم وجوب الفحص ويؤيد بان الغالب في التخصيصات لما كان بالقليل من الافراد حتى قيل بانه لا يجوز تخصيص الاكثر فالغالب في الافراد الباقية عدم التخصيص فاذا شك في فرد انه من افراد الباقية الغالبة او من افراد المخصصة الغير الغالبة فبملاحظة ان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فلحق الفرد المشكوك بالباقية من الافراد ويقال بعدم التخصيص بالاضافة اليه وهذا ظاهر وبان الاصل عدم التخصيص وبالجملة الحق انه لا يجب الفحص عن المخصص في العمل بالعام لعدم العلم الاجمالي فعلا او لعدم المنجز منه ولللاحاق الفرد المشكوك بالباقية من الافراد الغالبة على المخرجة مؤيداً بالاصل الماضي ثم انه ان قلنا بوجوب الفحص لمكان الاجمالي من العلم يتفحص حتى يزول العلم كما هو قضية العلم .

الاصل الرابع والثلاثون في شمول الخطابات الشفاهية

للمعدومين وعنده

هل مثل يا ايها الناس وانتم وار كعوا مختصة بمن حضر مجلس الخطاب ام يعمه

والغائبين عنه بل المعدومين وجوه بل اقوال الشمول حقيقة والشمول مجازاً والشمول حقيقة شرعاً وامكان الشمول تنزيلاً وادعاء.

اقول ان كان حاق النزاع في ان الخطاب خاص او لافالحق ان هذا النزاع عقلي ولاربط لذكره في بحث الالفاظ ولايشمل المعدومين بل والغائبين حقيقة لامتناع توجيه الكلام نحو الغير الا ان يكون الغير موجوداً حين التوجه عقلاً وانكاره مكابرة نعم يمكن توجيهه الى المعدوم تنزيلاً وادعاء كما في استعمال الاسد في الرجل الشجاع بادعاء ان للاسد فردين الفرد الحقيقي من الحيوان المفترس والفرد الادعائي من الرجل الشجاع لكنه وان كان بحسب ظاهر اللفظ والكلمة ليس بالمجاز كما مضى منا في محله في بعض تعليقاتنا على المطول الا انه مجاز عقلاً وواقعاً وان كان حيث البحث في ان الالفاظ والادواة الدالة على الخطاب موضوعات لخصوص الموجودين والاعم فالحق الاول ان كان الموضوع له فيها الخطاب الحقيقي لمامر في نفس الخطاب الابنحوم الادعاء في مقام الامكان والثبوت واما مقام الاثبات والوقوع فلا بل لا بد فيه من دليل اخر وبرهان لا يظهر لاحد ممن تأمل وتدبر وتفطن وتفكر وان كانت موضوعة للخطاب الايقاعي كما هو من المحتمل وجزم به الاستاد الماجد الهروي .

فالحق هو الثاني الا ان الاحتمال هذا مما لا يثبت معه الشمول الاحتمالاً وهو غير المقصود وقياس الادوات هذه على ادوات الاستفهام والتمني والترجي فكما ان هذه الالفاظ لانشاء الاستفهام وغيره من ما ذكر كذلك هذه الالفاظ لانشاء الخطاب دونه خرط القتاد وان كان ملاك الاختلاف هو حيث مدليل مدخولات هذه الادوات انها الاعم ام لا .

فالحق الثاني ان كان مع قطع النظر عن كونه مدخولاً لها وفي نفسه مفيداً للعموم والافالحق هو الاول الا ان النزاع هذا مما لا يثمر النزاع في شمول الخطابات الذي نحن بصدد البحث عنه كيف ومجرد دلالة الناس على العموم مثلاً في نفسه لا يثبت الشمول في يا ايها الناس .

وبالجملة الحق عدم شمول الخطابات الشفاهية للغائبين ولا للمعدومين لعدم الدليل والاشترك في الحكم لدليل خارج من الاجماع او غيره لا يدل على الاشتراك وضأولغة واستواء الله تعالى بالاضافة الى الموجود والمعدوم مما لا يصير اللفظ قابلاً للتعميم فالقصور انما هو من قبلنا تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

في الثمرة بين القرين

ثم ان الثمرة في المقام كما اشتهرت بين الاعلام انما تظهر في امرين: احدهما حجية ظهور الخطابات بالاضافة الى المعدومين كالمشاهدين ان قلنا بالتعميم لمكان الاشتراك في الظهور حسب اشتراكهم في الخطاب بخلاف ما اذا قلنا بالتخصيص وانحصار حجية الظهور بالنسبة الى المشاهدين فان اشتراك الحكم يقتضى الى التفتيش عن متفاهم الموجودين من هذه الظواهر فان علم فهو والا فما يقرب اليه وان كان بتعمل من الاصول .

ثانيهما صحة التمسك باطلاق الخطابات على الشمول لتوحد الاطلاق بالاضافة اليهما واشتركا فيهما فيه وعدمهما على غيره حيث انها تتوقف حيثئذ على الاشتراك في الحكم ويترتب عليه اذا الاطلاق والتقييد للحكم فرع ثبوته والاشترك ليس الا بالدليل وليس الا لاجماع وهو متحقق فيما لو اتحد المعدومون مع الموجودين صنفاً فقيما اذالم يكن الاتحاد بهذه المثابة كما في صلوة الجمعة مثلاً ليس حكم حتى يتمسك في عدم اشتراطه باطلاق الخطابات هذا ولكن الذوق السليم والنظر المستقيم والفكر الغير السقيم يحكم بما في كل منهما من التزييف والتسقم والتضعف والتألم .

في الجواب عن الثمرة الاولى

اما في الاول اما اولافلان حجية الظهور انما هي لما عليه العقلاء من السيرة المألوفة والطريقة المعروفة وكان بنائهم عليه من التمسك بها والتعذر من جبتها سواء كانوا مقصودين بالافهام ام لا ويتضح المرام بالاقرار والوصايا والشهادات ونحوها

حيث ان المقر والموصى مأخوذان بالاقرار والوصاية بمعنى صحتها في حقه و ان لم يسمع الاقرار والوصاية الا من وراء الجدار يسمعهما من لم يقصد افهامه بهما كما ان تأدية الشهادة بما يسمعه من لم يقصد افهامه شهادة اترى فرق بين القاء الظهور نحو من يقصد افهامه وبين من لم يقصد بافهامه وانما الملقى نحو الاولين ليس هو الملقى الى الاخرين وليس هنا شرط زائد البتة .

وبالجملة الظهور وضعي يتجلى ويتلئذ بصرف السماع لمن علم بالوضع قصد افهامه ام لا فكما ان الخطابات حجة على الموجودين بطواهرها كذلك حجة على المعدومين كذلك وان لم نقل بالعموم والشمول كما هو الحق والمعمول فكل من الموجودين وغيرهم مكلفون بالعمل على ظواهر الخطابات لان الاولين مكلفون بالعمل عليها والاخرين بما يتفاهم الاولون منها ولو باعمال الاصول كما في التقارير فليراجع . واما ثانياً فلانه وان سلمنا ان حجية الظهور انما هي لمن قصد افهامه دون غيره الا اننا نسلم ان غير الموجودين ممن لم يقصد افهامه بل كل من له الحكم قصد افهامه موجوداً كان ام معدوماً ام غائباً بتلك الظواهر اما بمعونة الخطابات او بمعونة دليل الاشتراك وعدم الشمول بالخطاب لا يستلزم عدمه بقصد الافهامية وهذا ظاهر . وبالجملة اما ان نقول بالاطلاق في طرف الحجية لمن قصد افهامه ولمن لم يقصد افهامه واما ان نقول بالاطلاق في جهة قصد الافهام للموجودين والمعدومين والغائبين وكيف كان فالثمرة نشقها الاول ليست في محلها .

في الجواب عن الثمرة الثانية

اما في الثاني فلان الاتحاد صنفان لا يخلو اما ان يكون باعتبار وجود الحجة في عصر الموجودين مجلس الخطاب الواجدين له بالتصريح وفقده في عصر المعدومين الفاقدين له بالتصريح ظاهراً واما ان يكون باعتبار دخل ماله صلاحية في الدخل في الحكم من الاجزاء والشرايط اما على الاول فيلزم هدم كلية الاحكام في زمان الغيبة الكبرى لمكان الفقد ولست اظن من اعتبر وجود الحجة بنفسها في حكم من الاحكام وهذا باطل جداً

ولا ينبغي الاصغاء اليه البتة واما على الثاني فيحزر الاتحاد بالاطلاق وعدم التقييد بوجود الامام عليه السلام حيث انه مع عدم الاتحاد والاختلاف بين الموجودين وبين المعدومين في حكم صلوة الجمعة مثلاً لا بد وان يقيد بما له دخل في وجودها من وجوده عليه السلام .
ان قلت التقييد انما يلزم فيما اذا لم يكن الشرط بموجود زمن الحكم واما مع وجوده فليس بذلك اللزوم كما في فرض الجمعة .

قلت هب لكن فيما اذا كان الشرط مما يمكن ان يطرى عليه الفقدان بالاضافة الى بعض المكلفين فمجرد كون بعضهم واجدين له لا يوجب صرف النظر عن التقييد بالاضافة الى الفاقدين وبالجملة اذا كان الحكم مشروطاً ومقيداً بالذات فلا بد وان يقيد اولاً وان كان الشرط موجوداً الى اخر زمان الوجود فان اراءة الشيء في لباس وصورة ليس له من الحكيم قببح لمكان تحقق الكذب عملاً وفعالاً ممل خصوصاً اذا كان التقييد مما يجوز تطرق الفناء اليه مع بقاء الحكم على ما هو عليه من الوجوب .
وبالجملة يكشف الاتحاد بالاطلاق ويصح التمسك به بلا مانع في البين وعلى هذا لا ينتج المسئلة المبحوث عنها ما يثمر ويغنى من جوع من الثمرتين الماضيتين و يبقى بلا نتيجة .

الاصل الخامس والثلاثون في ان العام اذا تعقب بضمير

يرجع الى البعض مخصص ام لا

اذا تعقب العام بضمير نعلم برجوعه الى بعض افراده بدليل خارج فلاشكال في التخصيص بهذا الضمير فيما اذا كان العام يتم بما فيه الضمير كما في المطلقات يترصن وفي المطلقات ازواجهن احق بردهن حيث اريد بالضمير في الاول غير اللبائسات وغير المدخولات واريد به في الثاني الرجعيات وتخصصا به واما اذا لم يكن ما فيه الضمير بمتتم للكلام المشتمل على العام سواء كانا في الكلام الواحد كما في اكرم العلماء وخدمتهم اى من عدولهم ام في الكلامين كما في قوله .

والمطلقات يترصن بانفسهن ثلثة قروء ولايجل لهن ان يكتمن ما

خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن احق ردهن
في ذلك ان اردوا اصلاحاً

ففيه وجوه بل اقوال من التخصيص والاستخدام والتجوز في ارجاع الضمير الى
تمام الافراد توسعاً فحكم الاحقية راجع الى التمام باسناد كلمة الاحق اليه مجازاً أو توسعاً
الا ان الاوسط الاوسط لعدم الدليل الى التخصيص ولاداعي اليه بعد قوة ظهور العام
وصحة ارادة العموم منه ولعدم لزوم المجاز بارادة تمام الافراد من العام واردة البعض
من الضمير الراجع اليه كما هو شأن الاستخدام في بعض الصور .

في بيان الاستخدام

وقد قال الاستاد العلامة الكاشاني في الفيته في المعاني والبيان والبديع:

ومنه الاستخدام وهو ان يرد
معنى وبالضمير معنى كاري
للفظ معنيين باللفظ يرد
خليلي الجواد اياه شري

وذلك لان المتكلم قد يتسامح ويرى بعين التسامح انه اريد من اللفظ المعنى
المراد ثانياً فيرجع الضمير اليه بهذا المعنى تسامحاً سيما وان الضمير في قوة تكرير
اللفظ فكما ان عند التكرير واردة المعنيين من اللفظين لاسبيل الى ارتكاب المجاز كذلك
عندما بقوته .

ان قيل كما ان العام له ظهور في التمام كذلك الضمير له ظهور في عوده الى سابقه
بماله من المعنى تماماً وبعضاً فعلى هذا يكون الامر في البحث دائراً بين ان يراد
بالعام ما هو ظاهر فيه من التمام ويعمل بمقتضى ظهوره ورفع اليد عن ظهور الضمير
ويتصرف فيه بان يراد منه غير ما يراد من مرجعه وبين ان يعمل بظهور الضمير فيما
يراد من المرجع ورفع اليد عن ظهور العام ويراد منه البعض وليس الاول باولي حتى
يقال بالاستخدام في حيلة المقام .

قلت هبلكنه بعدما علمنا من الدليل حسب الفرض انه لم يرد من الضمير الا
بعض ما اريد من المرجع كما هو الفرض في المسئلة لا يبقى للضمير ظهور في المدعى

حتى يقال بتعارض الظهورين كما توهم وبالجملة يعتمد على اصالة الظهور فى مقام تعيين مراد المتكلم عند العقلاء واما فى امثال المضمار من ما يتعين فيه المراد فلا بد ان يتكل عليه لحيث كيفية الاستعمال انه على وجه التخصيص او المجاز او غيره ولا يتكل عليه فيه البتة فافهم .

الاصول السادسة والثلاثون فى تخصيص العام بالمفهوم

لاشكال فى تخصيص العام بمفهوم الموافقة الذى مرجه الى دلالة اللفظ بضرب من معونة العقل على ثبوت الحكم على نحو الاشدية بطريق اولى كما انه لا ينبغى الاشكال ايضاً فيه بكلية المفهوم وان كان مساوياً فى الشدة والضعف المعبر عنه بلحن الخطاب او مخالفاً وذلك لان قضية وجود المفهوم ليس الا الحجية ومقتضى الحجية ليس الا التخصيص كما فى المدلول المطابى فكما ان المدلول المطابى اذا كان الاتفاء عند الاتفاء يقدم على العام بالتخصيص عرفاً كذلك ما يلازمه فعلى هذا كل ما دل على عدم جواز العمل بالظن يخصص بمفهوم ان جائكم فاسق بنبأ فتمينوا و الا لزم الغاء المفهوم رأساً وهو مناف لقضية الحجية كما لا يخفى .

هذا على تقدير اخصية المفهوم مورداً عن العام مطلقاً ظاهر واما على فرض الاخصية من وجه كما فى اكرم العلماء و اكرم الناس ان كانوا عدولاً مثلاً مما قد تعارض فيه الدليلان من العام والخاص حيث ان العالم الفاسق واجب الاكرام بمقتضى العموم ومحرم الاكرام نظراً الى اقتضاء المفهوم فالذى يقتضيه النظر الدقيق ان يتبع فيه مورد الاستعمالات فر بما يرجح عموم المنطوق كما فى ترجيح عموم العلة المستفادة عن قوله **لئلا تصيبوا قوماً بجهالة** وشمولها للخبر العدل الظنى على عموم مفهوم ان جائكم له ويقال بعدم الحجية فيه وربما يرجح عموم المفهوم المذكور على عموم منطوق ما دل على عدم اتباع الظن من الادلة فى الخبر العدل الظنى ايضاً وحيثما لم يرجح فى النظر شىء منهما فكما فى المتعارضين من المنطوقين بالاعم والخاص من وجه من التساقط ثم ان المذكور بتمامه واجمعه جار فيما اذا كان العموم بمدخلة من الوضع

واما اذا كان القول به اقاعدة الحكمة فلا ريب انه لا مجال للقول بالتخصيص او بالتعارض بين العمومين بل لاعموم عليه اصلا لمكان ما يصلح لان يكون قرينة فعلية فلا يقتضى الحكمة عموماً كما هو الظاهر .

الاصل السابع والثلاثون في بيان استثناء المتعقب لجمل متعددة

الاستثناء المتعقب لجمل متعددة يوجب الاجمال في كل من الجملات على الاظهر وان كان رجوعه الى الاخير متيقناً الا انه غير الظهور فيعمل بالاصول في غير الاخيرة فان قلنا باصالة العموم لافادتها الظن شخصاً فلا يبعد القول بعدم الاعتماد اليه مطلقاً اما في الاخيرة فللعلم بالرجوع اليه والاليه واما في غيرها فلانه وان كانت وجهة العموم فيها ضعيفة الا ان شموله لغير المستثنى متيقن جداً وان قلنا بها كونها مفيدة له نوعاً اول للتعبد فكان ارتكاب العموم في غير الاخيرة صحيحاً جداً وان كان في الارتكاب على الافادة نوعاً نوعاً تأمل فتأمل .

هذا في العموم الوضعي واما الحكمي فمع ما يصلح لان يكون قرينة من الاستثناء لامجال الا لصراف عن الاستثناء الى الجميع فافهم فان صرف الصلوح لا يصلح للاعتماد لمن كان بصدر نصب القرينة الا اذا كانت ظاهرة في القرينته عند العرف لامطلقاً فصرف اعتماد المتكلم على ما يصلح من دون ان يكون بهذا الوصف لا يخلو عن قصور فتأمل .

الاصل الثامن والثلاثون في جواز تخصيص الكتاب

بخبر الواحد

لا يشكل الاديب الاريب في جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد المعبر لقضية اعتباره حيث انه لم يقيد دليلية دليله بما اذا لم يكن القران على خلافه ومن ثم يعارض القطعي بالظني المعبر فان القطعي لا يتزايد على الظني بعد كونه كالقطعي في الاعتبار الا في كيفية الدلالة اقوائية في الاول ودونها في الثاني .

وانت خبير بان الاقوائية مما لا يوجب صرف النظر عما دونها بعد كونه دليلاً

وحجة والالما كانت الدليليته مطلقة وانما هي معلقة على فرض وهذا كما ترى خلاف الفرض بل نقول لا تعارض ولا تخالف بين الكتاب والمعتبرة من الاخبار وانما هي شارحة صرفة ومبينة ساذجة وبهجرت السيرة والعادة .

وطرح الاخبار المخالفة للكتاب اوضربها على الجدار او انها زخرف او انها مما لم يقل بها الامام عليه السلام انما المراد بها المخالفة كلية وواقعاً ومن ثم انها مما لم يقل بها الامام واما المخالفة بالعموم والخصوص فليست بالمخالفة واقعاً وانما هي ظاهرة وصورة هدام قوة احتمال ان يكون المراد انهم (ع) لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى وقياس النسخ على التخصيص مما هو بين الضعف .

الاصل التامع والثلثون في النسخ والتخصيص

وحيث ان النسخ والتخصيص يوجبان رفع اليد عن الحكم السابق عليهما و يشتركان فيه صرفنا النظر عن التحقيق في مورد هما كما هو الشأن في هذه الرسالة المختصرة وصرف ان التخصيص يوجب خروج الخاص عن حكم العام رأساً والنسخ ارتفاع حكمه من حينه فيما اذا دار الامر بينهما في المخصص او غير محكومة الخاص بحكم العام و كونه محكوماً به من حينه فيما اذا دار الامر بينهما في العام والخاص مما لا يوجب النظر والبحث فيهما بكما له فانه ليس بتلك الثمرة المهمة في الكتاب .

الاصل الاربعون في ان المطلق يفيد العموم بحكمة بشرطين

المطلق وهو الذي يدل عليه على حصة من الماهية غير مشترطة بشيء ولا بلا شيء لا يدل على العموم وضماً بل ولا حكمة الا بعد تحقق امرين:

الاول ان يكون المطلق بكسر اللام في صدد بيان تمام المراد .

الثانی ان لا يكون القرينة على تعيين بعض الافراد في المقام اللفظية والامقامية ضرورة ان المطلق فيما اذا كان بصدد البيان ولم ينصب قرينة على التعيين والتقييد لا بدوان يحتمل كلامه على العموم حيث انه مع قصد البعض له ان يعين والا لخل بما هو غرضه ومقصوده واما اذا لم يكن بصدد البيان بل كان مقصوده الاجمال والاهمال فلا يرد عليه الاخلال لولم يحتمل على العموم والاشتمال كما انه يتعين الحمل على المعين في صورة التعيين بلا اشكال لمكان القرينة كما انه فيما اذا لم ينصب قرينة لفظية ولكن كان البعض متيقناً عند التخاطب بحيث يوجب الانصراف يجب الحمل على المنصرف منه وهذه قرينة مقامية ينصرف بها الذهن الى المنصرف بها وهذا اقوى من الاول بالاضافة الى بعض الافراد او مطلقاً - نعم المتيقن بحسب الارادة مما لا يوجب الاتكال عليه بحيث يصير قرينة على البعض المتيقن ولا يصير الدلالة باللفظية بخلاف الاولين وهذا ظاهر ثم انه مع الشك انه في مقام البيان ام لا قضية الوضع والاستعمال من تحقق التفهيم والتفهيم الحمل على الاول وكون الاجمال لا يصغى اليه الا للدليل سيما وانه جرت سيرة اهل المحاورة عليه فلا سترة فيه البتة .

تشریح فی ان الحمل علی العموم فيما هو بصدد بيانه والجهة

لامطلق الجهات

اذا كان للمطلق جهات عديدة وكان المطلق بصدد بيان تمام المراد بالاضافة الى بعض الجهات دون بعض فيحمل على العموم فيما كان بصدد البيان فيه دون غيره و لا يلزم قبح كما مر فكلوا مما امسكن يحتمل على عموم ما امسكن بالنسبة الى الاكل واما بالنسبة الى الطهارة فلا ولا ملازمة بينهما .

و قوله الماء اذا بلغ قدر كرم لم ينحسه شيء انما سيق لبيان افراد الماء و يحتمل عليها الاطلاق واما الاحوال من كونها واردة او موروداً عليها فلا بيان فيها ن

لم نقل بتعين الثاني منهما نظراً الى بعض القرائن كما ادعى فكذلك في طرف المفهوم وانه بصدد البيان بالاضافة الى نفس التأثر و التنجس فيما لم يبلغ المقدار من الافراد اما انه مطلقاً وارداً او موردأفلا .

نعم فيما اذا كان بين الجهة المنظور بيانها وبين الجهة المنظور اجمالها واهمالها ملازمة فلا بدوان نقول بالتعدى في جهة العموم .

اذهاب وهم في المراد بالبيان

لعلك تتوهم ان يكون المراد بالبيان هو البيان الفعلى الجدى ويكون الظفر بالمقيد كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان ولا ينثلم به الاطلاق ذهبوا عن ان المراد به ليس الاظهاره وافهامه كان عن جد ام لضرورة انه قديدهوه الداعى الى هذا ويرائى الجمع بين المتنافيين و ان كانا مثبتين ولا كشف ابدأ في البين و هذا ظاهر فتأمل.

تعميم انتقادي في حمل المطلق على المقيد

لا يحمل المطلق على المقيد الا اذا تنافيا ولم يجتمعا حكماً مثبتين كما في اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة ام مختلفين كما في اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لقضاء العرف بذلك و اما اذا لم يكونا بمتنافيين حكماً بحيث لا يرى العرف تضاداً بينهما كما في اعتق رقبة و اضف رقبة مؤمنة ولا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة مؤمنة فلا حمل البتة لمكان امكان التطبيق والجمع بامثال الخطابين كما لا يخفى وبالجملة السر في الحمل انما هو قضاء السيرة العرفية بهو بعض قد حكم به لما فيه من الجمع وهو اولى وهو وان كان عليه الاكثر كما حكى الا انه يرد عليه بامكان الجمع على وجه اخر مثل الحمل على الاستحباب في طرف المقيد و ليس الحمل المدعى باولى منه بل يمكن ان يقال باولويته منه .

وذلك لما في حمل المطلق على المقيد من ارتكاب المجاز دون الحمل على الاستحباب .

اما على القول بان الصيغة حقيقة في الطلب المطلق كما هو المختار منا فيما سبق فظاهر لعدم ملاحظة الخصوصية في المستعمل فيه وانما هي في طرف الاستعمال ومن حيثه كما مر منا في كاشف الظلم عند التحقيق في معاني الحروف.

واما على القول بانها حقيقة في الوجوب فلان حمل الامر في المقيد على الاستحباب لا يوجب تجوز آفيه فانه في الحقيقة مستعمل في الايجاب وذلك لان المقيد فيما اذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من افضل افراد الواجب لامستحباباً فعلا ضرورة ان ملاكه لا يقتضى استحبابه اذا اجتمع مع ما يقتضى وجوبه.

وبالجمله المقتضى الوجوب مما يابى الحمل على صرف الاستحباب و لحاظ الاستحباب معه لا يعقل الابلحاظ الافضلية باعتبار خصوصية في بعض الافراد وظنى انه مما لا يرتاب فيه حتى كأنه من البديهيات الاولى .

ارقلت ان التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ حتى يلزم المجاز وانما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى الذى اقتضاه تجرده عن القيد مع تخيل وروده في مقام البيان وبعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد فعلم وجوده على وجه الاجمال فلا اطلاق ولا عموم فيه ولا يلزم المجاز و بعبارة اوضح ليس الاطلاق للعموم وضعاً ليلزم المجاز بالتقييد وانما يحمل عليه لعدم القرينة وكونه في مقام تمام المراد كما مر ومع وجود ما يصلح لكونه قرينة لا يحمل عليه فليس التقييد تصرفاً في المطلق بماله من المعنى .

قلت مضى منا ان المراد بالبيان ليس الاالاعم من الجدى والظاهرى بخلاف البيان في قاعدة تأخير البيان عن وقت الحاجة فان المراد به الجدى لا غير وان الظفر بالمقيد ليس كاشفاً عن عدم الاطلاق.

وانت تعلم ان المطلق باق على اطلاقه ويكون التقييد تصرفاً في معنى اللفظ . نعم ان قلنا بالاطلاق واحراز انه في مقام البيان بالاصل فله وجه لمقام الكشف بالظفر الى المقيد واين هو من المقام .

فانقدح ما في التقريرات مما ورد على الحمل على الاستحباب.

ثم انه لا فرق في الحمل بين التنافي في الحكم تكليفاً او وضعياً فقوله البيع سبب الانتقال مثلاً والبيع الكذائي سببه يجب الحمل بعين مامرو في الكفاية فلا بد من التقييد لو كان ظهور دليله في دخل القيد اقوى من ظهور دليل الاطلاق فيه انتهى اقول وفيه ما فيه فتأمل.

في المجمل والمبين

ثم انه لما لم يكن لذكر المجمل و المبين بعد العلم بان الثاني ماله ظهور والاول بخلافه وان آية السرقة وحرمت عليكم امهاتكم واحلت لكم بهيمة الانعام ولا صلوة الا بظهور و امثالها مجملات ولا يثبت البيان بالبرهان فائدة يعتنى بها صرفنا النظر عن استقلاله بالاصل كما هو شأن الرسالة من التحمل بما فيه من العمل والتمس منكم الدعاء في شهر رمضان المبارك ١٣٢٢- و لقد قوبل مع النسخة الصحيحة بخط المصنف دام عزه ومجده في الحادى عشر من ذى القعدة الحرام ١٣٣٢ والتمس الدعاء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نقتي

فرائد الحمد لخالفه ❦ و خرائد الثناء للايقه ❦ و لثالي الصلوة لشارقه ❦
محمد و لاله و طوارقه .

وبعد فيقول المفتر الى رحمة ربه القوي حسين بن هبة الله الرضوي المدعو
بعلم الهدى بعد تبريك الاجلاء من الطلاب و تبليغهم بالتسليم والترحيم ان هذا ما اورده
مختصراً في الجزء الثاني من الاصول بعد ما اوردت الجزء الاول في الاربعين من الاصول
مشتملاً على ما حققه الاستاد الهروي الخراساني النجفي مما تلقي بالقبول من الاساتيد
المعتبرة سيما سيدنا الاستاد الاعلم الاتقي الوفي شارحاً لبعض ما في الكفاية من -
المعضلات والغوايض مراعيلاً للاختصار غايته كما هو شأن المقدمة و افيلاً لتمام ما سمعته
من اعظم الاساتيد في بلدة دون بلدة و من افاخم الفقهاء الاساتيد في قرية ثم قرية و جلسة بعد
جلسة و كرامة فوق كرامة اجياً من الاخلاء ان ينظر و افيه بنظر الانصاف غير متعنف و لامتعسف
و فقههم الله و اياي لجميع الخيرات مستعيناً بالله و مستمداً من مدده انه خير موفق و معين
و كفيل فيقول حسبى الله و نعم الوكيل نعم المولى و نعم النصير .

الاصل الواحد و الاربعون في ان القطع حجة في نفسه و ذاته

القاطع بالقطع ينتقل الى المقطوع و يتحرك اليه بالطبع البتة و يوجب التنجز
بالاضافة اليه بالذات بحيث يعاقب او يثاب فيما اصاب و يترك و يعذر فيما يخطأ و
يقصر بل ولا ينحصر البيان في الانسان و انما يعمر اشار الحيوان و ليس ليد الجعل فيه
مداخلة كما في ساير الكواشف الناقصة و الجعل و ان كان في المقام الا انه البسيط منه

وهو غير التأليفي المنقح في المرام توضيح الحال على وجه الاحمال ان جعل على قسمين بسيط وتأليفي :

اما الاول فهو ما يكون متعلقه الوجود المحمول على الذي هو مفاد كان التامة بعبارة اخرى ما يكون متعلقه الوجود النفسى الذى يحمل على الموضوع ويسئل عنه بهل البسيطة كما فى زيد موجود فجعل الشيء وافاضت نفسه انما هو الجعل البسيط و هو الجعل المتعدى لمفعول واحد كما فى قوله جاعل الظلمات والنور .

واما الثانى فهو ما يكون متعلقه الوجود الربطى الذى هو مفاد كان الناقصة اى ما يكون رابطاً بين الموضوع والمحمول كما فى زيد كاتب فالوجود الرابط الذى يعبر عنه بالفظ (هست) هو متعلق الجعل التأليفي فيكون جعل الشيء شيئاً وهو الجعل المتعدى لمفعولين هو الجعل التأليفي كما فى قوله جعل القمر نوراً ولا يخفى ان جعل الشيء شيئاً لا يتصور بين الشيء ونفسه ولا بينه وبين ذاتياته ولا بينه وبين عوارضه اللازمة وذلك لان الشيء لا يخلو عن نفسه ولا عن ذاتياته ولا عن عوارضه اللازمة كالانسانية فى الانسان والحيوانية فيه والزوجية فى الاربعة فانها ضرورية ومناطق الحاجة هو الامكان والوجوب والامتناع ملاك الغناء ومن هنا ظهر انه لا يعقل جعل الحجية فى القطع لكونها من لوازمه الذاتية فكما انه هو المفعول بالجعل البسيط وافاضة الوجود كذلك ما هو من لوازمه وهذا ظاهر لا يحتاج الى بيان ولا اقامة برهان كما ان المنع من تأثيره والامتناع من التحرك لمقتضاه مما لا يعقل ايضاً لما ذكر .

في التجري

ثم انه مع عدم المخالفة لما فى الواقع لاشكال فى المثوبة والعقوبة واما مع المخالفة فاشكال من ان المتجرى يستحق الذم عند العقلاء كما انهم يمدحون ضارب ابن المولا باعقاد العدو بلا حرف ولا ريب والذم والمدح من المثوبة والعقوبة او مستلزما لهما لما فى الفعل من الحسن والقبح المنكشفين بالذم والمدح المستتبعين لهما ومن ان ما يمكن ان يستند اليه المثوبة او العقوبة بين امرين احدهما الفعل بماله

من الحسن او القبح والثاني الفاعل اما الثاني فمن الواضح ان الفاعل بما هو فاعل لا يستحق شيئاً نعم يمكن ان يثاب تفضلاً وهو غير ما نحن بصدده البحث عنه او يمدح او يذم لما معه من الاتصاف بالصفات الحسنة او القبيحة وهو ايضاً خارج عما نحن فيه ولا يورث المدح او الذم الثواب او العقاب حينئذ لانهما من مستتبعات الفعل و لا فعل هنا فالمتجري وان سلم انه يذم لكن من جهة سوء سريره وهو لا يستتبع العقاب لعدم الفعل كما لا يخفى اما الاول فان المفروض ان اعتقاد الحرمة والوجوب مثلاً قد تبدل وانكشف العدم وان الفعل في التجري ليس بحرام وفيما قصد الانقياد به ليس بمطلوب ومعه كيف يقال بالعقوبة على الاول والثبوتة على الثاني وليس فيهما جهة حسن وقبح .

ان قلت هب لكن الاعتقاد مما يصير به الفعل ذاقبح في الاول وذاحسن في الثاني وان لم يكن متصفاً بهما بالاصل .

قلت بعد تسليم امكان ان يكون الحسن والقبح في البعض من الامور الاعتبارية لانقول به في المقام وانه ليس من هذا البعض اما اولاً فلان القطع والاعتقاد مما لا يغير الفعل عما هو عليه من المطلوبية والمبغوضية للمولى ويصيره مبغوضاً ومطلوباً ولا جهة حسن او قبح فيه ا ترى ان قتل ابن المولى يصير حسناً باعتقاد انه عدوه ام ترى ان قتل عدوه يكون قبيحاً بالقطع بانه ابنه لا ازمع بك هذا الزعم .

اما ثانياً بعد تسليم المدعى حتى في المقام فليس القبيح الا المقطوع الحرام وليس الحسن الا المقطوع الوجوب بنوع مداخلة للاعتقاد والقطع في الموضوع ولا ريب ان المقطوع الكذائي مما لا يكاد ان يكون متعلقاً للتكليف لعدم الالتفات اليه وانما توجه اليه المتجري والاعتقاد بلحاظ انه واقعاً حرام او واجب وان خمر او اعانة للمولى في نفس الامر لا بلحاظ انه مقطوع الحرمة او مقطوع الخمرية او مقطوع الوجوب او مقطوع الاعانة ومع عدم الالتفات كيف يكون ملاكاً للحرمة او الوجوب وذلك ظاهر فتحصل من ما ذكر ان التجري والاعتقاد لا يورث العقوبة ولا يوجب المثوبة في حال .

اقول ان قلنا بان العزم على المعصية معصية فلا بد ان نقول بالاول وان قلنا بانه ليس المعصية فتقول بالثاني البته يمكن ان يقال ان العزم فعل من الافعال

وهو ذوق فساد يعاقب عليه جداً سيما وان العزم الكذائي يكشف من سوء سريره تهو خبث باطنه الذي يوجب البعد عن الرب تعالى والقرب الى النار وهذا ان لم يكن بالعقوبة فيستعقبه جداً ونية الكافر شر من عمله وقس عليه العزم على الطاعة فكل من العزمين يوجب العقوبة والمثوبة بالذات لقضية الخبيث والطيب كما هو قضية الخصال السيئة بحذافيرها فتعامل جداً .

تتميم تحصيلي في اقسام القطع

القطع قديراً وخدمو موضوعاً للحكم الاخر مخالفاً لحكم المتعلق لامثالاً ولا مضاداً اما بنحو تمام الموضوع كما في قوله اذا قطعت بالبول فتصدق فان وجوب التصديق مترتب على نفس القطع بما هو قطع من دون النظر الى تطابقه للواقع وعدمها واما بنحو جزء الموضوع وقيدته بان كان له مداخلة ودخل فيه بان كان الحكم مترتباً على القطع لا بما هو هو بل بما هو مطابق للواقع كما في قوله اذا قطعت وكان قطعك مطابقاً للواقع فتصدق مثلاً فالحكم هنا انما هو للقطع وللواقع كما لا يخفى وكل منهما لا بد وان يكون اما على وجه المريقية او على وجه الموضوعية الخاصة فهنا صور اربع :

الاولى ما اذا اخذ موضوعاً بما هو هو من دون مداخلة شئى اخر فيه من الواقع او غيره وبما هو كاشف وحاك لا بما هو صفة خاصة كما في حرمة الصلوة في المقطوع الغصبية وبطلانها فيه من اى سبب حصل ولاى شخص كان وان خالف القطع لما في الواقع على المشهور هو المختار ومن ثم نقول بالصحة فيما لو قطع بعدم الغصبية وان خالف الواقع .

والثانية ما اذا اخذ موضوعاً كشافاً وحاكياً لكن لا بما هو هو بل بما هو قيد له وجزئه كما في قولك لله على هكذا فيما اذا قطعت بانى مجتهد وكان واقعاً كذلك ان لم نشترط الرجحان في متعلق النذر او كان القطع بالاجتهاد راجحاً ولو بمعونة الخارج .
والثالثة ما اذا اخذ موضوعاً بما هو هو لكن لا بما هو كاشف وطريق بل بما هو صفة خاصة كالعلم الحاصل من الكتاب والسنة لدى الاخباريين حيث انه يجب العمل

به من حيث انه علم حاصل من احدهما لامن حيث انه طريق الى الواقع والافلا خصوصية لهذا بعد عدم انحصار الطريق به .

والرابعة ما اذا اخذ قيماً للموضوع لا بما هو كاشف ايضاً كما في المثال الثاني على حيث الصفية ثم انه لا اشكال في قيام الامارات موقع القطع الطريقي الذي ليس له مداخلة في الحكم وليس موضوعاً له وانما هو صرف الطريقية والكاشفية وفانية في المكشوف عنه من الواقع بصرف دليل اعتبارها من قوله .

نعم في الجواب عن قوله افونس بن عبدالرحمن ثقة اخذ عنه معالم ديني وغيره مما مفاده حجة قول الثقة او صدق العادل مثلاً حيث ان القيام هذا توسعة في الطريق ولا يمنع منه وليس للتأمل فيه مجال كما انه لا اشكال ايضاً في عدم قيام الامارات مقام القطع الذي اخذ موضوعاً للحكم وله مداخلة في الحسن والقبح على نحو الصفية وما فيه من الخصوصية الحقيقية النفس الامرية بدليل الاعتبار والغاء احتمال الخلاف لمكان انتفاء الموضوع بمجرد ارتفاع القطع كما في ساير الموضوعات .

في تنزيل الامارات منزلة القطع

نعم فيما اذا دل دليل خاص على القيام واتسع دائرة الموضوع وعممه فلا اشكال فيه عند احد وانما الاشكال في القيام مقامه فيما اذا اخذ موضوعاً طريقاً لاعلى انه صفة خاصة بذاك الدليل الاعتبار فذهب الشيخ الجليل الاستاد واتباعه الى القيام كما هو ظاهر كلامه حيث فرق بين المقام وبين ما اخذ صفة نظراً الى ان الموضوع في الثاني خصوص الصفة وهي التي لها مداخلة في الحسن والقبح وقدار تقع كل منهما باتتفائها بخلاف المقام فان الموضوع فيه والذي له مداخلة في الحسن او القبح ليس الا الطريق وبدليل الاعتبار يقوم مقامه الطريق الاخر بالامنع في البين ولا معنى للاعتبار الا هذا . وبالجملة مفاد ادلة المعبرة للامارات ليس الا انها تقوم مقام القطع عند عدمه في الحجية لان المعبر بصدد توسيع الحجية علينا .

واما اذا كان الموضوع صفة فلا بيان لها فكما ان الموضوع اذا كان صفة

غير القطع ليس للمقام مجال كذلك اذا كان هو القطع بل نقول ليس نظر المعبر الى القطع ابدأ وانما نظره الى الحجية فلا يعقل ان يقوم القطع المأخوذ صفة شىء من الامارات مقامه واما اذا كان المأخوذ طريقاً فلامحالة يكون لبيان توسعة الطريق القيام مقامه جداً وعليه وان اتفى الموضوع بما هو قطع لكنه باق بما هو طريق بعد الاعتبار فلا تغفل و ذهب الفاضل المدقق الاستاد الهروى طيب الله رمسه و بعض من تبعه الى عدمه الابدليل غير دليل الاعتبار - توضيح المقال على وجه الاجمال ان المنزل عليه من القطع الموضوعى الطريقى له جبهتان الجهة الموضوعية التى لا يرى ولا ينظر اليه من هذه الجهة الابشخصه ومن حيث هو هو والجهة الطريقة التى لا ينظر اليه من هذه الجهة الا الى الواقع ومن حيث انه حاك عن الواقع .

ولا يكاد ان يعقل ان يكون من الممكن اجتماع النظرين الابلحاطين والافلحاط واحد لا يكون الا احد من القسمين كما نشاهد الحال بعينه فى المرأة بعينها وكذلك الحال فى المنزل وحيث انه لا بد فى التنزيل من اللحاط بين المنزل والمنزل عليه حتى تتحقق التنزيل ومضى انه لا يجوز الاجتماع بين الجهتين فى كل منهما فلامحالة لا يلاحظ كل من المنزل والمنزل عليه بدليل الاعتبار والتنزيل الابلحاط الوجهين المتقدمين اما الطريقة او الموضوعية فلحاطا الجهتين لا يكون الابلحاطين والتنزيلين .
وبالجملة بالدليل الواحد واللحاط الفارد لا يكون الا احد الامرين .

ان قلت فعلى هذا لا يثبت بدليل الاعتبار شىء منهما بالخصوص فقوله صدق العادل مثلاً والغ احتمال الخلاف بالنظر الى قوله مجمل لا يعلم انه اراد منه التنزيل منزلة القطع الطريقى او الموضوعى فكما انه لا دلالة فيه على الثانى كذلك لا دلالة فيه على الاول فكيف التنزيل .

قلت لاشبهة فى التنزيل على الطريقة فقوله اخذ عنه معالم دينى يعنى به جعله طريقاً لها كما لا يخفى .

ولذا يقال بان مفاد دليل الاعتبار ليس الابلحاط اللحاط .

اللهم الان يكون الجامع فى البين بهذا الجامع يحرز اللحاطان وليس فليس

ونعم ما افاد الاستاذ طاب الله رمسه الا ان هذه المداقات الفلسفية مما لا يعهد عند العرف المخاطب بهذه الخطابات هذا مضافاً الى ان لحاظ التنزيل مما لا يحتاج اليه اذ ليس المراد من الدليل الا ان قول العادل طريق الى الواقع من غير نظر الى التنزيل ابدأ نعم ينزل الامارات منزلة القطع لياً ويقوم مقامه حتى فيما نحن بصدد البحث عنه هذا الا ان الشيخ الاستاذ الهروي رحمه الله قائل بالتنزيل فما قرره الاستاذ (ره) وان لم يكن عندنا بجيد الا انه يرد على ما قال في الفرائد بما سمعت.

وبالجمله نحن نقول بقيام الامارات مقام القطع مطلقاً الا فيما اذا اخذ موضوعاً من جهة كونه صفة خاصة.

في عدم قيام الاصول مقام القطع

واما الاصول فغير الاستصحاب منها لا يقوم مقامه وذلك لانها احكام شرعية لاعقلية يأخذ بها الجاهل في مقام العمل في مورد الشك لانه يترتب عليها الاثار الواقعية ويتنجز بها التكليف بالواقع كما في القطع والامارات فتحصل انها غير طريقة الى الواقع ولا ينظر بها اليه فلا يقوم مقام الطريق البتة .

واما الاستصحاب وان كان حكماً في مورد الشك ايضاً الا انه لما كان بلسان تحقق احد طرفي الشك وبقائه كان عبارة اخرى عن ترتيب الاثار الشرعية للبقاء فيكون نظراً الى الواقع بمفاده ومقتضاه ومن ثم تقدم على سائر الاصول هذا بالاضافة الى القطع الطريقي واما بالاضافة الى القطع الموضوعي فالاشكال السابق بحاله من لزوم تعدد اللحاظ نظراً الى المنزل عليه من القطع طريقاً وموضوعاً والى المنزل متيقناً ويقيناً فبدليل الاعتبار لا نقول به الامع التعدد فان اليقين في قوله لا تنتقض اليقين لا بد وان يراد به اما المتيقن واما اليقين بشخصه ونفسه ولا يجمع بين الارادتين لعدم صلاح الجمع بين اللحاظين في ان واحد فيما لم يكن بجامع في البين كما هنا.

ان قلت انه من الممكن ان يدل دليل الاعتبار من قوله لا تنتقض على قيام الاستصحاب مقام الطريقي من القطع وان المؤدى والمستصحب ينزل منزلة الواقع

مطابقة وعلى قيامه مقام الموضوعي منه وان القطع التنزيلي بمنزلة القطع فالواقع حقيقة التزاماً حيث ان تنزيل المؤدى منزلة الواقع مما يستلزم تنزيل القطع تنزيلاً وتعبداً منزلة القطع بالواقع حقيقة و عليه لا يحتاج الى تعدد اللحاظين كما في كل من الدلالات الالتزامية فكما ان الامر بالشئ يقتضى ايجاب مقدماته بهذا الامر المتعلق بالشئ لا بامر ولا بلحاظ اخر كذلك هنا.

في قيام الاستصحاب مقام القطع

قلت اولاً ان الامكان المدعى لا ينظر اليه الا بوجه دائر حيث ان تنزيل المؤدى وتنزيل القطع التنزيلي توأمان متلازمان فالدلالة على تنزيل المؤدى يتوقف على الدلالة على تنزيل القطع ودلالة الدليل على تنزيل القطع لا يكون الا بعد الدلالة على تنزيل المؤدى ويتوقف عليه وهو الدور المحال ومعه لا يدور المجال الاعلى ما هو الممتنع لا الممكن. وثانياً ان الموضوع اذا كان ذا جزئين لا بد وان يحكم عليه بعد تحققهما امام محققاً او تنزيلاً او باختلاف فما لم يتحققا كذلك لا يحكم عليه وان تحقق جزء منهما تحقيقاً او تنزيلاً ففي المضمار وان كان بالالتزام يجوز جزء منهما وهو القطع تنزيلاً الا انه لا يثمر اعتبار التنزيل بالاضافة الى واحد منهما بل لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع اوقيد به ما هو كذلك بلحاظ اثره الا فيما كان جزئه الاخر وذاته محرراً بالوجدان او تنزيله في عرضه فلا يعقل ان يكون دليل الاستصحاب دليلاً على جزء الموضوع الا اذا كان هناك دليل على الجزء الاخر او كان محرراً حقيقة والمجال خال عنه .

اللهم الا ان يذب عنهما اما عن الاول فبان تنزيل المؤدى وان كان مستلزماً لتنزيل القطع الا ان الملزوم لا يتوقف على لازمه لا وجوداً ولا دلالة وتوقف اللازم على الملزوم توقف الاثر على المؤثر لا يستلزم العكس لعدم كون الملزوم من اثر اللازم فالدلالة على القطع التنزيلي والتعبدى و ان كانت متوقفة على الدلالة على تنزيل المؤدى حيث انه لم يكن تنزيل القطع الا بعد تنزيل المؤدى و كان من تبعه الا انه لا يقتضى التوقف بالاضافة الى العكس مما ليس بتبع له من وجه وهذا ظاهر هذا مضافاً

الى انه مع تسليم التوقف غير خفى على الوفي ان الدور والتوقف هنا لا يكون الانحو
توقف احدى اللبنتين على الاخر وليس الادوراً معياً ومضى في محله انه سوى الباطل
والباطل سواء .

واما عن الثاني فبان الحكم وان لم يكن الا بعد تحقق الموضوع بماله من الجزئين
او الاجزاء الا ان تنزيل جزء منه بدليل لا يقتضى تنزيل الجزء الاخر اذ فرض التنزيل
لا يكون الا فرض التوسعة وذلك لان التنزيل نوع توسعة في دائرة الجزء المنزل
بلاقتضاء لان يتوجه التنزيل الى الجزء الاخر حسب عدم اقتضاء الحكمة .

غاية ما في الباب ان الحكم لا يكون الا بعد تحقق الجزئين اما محققاً او منزلاً
او مختلفاً وهذا غير نفس التنزيل .

وبالجملة التنزيل تابع لدليل ان كان في الجزئين ففيهما وان كان في الواحد
ففي الواحد فيمكن ان ينزل القطع التنزيلي منزلة القطع الحقيقي ولم ينزل الجزء
الاخر بنوع توسعة في واحد من الجزئين كما يمكن ان ينزل الاخر بتنزيل الاول
التزاماً حيث لا يتحقق المطابقة والاصابة بالاضافة الى الواقع علماً الامع القطع الحقيقي
واما التنزيلي فلا فحيث عمم القطع حقيقة وتنزيراً عمم الاصابة وعدمها هذا وفيه نظر
من وجوه .

تحصيل انتقادي في الموافقة الالتزامية

تنجز التكليف بالقطع لا يقتضى الا الموافقة عملاً والتحرك نحو المقطوع اركاناً
وبه يتحصل البرائة قطعاً ويتحقق المثوبة جزماً وان لم يكن الموافقة اعتقاداً و التزاماً
ولم يتحرك اليه قلباً وجناناً بدون ان يكون في البين عقوبة لعدم المقتضى اليه حيث
ان المقام مما ليس فيه الاقتضاء العمل وقد حصل لتحقيق الامثال واما ان في المقام شيء
اخر من الالتزام ولم يمثل فهو مزيف جداً والمرجع انما هو الوجدان الحاكم في
باب الاطاعة والعصيان واستقلال العقل يتحقق الامثال من العبد الاتي بما امره انه
ليس له الا المثوبة دون العقوبة نعم يمكن ان يقال انه جريئ في مقام مولاه وخبيث

باطنه ومنحطة درجته حيث لم يلتزم بماله الالتزام بهمن احكامه فلم يعبد حق العبادة وما هو لائق بمقام عبوديته وهذا غير ما نحن بصدد البحث عنه من استحقاق العقوبة .
وبالجمله لا يلزم من قبل ترك الالتزام بالاحكام عقوبة ولا يعتبر في مقام الامتثال بوجه فلانقول به لكن على القول بهلما لم يمكن الالتزام بها بخصوص عناوينها الاعلى وجه التخيير بين الالتزام بالشيء وبضده وذلك محذور مع انه لامعنى له لافتح الامر بما هو حاصل بعد القطع حيث انه بعدالقطع اجمالاً بالوجوب او الحرمة لا بد وان يلتزم بواحد منهما وبضده فتأمل لم يلتزم الا بما هو الثابت واقعاً من احدهما اذ لا يمكن الالتزام بالمعین منهما كما لا يجب الموافقة القطعية عملاً ولا تحرم المخالفة ايضاً كذلك لعدم التمكن منهما ثم على المختار من عدم لزوم الالتزام لاما نغ من جريان الاصول الحكمية او الموضوعية في اطراف العلم الاجمالي وكذلك على القول بلزومه اما بالاضافة الى الحكمية فلان الاعتقاد والقطع بان احد الحكمين من الحرمة والوجوب مثلاً متوجه اليه في الواقع مما لا ينافيه القطع والاعتقاد بعدم توجه شيء منهما اليه في الظاهر وما يلزم من قبل الجريان ليس الا العلم في مقام الظاهر كما لا يخفى .

وسياتى انشاء الله تعالى عدم المنافاة بينهما مفصلاً واما بالاضافة الى الموضوعية فلانه يخرج الموضوع بالاجزاء عن تحت الحكمين ولا منافاة بين العلم بهما واقعاً والعلم بعدمهما لعدم موضوعهما ظاهراً بحكم الاصل ويمكن ان يقال في المقال بعدم المنافات بين الاجزاء والالتزام والالزم الدور وذلك لان الاجزاء يتوقف على عدم الالتزام توقف احدا الضدين وجوداً على الاخر منهما عدماً وعدم الالتزام يتوقف على الاجزاء لذلك وان شئت قلت ان الالتزام يتوقف على عدم الاجزاء وهو يتوقف على الالتزام لما ذكر في المقامين .

وبالجمله لامنح للالتزام عن الاجزاء والالكان بينهما المنافات ومن انها مستلزمة للدور لكن فيه ما لا يخفى من وجوه وبالجمله دفع المانعية لا يمكن الا بوجه دائر كما في الكفاية الا ان فيه ما لا يخفى على احد بعد التأمل .

ولو قلنا بالمانعية فانما هي فيما لم يكن الترخيص من الشارع في الاقدام والاقترام
في الاطراف واما معه فلا مانعية ولا محذور من لزوم عدم الالتزام الا ان الاجزاء في المقام
مما لا يترتب عليه اثر عملي هذا .
ويمكن ان يمنع عن الجريان تارة بلحاظ عدم مقتضى و اخرى بلحاظ
تحقق المانع .

في شمول الاصول لاطراف العلم الاجمالي وودمه

وتوضيح الحال في الاول من المقال ان ادلة الاصول .

منها ما ليس لها مفهوم كما في حديث الرفع «رفع عن امتي تسعة اشياء الخطاء
والنسيان وما استكروها عليه وما لا يعلمون» وفي قوله سئلته عن من لم يعرف شيئاً هل
عليه شيء قال لا وفي قوله الناس في سعة ما لا يعلمون وفي قوله ايما امرء ركب
امراً بجهالة فلا شيء عليه وفي قوله ان الله يحتج على العباد بما انتمهم وعرفهم
وفي قوله فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك
قلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في الامة
قال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وفي قوله
لاتنقض اليقين بالشك .

ومنها ماله مفهوم كما في قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى
تعرف الحرام منه بعينه وفي قوله لاتنقض اليقين الا بيقين مثله وامثالهما لاشكال في
شمول الاول لاطراف العلم الاجمالي بالاطلاق والعموم .

واما شمول الثانية لها ففيه اشكال من انها وان كانت عامة صدر الا انها بذيلها
تدل على حرمة احدها و تنقض يقينه فقوله كل شيء عاظم حتى تعلم انه قدر وان كان
شاملاً لكل من الاثنيين نظراً الى انه شيء الا انه ليس بشامل الا احدهما من حيث الغاية حيث
لا يعلم بقذاراة كليهما كما هو القرض فلا يدخلان فيها جداً ونظراً الى مطابقتة الضمير
مع المرجع يكشف ان المراد بالشئ ليس الاماله وجهان وما فيه احتمالان من الشئ

الواحد فخرج عن تحتها الافراد بهذا اللحاظ جداً ومن ان الصدر اظهر في دلالة على الشمول والعموم من دلالة الذيل على الخصوص ولا منافات بين الضمير ومرجهه .
وذلك لان المراد كل واحد من الاشياء على سبيل البدل سيما وان الشيء انما يكنى به عن المعين عرفاً لا عن احد الشئيين فيكون كل واحد من الطرفين مشمولاً لقوله كل شيء بما هو معين بنحو من التعيين كالاشارة اليه ولم يعرف بعد حرمة واحد كان معيناً بذلك التعيين الموجب لادراجه تحت العموم وان عرف حرمة احدهما بلا عنوان او بعنوان لا يكون تعيين واحد منهما به والغاية انما هي معرفة حرمة الشيء المعين بذلك التعيين الملحوظ في المغيا ضرورة ظهور تبعية الضمير للمرجع لمعرفة حرمة احدهما .

وكذلك قوله ولكن تنقضه بيقين اخر فان المفاد منه نقض اليقين بالشيء بيقين اخر وليس اليقين باحد الشئيين اليقين عرفاً مضافاً الى ان شمولها لاطراف الشبهة الغير المحصورة لا ينكر فيشمل لاطراف المحصورة ايضاً جداً حيث انه لافرق في البين كما لا يخفى .

وبالجمله ادلة الاصول بكتلتا قسميه شاملة لاطراف العلم الاجمالي والمقتضى للشمول بحاله ومجمل القول في الثاني من المقال ما اشار اليه الشيخ الاستاد بما صورته هذا مع ان حكم الشارع بخروج مجرى الاصل عن موضوع التكليف الثابت بالادلة الاجتهادية لا معنى له الا رفع حكم ذلك الموضوع فمرجع اصل الطهارة الى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقوله اجتنب عن النجس انتهى .

وفيه مامر من عدم المنافات بين الحكمين من الواقعي والظاهري وبالجملة ليس في المقام ما يصلح استناد المنع اليه غير ما ذكرنا من تنجز التكليف بالعلم الاجمالي وسيأتي ما فيه .

الاصلي الثاني والاربعون

المقطوع لا يخلو اما ان يكون معيناً واما ان يكون مردداً بين شئيين او الاشياء

اما الاول فمضى حاله وان القطع فيه موجب للتنجز وعلته تامة له طبعاً وذاتاً
واما الثانى فهل القطع والعلم فيه يوجب التنجز ويكون علة تامة له ام لاشكال من
ان المقتضى للتنجز على نحو العلية التامة موجود والمانع مفقود اما الاول فلان
المقتضى له على ما سبق منا انما هو القطع بنفسه وانه لا ينال اليه يد الجعل ابدأ واما
الثانى فلان ما يتوهم كونه مانعاً ليس الا الترديد بين الاطراف مثلاً وانت خبير بانه
مما ليس له قابلية للمنع اصلاً اذ لامنافات بين التنجز وبين الترديد بوجهه لا يناقضه بشيء
اترى ان السيد اذا امر عبده باكرام زيد مردد بين شخصين وخالفه فلم يكرم احداً
منهما لا يعاقب عليه ما هكذا الظن بك سل العرف تجدهم معاملين على المؤاخذة
والمعاقبة .

نعم ان كان الترديد مما لا يمكن معه الامتثال فهو مما يصح ان يستند المنع اليه
لكنه فى غير محله وذلك لان المعلوم المبحوث عنه ان كان من التوصليات (١) فامره
معلوم وان كان من التعدييات فان قلنا بعدم اعتبار قصد الوجه فكذلك وان قلنا باعتباره
فان تمكن من الامتثال تفصيلاً فهو والا فالمتعين انما هو الامتثال اجمالاً والاتيان بكل
من الاطراف باحتمال انه المكلف به كما عليه العقلاء فى مقام الاطاعة فان الاتيان بشيئين
يقطع بكون احدهما المأمور به مما يتحقق به الاطاعة جداً وبالجملة انما الوجه
معتبر على اعتباره تعييناً على تعيين المكلف به وترديداً على ترديده فاجمال المأمور
به مما لا ينافى الامتثال فلا يمنع التنجز بوجه فالعلم بكلا قسميه علة للتنجز تفصيلاً كان
ام اجمالاً .

ومن ان الاجمالى من العلم يفارق التفصيلى منه من وجهين الاول جواز الاقتحام
فى الاطراف عقلاً كما فى الغير المحصورة وشرعاً لظاهر قوله كل شيء فيه حلال «اه» و
نظائره كما مر حيث انها بظواهرها يعطى جواز الاقتحام وعدم صحة المؤاخذة على المقترح
والعامل فى الاطراف بغير عمله فى الاول دون الثانى .

فى تنجز العلم الاجمالى وعدمه

الثانى كون مرتبة الحكم الظاهرى محفوظة مع العلم الاجمالى دون التفصيلى فان المعلوم بالتفصيل هو الواقعى من الحكم ليس فى عرضه ولا فى طوله حكم يخالفه كما ان فى طول الاجمالى حكم يخالفه وهذا هو السر فى جواز الاقتحام حيث انه لا منافات بين داهارة الشىء ظاهراً ونجاسته واقعاً كما سيجئ انشاء الله تعالى مفصلاً ومع هذين الفرقين كيف يقاس الاجمالى بالتفصيلى فى كونه علة تامة للتنجز (١) .

نعم يقاس عليه فى مرتبة اقتضائه لافى العلية وان الاجمالى مقتضى للتنجز ويؤثر فيه لولا المانع عقلاً او شرعاً وبالجملة كون العلم الاجمالى مقتضياً للتنجز مسلم اما انه بنحو العلية فلا وهو مما ينال اليه يد الجعل نفعياً كما فى الاثبات اقول ان كان التكليف فى المرتبة الفعلية وانه يبعث اليه او يزجر عنه فعلاً فلا بد من ان يكون الاجمالى كالتفصيلى علة تامة للتكليف فيؤتى بالاطراف او يمنع عنها بتمامها مقدمة وان لم يكن فى هذه المرتبة بل فى الرتبة الشأنية فيكون ايضاً كالتفصيلى غير علة تامة للتنجز وانما يجوز مخالفته وان علم تفصيلاً بها وهذا ظاهر لاسترة عليه .

و بالجملة لا يتفاوت الاجمال والتفصيل فى تأثير العلم للتنجز على نحو العلية التامة بعد فرض اتحاد المعلوم فيهما بحسب المرتبة الفعلية كما انه لا يتفاوت شىء منهما فى عدم التأثير على نحو العلية التامة بعد فرض اتحاد المعلوم فيهما بحسب المرتبة الانشائية وان العلم بثبوته بمجرد وجوده الانشائى من دون ان يكون بعثاً فعلياً لعدم تمامية علته بعد تمامية علة انشائه ولو لعدم استعداد المكلفين لتحصيل مثل هذا التكليف عليهم لقرب عهدهم بالاسلام او لغير ذلك فيجوز معه المخالفة القطعية لكنه لا تصور فى العلم الاجمالى عن افادة ذلك بل لقصور المعلوم وان كان بالتفصيل وذلك لعدم كون انشاء التحريم او الايجاب تحريماً او ايجاباً حقيقتين فعليين .

وفيما اذا لم يحرز ان التكليف الثابت المعلوم بلغ الى المرتبة الفعلية واحتمل

١- فان الحكم بالتنجز ليس لقياس الاجمالى بالتفصيلى بل لوجود المقتضى وعدم المانع كما لا يخفى - منه

كونه في مرتبة الانشاء فقط ليس التنجيز بوجه ويجوز تخلفه اما عقلا فلكون العقاب على فرض المخالفة بلا بيان يعنى ان العقاب لا يكون الا بعد البلوغ الى المرتبة الفعلية وحيث لم يبين كما هو الفرض فيكون عقاباً بلا بيان كما اذا علم بعدمه تفصيلاً بلا فرق في البين واما شرعاً فلما ذكر من الاخبار وتام الكلام في اصاله البرائة وانما المهم في المرام بيان ان العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي علة تامة للتنجيز ام لا بل يكون مقتضياً وحيث انه يثبت انه ليس بعلة ثبت انه بنحو من الاقتضاء ولو بالاضافة الى الموافقة الاحتمالية حيث ان التفكيك والقول بالاقتضاء بالاضافة الى الموافقة القطعية وبالعلية بالنسبة الى الموافقة الاحتمالية كما توهم وزعم يوجب جواز احتمال ثبوت المتناقضين وانه كالقطع بثبوتهما محال .

توضيح المقال على وجه الاجمال ان الواقع لا يجتمع فيه الحكمان المتناقضان لعدم اجتماع الملاكين المتناقضين فيه فاذا كان العلم الاجمالي علة للاقتحام في بعض الاطراف لا بدو ان يكون المقتحم فيه حلالاً امثلاً واقعاً ومن المحتمل انه حرام واقعاً فيحتمل ثبوت المتناقضين وهو محال بل لو صح مع الموافقة الاحتمالية الاذن في المخالفة الاحتمالية واقعاً صح في القطعية ايضاً وحيث انه لم يصح في القطعية لم يصح في الاحتمالية ايضاً وهذا ظاهر واما اذن الشارع فهو راجع الى ظاهر الامر كما مر .

وسياتى في دوران الامر بين المتبائنين انشاء الله تعالى ما يصرح الى تصريح الشارع بعدم المانع والاذن في الاقتحام فتحصل ان البحث في العلم الاجمالي في الشئيين في الاقتضاء وعدمه وفي المانع وعدمه تقتصر في الاول بما ذكرهنا وسياتى البحث في الثاني في الاصل البرائة واما اذا قلنا بالعلية التامة فالبحث عندهنا لا يخلو عن حرازة بل لا وقع فيه ابداً .

انتقاد تحقيقي في سقوط التكليف بموافقة العلم الاجمالي

لا يرتاب احد في سقوط التكليف بامثال الخطاب المردد بين المتعلقين باتيانهما معاً وموافقة العلم اجمالاً فيما اذا لا يتمكن من الموافقة والامثال تفصيلاً بالعلم التفصيلي

وان حكى عن بعض الاجله عدم الاكتفاء به الا انه مما لا ينبغي الاصغاء اليه واما فيما اذا تمكن من الامتثال تفصيلاً فلا يخلو اما ان يكون متمكناً من العلم التفصيلي او لا بل يتمكن من الظن التفصيلي .

وعلى كل منهما لا يخلو اما ان يتوقف الامتثال الاجمالي في موردهما على تكرر العمل او لا فهنا صور اربع : الاولى ما اذا تمكن من الامتثال بالعلم التفصيلي ولم يتوقف موافقة العلم الاجمالي فيه على التكرار كما اذا كان شاكفاً في الاقل والاكثر من الاجزاء او غيرها .

فنقول بسقوط التكليف فيها بالامتثال الاجمالي لقضاء العقل والوجدان به كيف لا ولم يخل بشيء مما اعتبر في المأتمى المكلف به شرطاً او شرطاً اذا اتى بالاكثر او يَحتمل اعتباره من الامور التي لا يمكن ان يؤخذ في المكلف به و انما نشأ من قبل الامر به من الوجه والتميز والقربة كما مر لمام .

نعم ان قلنا باعتبار قصد الجزئية فقد اخل به الا انه ضعيف يظهر وجهه مما مرو مراجعة الوجدان .

في جواب الاحتياط مع لزوم التكرار

الثانية ما اذا تمكن من العلم التفصيلي والامتثال به ولا يمكن الامتثال فيه بالعلم الاجمالي الا بنوع من التكرار فنقول بسقوط التكليف فيها بالامتثال الاجمالي ايضاً لتحقق مقتضى من الاتيان بالمكلف به جدياً وعدم المانع وذلك لانحصار ما زعم و توهم كونه مانعاً في امور :

احدها نقل الاجماع قولاً على عدم جواز سلوك الاحتياط عن الرضى (ره) .

ثانيها نقل الاجماع عملاً على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط فيما يتوقف على التكرار مع وجود الطريق المعتمد ولو كان هو الظن المطلق وان الاكتفاء به خلاف الاجماع العملي والسيرة المستمرة بين المشرعة .

ثالثها ما دل من الايات والاحبار على وجوب تحصيل العلم بالاحكام الشرعية وان

فريضة على كل احد حيث ان مفارها عدم جواز الاكتفاء بالعلم الاجمالي فيما تمكن من التفصيلي منه بل فيما تمكن من الظن المعبر ايضاً .

رابعها ما يترتب على الاكتفاء المرقوم من الاخلال بالوجه .

خامسها ما يستتبعه الاكتفاء من اللعب بامر المولى فيما يتوقف على التكرار كما هو الحال في المضمار .

سادسها ما يستلزمه الاكتفاء من عدم تحقق التميز مع التمكن منه .

سابعها الاصل على تقدير الانماض عما تقدم من الادلة المانعة و حصول الشك في المقام فانها وان لم يسام دلالتها على المطلوب الا انها لا يقصر عن افادتها الشك ولا اقل من ايراثها اياه في اكتفاء الشارع بالاحتياط مع وجود الطريق المعبر في الشرعيات كما هو البحث والفرض والعقل يحكم بعدم الاكتفاء به والحال هذه .

وبالجمللة الشأن في الامور التي نعلم بان المقصود منها ليس التحصل بأى وجه اتفق وانما المراد صرف التعبدانه فيما اذا شك في ان الغرض والداعي هو التعبد بايجاده وامتنال الامر المتعلق به ولو في ضمن امرين مثلاً او التعبد به متميزاً عن غيره ان العقل يحكم بعدم جواز سلوك الاول وعدم جواز العدول عن الثاني في مقام الامثال وذلك لان الشك في المقام في طريق الاطاعة هذه جملة ما يمكن ان يتوهم بها المنع في المقال . وانت خير بما فيها وانه لا يصلح شيء منها للمناعية المزعومة البتة .

اما الاول والثاني فلان المقام مما لا اقناع للاجماع فيه بوجه سيما اذا كان منقولاً وذلك لانه مما يعتمد عليه في طريق الاحكام لافي مقام الاطاعة فلا يتحقق الكشف في المقام اولاً والمعصوم عليه السلام في البحث لا ينظر اليه الامن حيث انه واحد من العقلاء ثانياً الا فيما اذا امر فيتبع لكشفه عن خطاء غيره .

اما الثالث فلوجهين الاول ان العلم بالاحكام وان وجب الا انه من جهة العمل بها وانه يتوقف عليه حيث ان العمل لا يعقل ان يكاد بدون العلم وذلك لا يقتضى تحصيل العلم تفصيلاً لان العمل مما يمكن مع العلم ولو اجمالاً فكل ما يدل على الوجوب انما يدل على وجوب العلم مطلقاً ولو اجمالاً كما هو الظاهر .

الثاني ان وجوب العلم بالاحكام انما هو لحفظها وحفظ الدين عن الانداس و الانطماس وذلك مما يتحقق بالعلم الاجمالي ولا يوجب تحصيل التفصيلي منه في مقام العمل ولا ينظر اليه البتة .

نعم فيما اذا كان العمل مما يتوقف على العلم التفصيلي فيجب بالاشبهه وانى لك بثبوته في المقام كيف والواقع يحرز بالاجمالي من العلم جداً فلا سبيل الى وجوب التفصيلي منه جداً هذا مضافاً الى انه مع عدم القطع بالوجهين على منع الخلو فلا اقل من الاحتمال في البين ومعه لا مجال للاستدلال بالامين .

هذا مع اخصية الدليل لاختصاص مفاده بالشبهات الحكمية كما لا يخفى على العريف اللطيف .

اما الرابع فلانه ان اريد بالوجه اللازم اعتباره الامثال فلاريد في تحققه بالاضافة الى عبداتي بشيئين قطع بان احدهما مطلوب مولاه وان اريد به قصد الامثال حين الفعل فلاريد في تحققه ايضاً بالاضافة الى عبداتي بقصد شيء احتمل انه مطلوب مولاه فيما اذا تطابق الواقع وما نحن فيه من هذا القبيل حيث لا يمكن قصد الامثال بشيء من الاطراف بشخصه الا انه يقصده بالاتيان بما يحتمل كونه مطلوباً والواقع لا يخلو منها وان اريد بقصد الوجوب والندب .

فلاريد ان واحداً منهما مما لامداخلة له في المكلف به حيث انهما من حالات الطلب لا المطلوب فلا مداخلة لشيء منهما في الامثال .

وبالجملة الامثال في المقال متحقق الا ان يعتبر التمييز والتعيين واعتباره ضعيف ليس عليه دليل .

اما الخامس فلان الاتيان فيما اذا كان لغرض عقلائي ولو كان اسهل الامرين لا بعد الاتي الامتثالا لا يلعب بامر المولى البتة .

اما السادس فقد مضى ما فيه .

اما السابع فلانه بعد فرض القطع بالامثال فيما نحن بصدده البحث عنه لا مجال

للكم المذکور بوجه هذا مضافاً الى انه مع الشك ليس الرجوع الا الى البرائة كما مضى في مقدمة الواجب في الشك بين التوصلى والتعبدى .

(الثالثة) ما اذا تمكن من الامتثال بالظن التفصيلى ولم يتوقف الاحتياط على التكرار

(الرابعة) ما اذا تمكن وتوقف وعلم حالهما من العلم التفصيلى وانه يجزى الامتثال منه بالاحتياط عن الامتثال الظنى فيما لو كان معتبراً بالخصوص وفيما لو كان معتبراً بالاطلاق والعموم ان اعتبر في المقدمات عدم وجوب الاحتياط واما اذا ما اعتبر فيها عدم جواز العمل به فلا يجزى في مقام الامتثال به بل لابد من تحصيل الظن فيه هذا بعض الكلام في المرام وفي اصالة البرائة الاتمام فانظر وفقك الله لتعميق الانجام .

الاصل الثالث والاربعون في إمكان التعبد بالامارات

الغير العلمية

من الممكن التعبد بالامارات الغير العلمية وذلك لعدم لزوم المحال منه وعدم ترتب الفساد عليه وما يمكن ان يقال في المقال من لزوم الباطل او المحال بين امور :
احدها اجتماع المثلين فيما اذا اصاب من التحريمين او الايجابين او ضدين فيما اذا اخطأ من ايجاب وتحريم ومن ارادة و كراهة ومصالحة ومفسدة ملزمين بلا كسر وانكسار في البين او التصويب وان لا يكون هناك غير مؤديات الامارات شىء من الاحكام .
وبالجملة يلزم التصويب ان قيل بانحصار الاحكام في المؤديات وان قيل بكون المؤديات احكاماً قبلاً للواقع يلزم اجتماع الضدين ان خالف المؤدى للواقع واجتماع المثلين ان وافق والكل محذور بين الباطل والمحال .

ثانيها طلب الضدين فيما اذ ان كان المؤدى وجوب ضد الواجب .

ثالثها تقوية المصلحة فيما اذا ارى الى عدم وجوب ما هو واجب واقعاً او الالتقاء في المفسدة فيما اذا كان المؤدى عدم حرمة ما هو حرام كذلك وكونه محكوماً بسائر الاحكام .

في الجواب بالترتب

اقول وانت خير بما فيها باجمعها من عدم اللزوم او عدم البطلان .

اما في الاول اما اولاً فلانه يلزم المحذور من اللزوم المذكور فيما لو كانت صلوة الجمعة مثلاً بما هي صلوة الجمعة محكومة ومتصفة بما ادت اليه الامارة من الوجوب او التحريم وليس كذلك ولا يلزم ذلك من التبعيد بالامارة وانما اللازم هو كون صلوة الجمعة الواجبة بعنوانها محرمة بما ان الامارة الكذائية قامت على حرمتها ولاضير في كونها بهذا العنوان الطارى محرمة بعد ما كانت واجبة بمالها من العنوان الذي يتوقف عليه الوجوب والترتب هذا مما يصح معه طلب المتضادين بل المتناقضين فعلاً بحيث يؤخذ على الاثنين عند تر كهما وعلى الاخرى عند تركه والاتيان بما دونه وليس في المقام الا تنجز احد الخطابين ابدأ في البين .

وبالجملة الوجوب والحرمة وان كانا الا انها في المرتبتين اى في الطول مرتباً احدهما على الاخر والترتب هذا مما يدفع به المحذور المذكور ويجتمع به المصلحة والمفسدة بلا كسر ولا انكسار حيث طرت احديهما على الاخرى بعد الفراغ عن تأثيرها فان الجهة المحسنة او المقبحة التي نشأت من جهة مساعدة الامارة وسلوكها انما تعرض على الواقعة بعد تأثير ما هي عليها من جهة حكمها الواقعي فلا يزاحمها ولا يزاحم بها حتى تنكسر .

واما ثانياً فلان التبعيد بغير العلمى ليس الا يجعل حجيته والحجة المجعولة غير مستتبعة لانشاء احكام تكليفية بحسب ما ادى اليه الطريق بل انما يكون موجبة للتجز اذا اصاب وصحة الاعتذار به اذا اخطأ وذلك لان جعل الحجة هو جعل الطريق لانها سبب لانشاء حكم مثلاً ومن ثم نقول باعتبارها من جهة الطريقة لا الموضوعية والسببية فليس في المقام اجتماع حكيمين مثلين او ضدين ولا طلب الضدين والاجتماع المفسدة والمصلحة ولا الارادة والكراهة كما هو الظاهر .

وان ابيت الاعن استتباع الحجية لانشاء الاحكام وسببيتها له او ان معنى الجعل

جعل تلك الاحكام فتقول ايضاً بعدم الاجتماع .

توضيح ذلك

ان الارادة او الكراهة في المبدء الاعلى ليست الا عبارة عن العلم بالصلاح او الفساد فالحكم لا يخلو اما ان يكون عن مصلحة او مفسدة في المتعلق واقعاً واما لان يكون عن المصلحة او المفسدة في نفس الحكم طريقاً دون متعلقه فان كان الاول فلا بد وان يكون الانشاء عن المبدء الاعلى تبعاً لنفس المصلحة او المفسدة الواقعية وان كان الثاني فلامحالة يكون الانشاء عن بعض مبادئ العالوية المقام مما فيه الانشاء انشاء الواقعي من الحكم من المبدء الاعلى وانشاء الطريقي منه من بعض المبادئ عليه السلم والارادة او الكراهة وان كانت في كلا الانشائين الا انها في الاول بمعنى وفي الثاني بمعنى آخر غير الاول وكل من المصلحة والمفسدة ان كانت ففي الاول في الفعل وفي الثاني في نفس الحكم كما ان الطلب في الاول من المبدء تعالى وفي الثاني منه صلى الله عليه وآله فكل من اللوازم فهو غير لازم وشيء من التوالي فهو غير التالي ولقائل ان يقول ان المراد من الحكم الطريقي ان كان هو الحكم بمتابعة الطريق في قوله صدق العادل فهو وان كان ذا صلاح في نفسه الا انه جعل الحجية لامستتبع لها وانها في معناها وان كان المراد به الحكم في الطريق في قوله الفقاع حرام مثلاً فهو وان كان من مستتبعاته الا انه ذا صلاح في متعلقه .

وبالجملة الحكم الطريقي المستتبع بالمعنى المذكور مما هو مجرد الفرض وكون الصلاح في التصديق لا يستلزم كون الصلاح فيما ادت اليه الطرق من الاحكام كيف وعند جعل ليس طريق جدياً فلا ارادة ولا كراهة عندا جعل نعم ارادة التصديق مما قد تحققت الا انها غير مستلزمة لما في مؤدى الطرق .

ان قلت الاحكام في المؤدات لا بد وان تكون عن مصلحة والالم يكون باحكام . قلت هب الا انها ليست الا الواقعية وما هو في نفس الامر غير ما في الجعل كما لا يخفى ولعله لذا اورد الاستاد الهروي ره بقوله فافهم في اختتام الكلام وعلم بما مر

ما في المحذور الثاني والثالث بل نقول بان التقويت مما لا بد منه ويجبر بما في الطريق
فالجعل من المصلحة والامردائر بين التقويت الاقل والاكثر ومراعات الاقل اولى .

الاصح الرابع والاربعون في اتباع الظواهر وحجيتها

في امور: الاول سيرة العقلاء وديدن العرف على اتباع الظواهر وترتب آثار الحجية
عليها من اللوم والمؤاخذه لدى العصيان والمخالفة مطلقاً على القول بالتجري اولما
في الواقع على القول بعدمه وقبول التعذر عند الاطاعة والمخالفة لما في الواقع مما
يكون الظاهر طريقاً اليه ولا شبهة فيه عند احد .

في الجواب عن الاستاد الهروي (ره) واختيار خلاف ما اختاره

نعم الكلام في المرام والاشكال في المقام في ان الاتباع مطلق ام مقيد بما اذا كانت
مفيدة للظن فعلا وما اذا لم يكن الظن بالخلاف كذلك في البين جداً وادعى في الكفاية
القطع بكون السيرة على الاول ملحوقاً بما صورته ضرورة انه لا مجال عندهم للاعتذار
عن مخالفتها بعدم افادتها للظن بالوفاق ولا بوجود الظن بالخلاف انتهى .

اقول الظاهر ان الاتباع المرقوم ليس الا لاجل قطع العرف فعلا بمفاد الظواهر
وعدم احتمالهم الظن فعلا او نوعاً ولا يتفظنون بالظن بالخلاف وعدمه وان كانوا ظانين
اوشاكين بعد التقاء الشبهة عليهم جداً الا انهم حين التوجه الى الظواهر عالمين بمفادها
قطعاً فعلى هذا لا يكون مراعاة العرف والسيرة الا في مورد العلم بالمفاد او الظن المتأخم
له واما في غيره مما اذا لم يكن الظن فعلا او كان الظن بالخلاف فلا دليل على اعتبار الظواهر
للكش في مساعدة العرف عليه وكفى في عدم الحجية الشك فيها كما لا يخفى فعلى هذا
انما المعتبر هو العلم او الظن المتأخم له فعلا واما الظن النوعي فلا نقول به البتة -

ثم انه قد اتقدح انه ليس عدم المجال للاعتذار الا لافادة العلم واين هو من الظن غير مقيد
بالفعل وبعدم الخلاف فتدبر (١) ثم انه لا اشكال في ان الشارع لم يردع ما عليه العرف من

١- فان افادة العلم لاله اى الظواهر اولوية عن الخارج اما الاول فلا ريب ان الظواهر مر
انها لانفيد العلم ولم توصل له واما الثاني فلا ريب انه خلاف الفرض اللهم الا ان يقال ان خلو
الذهن عن احتمال الخلاف مما يورث العلم فتأمل .

لزوم الاتباع ولم يخترع طريقة اخرى في مقام الافادة لمرامه من كلامه فظاهر كلامه صلى الله عليه وآله متبع وما اوتى نبي الا بلسان قومه اقوى شاهد على المطلوب .

الثاني في حجية الكتاب

الحق لزوم اتباع ظاهر الكتاب و حجيته لما مر و ضعف ما تمسك به الخصم حيث ذهب الى عدم حجيته بشرائه وما يمكن ان يتكل المخالف اليه بين امور: احدها ان القران كلام خاص له مخاطب مخصوص قصد افهامهم به فلزوم الاتباع انما هولهم دون من لم يقصد افهامه .

في ادلة القول بعدم الحجية

والحجية انما هي بالاضافة اليه دون غيره ويدل عليه قوله لا يمسه الا المطهرون اي لا يمسه قلباً ولا يفهمه الا المطهرون قلوبهم من الائمة المعصومون الذين لم تنجسهم الجاهلية بانجاسها ولم تلبسهم من مدلهجات ثيابها حيث ان مفادها ليس الا ان الفهم منحصر بالمطهرين عن دنس الدنياوية لانه مطهر نزل من لدن عليم خبير اول غيره فالحجية واللزوم انما هو بالاضافة اليهم (ع) وهم الذين قصد افهامهم به بالتواتر ومن ثم ردع بالتواتر اي حنيفة وقتادة عن الفتوى به .

ثانيها ان الكتاب لاحتوائه على مطالب عالية ومضامين شامخة غامضة لا يكاد ان يصل اليه ايدى افكار اولي الانظار غير الراسخين في العلم وما يعلم تأويله الا الله و الراسخون في العلم وليس للزوم الا لمن يعلم بالتأويل كما لا يخفى .

ثالثها ان الايات منها المحكمات الناصات هن ام الكتاب و اخر متشابهات .
ولاريب ان المحكمات غير ما له ظاهر فيدخل النواهر تحت المتشابهات والافليقسم
ثلاثة اقسام فهي كما هو شأن المتشابهات ممنوعة عن التطوف حولها والتطير نحوها هذا
مضافاً الى انه مع الشك في الشمول لتشابه المتشابه واجماله فلا اقل من احتمال مواعه

يسقط اللزوم وينحط عن درجة الحجية البتة .

رابعها ان العلم الاجمالي بطر والتخصيص والتقيد والتجوز في غير واحد من ظواهر الكتاب مما يطرى به الاجمال والتشابه ومعه لا يجوز اتباعه كما في كل كلام صار مجملا بالعلم الاجمالي بالطرف فيه وهذا واضح لاسترة عليه وبالجملة التشابه وان لم يكن عن اصل وذات الا انه عن طريان و سريان ومعه لا تبقى حجية في الكلام جداً .
خامسها ان الاخبار الناهية عن تفسير الكتاب بالرأى شاملة لحمل الكلام الظاهر في معنى على ارادة هذا المعنى فانه تفسير بالرأى ايضاً هذه جملة ما يمكن ان يتوهم منه عدم الحجية .

في الجواب عن الادلة

وانت خير بما فيها من الضعف **اما في الاول** فلان الدليل على حجية الظواهر انما هو يدن العقلاء وسيرتهم على لزوم الاتباع ولاريب ان الاتباع عندهم غير مقيد بقصد الافهام ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد افهامه اذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى من تكليف يعمه او يخصه ويحسن به الاحتجاج البتة ومن ثم يصح الشهادة بالاقرار من كل من قرع الظاهر سمعه وان لم يقصد افهامه به وهذا ظاهر لاسترة عليه ومامر في لايمسه الا المطهرون ليس الا التأويل الذي لا يصغى اليه الا بالدليل والافالظاهر هو ما فتى به المفتون من عدم جواز مسه بظاهر الجسد الا لظاهره ومع التسليم ووجود دليل على هذا التأويل ليس المراد الا المتشابهات منه والافالمحكم الناص في المطلوب لادليل على صرف النظر عنه ولم يوضع من الشارع اصطلاح جديد لفهم الكلمات التي لها اصطلاح عرفي عام فافهم (١) .

في الجواب عن الدليل الثاني

واما في الثاني فلان صرف الاشتمال على مطالب عالية لا يوجب عدم نيل الايادي

١ - فان الكلام ليس في المحكم الناس وغيره مشمول لقوله لايمسه جداً - منه

اليه فانه ربما مطلب عال يؤدي بالفاظ واضحة كافية يفهمه كل من له ربط لفهم اللفظ بحسب التخاطب العرفى - نعم يمكن ان الامر لغموضه لا يفهمه من لم يطلع ولم يحط على اطرافه ونواحيه وجوانبه وذلك لانطوائه على الاصطلاحات التى لم يطلع عليها الغير المحيط والقرآن وان اشتمل على هذا النوع من الامور الا ان انحصاره فيها غير مسموع بل بعضه محكم ومنه متشابه وهذا الامر هو الثانى الذى يحتاج الى التفسير الذى اشار اليه وما يعلم تأويله الا الله والراسخون بعد المنع عن التطير فى حواشى المتشابه وغضه عن المنع فى المحكم .

وبالحملة ان القرآن ليس بتمامه من الغامضة المتشابهة المحتاجة الى التأويل والتفسير بل منه ما هو الظاهر فى المطلوب ومنه ما هو مجمل لا ينال اليه يد الافكار الا من له رسوخ فى العلم وعدم النيل بالاضافة الى القسم الثانى لا ينافى تمكن النيل بالنظر الى الاول .

فى الجواب عن الدليل الثالث

واما فى الثالث فلان المتشابه كما هو الظاهر ما ليس له ظاهر حيث ان كل رسول ما يرسل الابلسان قومه والظاهر حجة عند العرب ولازم اتباعه فلا يكون من المتشابه والا لا بدوان لا يلزم الاتباع بالاضافة اليه اللهم الا ان يكون الردع عن العمل بالظواهر فى الكتاب وليس فليس .

فى الجواب عن الدليل الرابع

واما فى الرابع فلان كثرة التخصيص واردة خلاف الظاهر وان كان يوجب الاجمال الا انه فيما اذا لم ينحل بقدر ما علم بالاجمال بالظفر فى الاخبار والاثار بموارد التخصيص واردة خلاف الظاهر واما فيما اذا كان الانحلال بمقدار المعلوم بالاجمال فلا اجمال البتة كما سيحىء انشاء الله تعالى .

فى المقال وان لم نعلم بعدد التخصيص عن واقع وحقيقة الا انا نعلم بانه لا اقل

من ثلثة مثلاً البتة فاذا ظفرنا بالتخصيص بهذا المقدار يعنى الثلثة فقد انحل المعلوم بالاجمال بالاضافة اليه ولا اجمال لافيه للانحلال ولا فى غيره لعدم العلم وانما الشك بالنظر اليه بدوى والاصل عدمه هذا مع انه يمكن ان يدعى تمكن الاحاطة بموارد التخصيص باجمعها بالرجوع الى الاخبار بحيث لا يبقى احتمال فى غير المظفر به اصلاً وينحل الاجمال بكمال انحلاله الا انه فيما اذا وصل اليها الاخبار بتمامها ولم يدسس اليها الداسون. وبالجملة هذه الدعوى فى غاية البعد ولعله لذا امر الاستاد الهروى فى الكفاية بالتأمل فى المقام بقوله فتأمل جداً .

فى الجواب عن الدليل الخامس

واما فى الخامس اما اولاً فلان التفسير انما هو كشف القناع ولاقناع للظاهر ليكون الحمل عليه منه .

واما ثانياً بعد تسليم شمول التفسير للحمل على الظاهر فلانا نمنع كونه من التفسير بالرأى فان المراد به هو الحمل على ما يعتقده رعاية لجهة ظنه الممنوع رعايته كما فى الظن القياسى وغيره فيكون الحمل عنده تارة لصف الترجيح بنظره واخرى لمراعات الجهات القياسية من دون ان يسئل عن معصوم وفى بعض الاخبار انما هلك الناس فى المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلاً من عند انفسهم بأرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الاوصياء فالتفسير بالرأى ليس الا الحمل على المرجحات النفسية الممنوعة لامطلق الحمل .

واما ثالثاً فلانه مع تسليم شمول التفسير بالرأى للحمل على الظاهر ايضاً تقول بلزوم تخصيصه بما ليس له ظاهر بان يراد من الاخبار الناهية النهى عن التفسير بالرأى فى المتشابه الذى ليس له ظاهر واما ما له الظاهر فيجوز فيه التفسير بالرأى قضية للجمع بينها ومادل على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين فتأمل (١) .

وعلى عرض الاخبار المتعارضة عليه ورد الشروط المخالفة له فان التمسك والعرض

والرد فرع الحجية بظاهره حيث لم يقيد شيئاً منها بالنص والمحكم منه هذا مع ان التمسك معناه الاخذ به حكماً وقصة واصولاً وتبشيراً وتنديراً .
ولاريب ان شيئاً منها ليست الامفاد ظواهر القرآن ولو في البعض كما ان الايات المعروض عليها والمردود مخالفاً ليست الاظاهرة في مفادها ولو بعضاً هذا ولكن يمكن ان يقال ان التمسك به والمعروض عليه والمردود مخالفة ليس الا القرآن المفسر ويؤيده اقتران الكتاب باهل البيت فالحجة انما هي بعد التفسير ولا منافات حينئذ بين الخبرين ليتكلف بالجمع هذا غاية ما يقال في المقال .

حل اشكال

لعلك تتوهم ان وقوع التحريف فيه باسقاط او تصحيف كما في الاثار مما يورث عدم الحجية لمكان العلم اجمالاً به في تمام الايات ذهولاً منك ان الاجمالي كالتفصيلي فيما اذا ابتلى بالاطراف بتمامها واما اذا كان بعضها خارجاً عن الابتلاء فلا كما سيحتمى انشاء الله تعالى .

وفي المقام اذا كانت الايات الظاهرة بتمامها حجة احكاماً وغيرها لا بدوان يورث العلم الاجمالي بوقوع التحريف فيها عدم الحجية واما اذا كانت الايات الاحكامية حجة كما هو كذلك فالعلم الاجمالي بوقوعه فيما هو حجة او ما ليس بحجة لا يورث المتوهم بدأ اللهم الا ان يتساوى بين الاحكام في الحجية كما هو كذلك لعدم الفرق كما لا يخفى حجة وغيرها ولكن الحق ان التحريف انما هو في غير آيات الاحكام لعدم الداعي اليه فيها كما مضى منافي كشف التنزيل مستقصى - نعم ربما يختلف القراءة كما في تطهرن بالتشديد وبالتخفيف وحينئذ لا يجوز التمسك به لعدم ظهور فيه بل لتصادم الظهورين وعدم كون القرآن في البين والرجوع الى الاصول على الطريقة والى التخيير على الطريقة الموضوعية الا ان يكون في البين ترجيح .

الثالث في بيان مراتب ظهور اللفظ في المعنى

اذا كان اللفظ والكلام ظاهراً في المعنى فين امور : احدها ان يكون القطع بان متفاهم العرف من هذا الكلام هو هذا المعنى

الثاني الشك فيه لاحتمال ان يكون الظهور لاجل قرينة مختفية على الناظر
الثالث الشك فيه لاحتمال ان يكون الظهور لاجل قرينة الموجدرة الصالحة للقرينة
الرابع الشك فيه لاجل الشك في موضوعه اللغوي وفهم العرفي حال الاول معلوم
وفي الثاني يجري اصالة عدم القرينة وبنى اللفظ على معنى لولا القرينة يكون ظاهراً
فيه وبعبارة اوضح يجعل هذا المعنى الظاهر فيه اللفظ هو المعنى الذي لولا القرينة
حقه ان يكون ظاهراً فيه وفي الثالث وان قال (ره) في الكفاية الظاهر ان يعامل معه
معاملة المجهول الا ان الحق جريان اصالة الحقيقة فيما اذا كان حجة تعبداً نظراً الى
استصحاب كون اللفظ حقيقة في هذا المعنى كما كان قبل الاستعمال .

نعم ولقائل ان يقول انه اذا كان الكلام محفوفاً بما يصلح ان يكون قرينة فعلى
المتكلم الاعلام ونصب القرينة على عدم كونه قرينة ان لم يكن بقرينة فحيث لم ينصب
علم انه قرينة عنده والالزام الاغراء بالجهل واعطاء الكلام بما ليس مراده البتة فعلى
هذا يحمل على ان المعنى غير متفاهم العرف ومجاز جداً فتأمل .

وكذلك حكم الظن في المقام بمراتبه لاشتراكه مع الشك فيما ذكر وفي الرابع
لاحكم للظن فيه لانه ظن في انه ظاهر والحجة انما قامت على حجية الظهور لاعلى
حجية ظن الظهور وهذا ظاهر وحكم الشك معلوم .

الرابع في حجية قول اللغوي

الحق عدم الاعتداد بقول اللغوي وعدم حجية الظن الحاصل من قوله في تعيين
الامور وليس هو الا كإحد العلماء يرائي موارد الاستعمالات - نعم اذا كان اللغوي
من هذه اللغة المبحوث عنها يقبل قوله مع اجتماع شرائط الشهادة من التعدد وغيره

سيما وان اللغويين ذكروا معاني الالفاظ غير متميز الحقيقة من المجاز وذكرهم اولاً لا يرجح الحقيقة وان ما ذكره اولاً هو لعموم وضعهم اصلاً في ذلك .

نعم من كان هذا ديدنه وذلك دأبه فقد استعمل العلام او كان شاهداً ولم يقبل قوله في الاول البتة ويقبل في الثاني بشرط المتقدم هذا وقد خالفنا جمع من الاجلة متكياً على الاجماع واتفاق اهل العلم والعقلاء على العمل بقول اللغوي في تعيين الالفاظ وانت خبير بان الاجماع محصلة غير حاصل والمنقول منه غير مقبول خصوصاً في مثل المقام مما احتمل قريباً ان يكون وجه زهاب الجمل هو اعتقاد انه مما اتفق عليه العقلاء كما في كل اجماع احتمل ان يكون نظر المجمعين الى وجهه لا يسلم عند المخالف لعدم تحقق الكشف مع هذا الاحتمال كما لا يخفى .

هذا مضافاً الى ان الاجماع في العرفيات وما ليس بالتعدييات ليس بحجة جداً فافهم .

واتفاق اهل العلم ان اتفق فهو ليس الا لاجل تحقق الاطمينان بقول اللغوي عنده والافهم محل كلام .

نعم ربما يوجب قول اللغوي القطع بالمفاد وان اللفظ ظاهر في المعنى بعد الظفر به وبغيره في اللغة وان لم يقطع بانه حقيقة فيه مثلاً وهذه فائدة تامة كما لا يخفى .

الاصل الخامس والاربعون في الاجماع المنقول

لاريب في شمول ادلة الخبر عموماً او اطلاقاً لنقل الاجماع الحسى (١) بخبر الواحد على القول بحجية الخبر بالخصوص كما انه لاريب في عدم حجيته فيما اذا كان عن اللطف لمكان بطلانه واما نقل الاجماع الحدسى فلا يخلو اما ان يكون نقل الاجماع بما هو كاشف وما هو السبب كقوله اطبق الاصحاب مثلاً واما ان يكون نقله بما هو منكشف وما هو مسبب يعنى يكون المقصود نقل قول المعصوم او فعله او تقريره في ضمن اقوال العلماء مثلاً واما ان يكون النقل بما هو كاشف وبما هو منكشف .

١- اى نقل اتفاق العلماء المشتمل على الامام (ع) المحسوس كما عن بعض الوجوه - منه

اما الاول فهو حجة فيما اذا يرى الملازمة في نظر المنقول اليه كالناقل والافلا .
واما الثاني فان قلنا بالاتساع في بناء العقلاء او شمول آية البناء لكلا القسمين
من الحسى والحدى فلا كلام في الحجية والا كما هو الاقوى فلا .

واما الثالث فامرّه ظهر مما مر هذا اذا كان حيث النقل معلوماً واما اذا لم يعلم
بان نظر الناقل الى شىء من المذكورات فعدم الحجية دونه مما لا يحتاج الى بيان واقامة
برهان بعد ما علم ان الشك في الحجية مما هو يعيننا في عدم الحجية عن غيره وان الحجية
مما لم تتمحلها الا بالقطع واما اذا كان النقل بالخبر المتواتر فالكلام فيه فى مقامين
الاول فى آثار ما تعلق به التواتر فتقول فيه ما قلنا فى القسم الاول من انه اذا كان
النقل مبلغاً يورث القطع بالتلازم ولو عند المنقول اليه كالناقل او كان النقل لما تضمنه
حساً فلا اشكال فى حجيته والافلا .

الثانى فى آثار نفس التواتر فان كانت الاثار له ولو فى الجملة يعنى حصل عند غير
المنقول اليه فلا اشكال فى ترتيبها بلغت الاخبار مبلغ التواتر عند المنقول اليه ام لم يبلغ
وان كانت الاثار للتواتر فى الجملة بل فيما اذا تحصل لمن يريد الترتيب يعنى المنقول
اليه مثلاً فلا بد ان يكون التواتر عنده .

وبالجملة اذا نقل اليه ما يبلغ حد التواتر عنده يجب ترتيب الاثار مطلقاً كانت
للمواقع اول للتواتر مطلقاً واذا لم يبلغ حده لم يترتب منها الا خصوص ما كان له فى الجملة .

اختتام تحقيقي فيما اذا كان فى البين ما يمنع من الحدس

وليكن فى ذكركم ان المنقول كالمحصل لا يوجب الحدس فيما اذا كان فى البين
ما يمنع عنه البتة ففيمما اذا كان بين المجمعين خبر صريح او ظاهراو دليل عقلى احتمل
اعتمادهم عليه لا الحدس عنه بشىء فى شىء كان صحيحاً عندك ام لا وان كان عدم الحدس
على الثانى اولى فافهم .

الأصل السادس والأربعون في حجية الشهرة

لا يجوز الاتكال ولا الاعتماد على الشهرة في الفتوى ولا تكون حجة على الأقوى لعدم الدليل من نص أو عقل عليه .

نعم ربما يستفاد من آية النبأ بمفهوم الموافقة بلحاظ التعليل و عدم الإصابة بالجهالة جواز الاعتماد على كل اشارة تكون الإصابة فيها اقل من الإصابة في خبر العدل بطريق اولى ومن الاخبار الدالة على ان العدل لكونه ثقة يجوز الاعتماد على خبره ان كل ما يكون الثقاوة والاطمينان اتم مما يجوز الاعتماد اليه بالاولوية الا انها في الاخبار منطوقاً وفي آية النبأ مفهوماً الا ان هذه الاستفادة لو سلمت لكانت ظنياً ولا يحتج على حجية الظن الحاصل بالفتوى بالظن فتأمل .

الأصل السابع والأربعون

اضرب آراء الاصحاب في حجية الخبر الواحد الغير المحفوف بالقرائن القطعية فقد حكى عن السيد والقاضى وابن زهرة والطبرسى وابن ادریس عدمها استناداً الى الايات الناهية عن العمل بالظن واتباع غير العلم والروايات الدالة على رد ما خالف كتاب الله وان ما خالفه ولم يوافق زخرف والناهية عن قبول حديث الاموافق كتاب الله والامرة برد ما لم يعلم انه قولهم عليه السلام اولم يكن شاهد عليه من كتاب الله او شاهدان اولم يكن موافقاً للقرآن اليهم عليه السلام والى الاجماع المحكى عن السيد في مواضع من كلامه بل حكى انه جعله بمنزلة القياس في كونه معروفاً عند الشيعة في عدم جواز الاتكال عليه وانه مذهبه .

اقول ان الانصاف ان الايات وان كانت ناهية الا انها عن العمل بالظن واتباع غير العلم في الاصول الاعتقادية لامطلقاً كما هو الظاهر بل المتيقن كما يظهر من مظانه ومع التسليم فليس شأنها الا وان يقيد بالاخبار المجوزة للعمل بالخبر الواحد كما هو قضية الاطلاق والتقييد وان الاخبار ليست الاحاداً ولا يثبت حجية الخبر الواحد بالخبر الواحد الا ان يدعى التواتر ولو اجمالاً للعلم بصدور بعض منها لكن التواتر هذا مما

لا يفيد الامع اتفاق الاخبار بلسانها واما مع اختلافها ودلالة بعضها على رد ما خالف كتاب الله الذي تقول به ونهى البعض عن قبول الحديث الا ما وافق كتاب الله الذي يثمر ويغنى المانعين عن جوع فلا احتمال ان يكون المعلوم بالاجمال هو الطائفة الاولى التي لا يثمر وتقول بها .

وبالجملة مع فرض التواتر الاجمالي بالمعنى المتقدم على ما اصطاح عليه المحقق الخراساني الاستاد الهروي النجفي طيب الله رمسه فهو مما لا يثمر الا مع الاتفاق واما مع الاختلاف فلا لدوران المعلوم بالاجمال بين المقيد وبين غيره .

هذا مع ان الطائفة الثانية ايضاً مما لا يثمر وذلك لان النهي عن قبول الحديث ليس الا لاجل دس الدسائين كما هو مفاد بعض الاثار ولا اقل من الاحتمال فلا تعارض بين اخبار المقام و الاخبار المجوزة اصلاً فتأمل وذهب آخرون الى الحجية وجواز العمل بالخبر الكذائي وهم بين طائفتين فمنهم من ذهب الى جواز العمل به بخصوصه وان لم يحصل به الاطمينان وهم الاكثر وعليه الاستاد الاوحدى النجفي ومنهم من ذهب اليه لا بخصوصه بل بما عليه من الاطمينان ان كان وهو المختار الاقوى لدى العبد ومما يمكن ان يستند اليه الاولون بين امور :

الاول في شأن نزول آية النبأ

الكتاب وفيه آيات :

منها آية النبأ في الحجرات ان جاتكم فاسق نبأ فتبينوا ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وقبل الخوض في بيان صحة الاستدلال عليها وعدمها نرسم اموراً :

الاول نزلت في الوليد بن عقبة وكان فاسقاً اخاع عثمان لانه كان ولاءه في زمان خلافته الكوفة فصلى بالناس صلوة الصبح اربعاً وهو سكران ثم قال ازيدكم فاني نشيط . و في الاحتجاج عن الحسن المجتبي عليه السلام قال واما انت يا وليد بن عقبة فوالله ما الومك ان تبغض علياً عليه السلام وقد جلدك في الخمر ثمانين جلدة وقتل اباك صبراً بيده

يوم بدرام كيف تسبه فقد سماه الله مؤمناً في عشر آيات من القرآن وسماك فاستقأ وهو قوله ان جائكم فاسق نبياً فتبينوا الخ .

وبالجملة بعثه رسول الله ﷺ مصدقاً الى بنى المصطلق وكان بينه وبينهم اخنة فاستقبلوه فظن انهم هموا بقتله لما بينهم من العداوة في الجاهلية فرجع الى رسول الله ﷺ وقال انهم قد ارتدوا ومنعوا الزكوة وكان الامر بخلافه فهم رسول الله ﷺ ان يغزوهم فنزلت الآية .

وقيل انها نزلت في عايشة وذلك لانه لما هلك ابراهيم بن رسول الله ﷺ حزن عليه حزناً شديداً فقالت العايشة ما الذي يحزنك عليه فما هو الا ابن جريح القبطى ابن عم لها يأتيتها وقتاً دون وقت فبعث رسول الله ﷺ علياً وامره بقتله فذهب على اليه ومعه السيف وكان جريح القبطى في حائط فضرب على باب البستان فاقبل اليه جريح ليفتح له الباب فلما رأى علياً (ع) عرف في وجهه الغضب فادبر راجعاً ولم يفتح باب البستان فوثب على (ع) على الحائط ونزل الى البستان واتبعه وولى جريح مدبراً فلما خشى ان يرهقه صعده في نخلة وصعد على (ع) في اثره فلما دنى منه رمى بنفسه من فوق النخلة فبدت عورتها فاذا ليس له مال للرجال ولا له ما للنساء فانصرف على (ع) الى النبى (ص) فقال له يا رسول الله اذا بعثتنى في الامور اكون كالمسماز المحمى في الوبرام اثبت قال لا بل تثبت قال والذي بعثك بالحق ماله مال للرجال وماله ما للنساء فقال ﷺ الحمد لله الذى صرف عنا السوء اهل البيت .

الثانى في ان قضية الشرطية في آية النبأ لا مفهوم لها

قضية انحصار عليية الشرط للجزاء في القضية الشرطية عدم الثانى عند عدم الاول اقتضاء عدم المعلول عند عدم العلة التامة فيما اذا كان الموضوع المنقى عنه الحكم بذاته وواقعيته قابلاً وصالحاً لان يتصف بما فى الجزاء الا ان الترتب افاد عدم وجوبه بالاضافة اليه لان رفع الشئ وسلبه فرع صلوحه بالاصل للاتصاف والافلامعنى ولا موقع للسلب

ابداً فان زيدا فى قوله ان جائك زيد فاكرمه قابل وصالح لان يكرم عليه مع عدم المجيء ايضاً .

غاية ما فى الباب ان الاكرام ليس بواجب بالنسبة اليه لانه خارج عن صلوح الاكرامية واما اذا لم يكن الموضوع الكذائى قابل للاتصاف بالاصل فليس للشرطية مفهوم والعدم عندالعدم كما فى ان رزقت ولداً فاخنته حيث ان الولد لا يكاد ان يتصف بالختان مع عدم الشرط والمرزوقية ومن ثم نقول بان اعتقادالمفهوم هنا غير معقول ولا ينظر اليه العرف البتة وبالجملة الشرطية هنا ليس الامسوقة لبيان تحقق الموضوع وليس لها المفهوم .

ومنه قوله تعالى ان جائك الخ يعنى ان جائك فاسق نبأ فتبينوا هذا الخبر الفاسق فموضوع التبيين ليس الاخير الفاسق بشرط ان جاء به الفاسق فما فى كفاية الاستاد النجفى (ره) من ان تعليق الحكم بايجاب التبين عن النبأ الذى جيىء به على كون الجائى به الفاسق يقتضى انتفائه عندانتفائه ليس فى محله فان الحكم ليس بايجاب التبين عن النبأ الذى جيىء به بل عن النبأ الذى جاء به الفاسق كما مر وهو الظاهر منه نعم ان كان التعبير كما فيه بان كان المراد النبأ اذا جاء به الفاسق فتبينوه لابدوان يكون له المفهوم البتة وانى له باثباته ومجرد الاحتمال بعدظهور الاية فيما مر منا لا يصغى اليه ومنه قوله تعالى ولا تكرر هو افتياتكم على البغاء ان اردن تحصناً كما مر فى الجزء الاول فى مقام الرد على السيد المرضى (ره) وهذا غير مضر لما مر منا من ثبوت المفهوم لمثل المقام اذ هو ناظر الى الاصل وذا ينظر الى القرينة ومن هنا انقدح ضعف ما قيل من ان المفهوم هنا قضية سالبة بانتفاء الموضوع .

الثالث فى ان النخصيص والتعميم فى المعلول بحسب ما للعلة

من كل منهما

قضية التعليل التخصيص او التعميم حسب لسان العلة حيث لا يبقى ظهور للمعلول بدونها بل لا يتحقق ابداً وذلك لان الكلام يتم باخره وان كان بدونه كلام عرفاله ظهور

لوخلى وطبعه الا انه معه يكون كالمقرون بقريئة كما فى رأيت اسداً يرمى فكما ان القرينة لها جهة وجهة الى المقترنة بها كذلك العلة لها وجهة خاصة مخصوصة بالاضافة الى المعلول ولذا لا يفهم من قوله لاتأكل الرمان لانه حامض الا ان النهى متوجه الى النوع الحامض منه لامطلقاً ولا يستفاد من قوله لاتشرب الجاى لانه حار الا ان المنهى انما هو كل حار لا اختصاص له بالمورد وهذا الذى قلنا قضية معاملة العرف للربط الذى

يراه بين اجزاء الكلام اولا و آخرأ ووسطاً ولا ينبغي الاشكال فيه فالمعلول بمفهومه فى نفسه لوخلى وطبعه بدون لحاظ العلة لا يعارض العلة بمفادها منطوقاً وعموماً وخصوصاً حتى يتكلف بترجيح ظهور التعليل اذا الامر دائر حيثئذيين ترجيح ظهور الشرطية فى ان لها المفهوم وار تكاب التخصص بالنسبة الى التعليل وبين ترجيح ظهور التعليل فى التعميم والحكم بخلو الشرطية عن المفهوم ولاريب ان الترجيح مع الثانى لما فيه من ترجيح المنطوق على المفهوم او يقال بترجيح المفهوم بتقريب آخر .

وبالجمله يلاحظ المعلول مع العلة منطوقاً ومفهوماً ولا تفكيك بينهما فى الاية المبحوث عنها مفاد المعلول الحكم بوجود التبين فيما اذا خبر الفاسق يوجب الاصابة بجهالة ام لا وهستفاد العلة ان التبين فى مورد احتمال الاصابة كان المخبر فاسقاً ام عادلاً وبينهما عموم من وجه ويتعارضان فى مادة خبر العدل الغير المفيد للعلم حيث ان مقتضى المعلول عدم التبين من حيث المفهوم حيث انه بمفهوم دل ان خبر العادل خارج عن تحت الحكم المزبور ومقتضى العلة التبين حيث انه بمنطوقه يستدعى الحكم فى كل ما احتمال فيه الاصابة ومنه الخبر المزبور فان قلنا باقوائية المنطوق من المفهوم نحكم بالثانى والانحكم بالاول .

نعم يمكن ان يقال بترجيح المفهوم والحكم بعدم التبيين وان قلنا باقوائية المنطوق نظراً الى اخصية المفهوم منه مطلقاً الا ان المدعى للتعارض يدعيه بين الظهورين كما مر اقول جميع المراتب فرع فرض التعارض بين المعلول والعلة ومر ما فيه .
وبالجمله مفاد الاية من اولها الى آخرها ان الخبر الغير العلمى وجب عنده التبين عادلا كان المخبر فاسقاً . اللهم الا ان يمنع العموم فى طرف العلة من رأس .

وتوضيح الحال يستدعي البسط في المقال فنقول ان العموم المستفاد في الكلام لا يخلو اما ان يكون مستفاداً من اللفظ بخصوصه ونفسه واما ان يكون مستفاداً منه لا بنفسه بل بمعونة من القرائن الخارجية .

اما الاول فلا اشكال فيه بعد العلم بالوضع والتخصيص .

واما الثاني فلا بد و ان يحرز المعمم تلك القرينة فان كانت والا فلا يحمل على العموم كما في المطلق على المختار من ان دلالة على العموم ليست الا القرينة بالحكمة كما مضى ولما كانت القرينة مما لم ترد بها الا بعد كون المتكلم في صدد بيان ماله القرينة مضى منا ان حمل المطلق على العموم يحتاج الى احراز امرين .

في ان المطلق لا يحمل على العموم الا بشرطين

احدهما ان يكون المتكلم في مقام البيان .

والثاني ان لا تكون القرينة على تعيين البعض في المقام اللفظية ولا مقامية وبعد تحقق الاحرازين لا بد وان يحمل على العموم لئلا يخل بالحكمة وذا بخلاف ما اذا لم يحرز شيء منهما او البعض فانه مع عدم الاول ليس عدم الحمل على العموم مما يخرب به بنیان الحكمة المتعالية ومن ثم نقول بعدم جوازه لما فيه من الحمل على مالم يقصده المتكلم الحكيم فان الفرض ان المقصود انما هو الاهمال والاجمال لدواعي حكمية كما انه مع عدم الثاني لا يحمل على العموم ايضاً لمكان القرينة المقتضية للحمل على ماله القرينة من البعض .

ثم القرينة ان كانت باللفظ فلا اشكال في الحمل كقوله احل الله البيع الغير الربوي كما انه لا اشكال ايضاً فيما اذا كان البعض متيقناً عند التخاطب يوجب الانصراف كما اذا امر المولى باخذ الخبز وكان المتداول في زمن الامر الخبز الحطنة مع كون الشعير منه موجوداً الا انه قليل بحيث تيقن انه المطلوب له جداً حينه بحيث ينصرف وجهة الامر اليه وهي قرينة مقامية يتكل اليها الحكيم البتة وانما الاشكال في امرين .

في ان التيقن بحسب الارادة ليس قرينة على المراد

الاول التيقن لافي زمن الخطاب بل بحسب الارادة وان البعض متيقن المراد مثلاً يصير قرينة على ارادة البعض لكونه متيقناً ام لا يصير ولا ربط له بالقرينة نظراً الى ان القرينة ليست الاماهي مصرفة ينصرف بها المتكلم ذهن المخاطب الى ماهو لسانها و صرف انه اراده مما لا يوجب الانصراف البتة ولا يسد احتمال غير المراد احتمالاً اقويماً الا ان يعلم من حال الحكيم الاقتصار والاكتفاء على هذا القدر في مقام القرينة وجهان الاقوى الثاني نعم اذا انضم الى تيقن ارادته البعض تيقن عدم ارادته لغيره فلا اشكال .
(الثاني) هل المفهوم يصلح لان يكون قرينة على المقصود كالمنطوق لمكان اعتباره ففيه التفصيل بين المنفصل منه وبين المتصل فان الاول كالمنطوق المنفصل الذي يصير قرينة جداً ومن ثم نقول بجواز التخصيص بالمفهوم فيكون بين الكلامين لمتكلم واحد ربط القرينة واحدهما قرينة على الاخر مقدماً عليه ومؤخراً ولا ينبغي الاشكال فيه كما مضى في الجزء الاول من الكتاب وذا بخلاف الثاني فان المعلول بعلة متعارضين باعمية العلة منطوقاً واخصية المعلول مفهوماً لا يقال فيه بتخصيص المفهوم للمنطوق كيف ولا يكون المفهوم في المقام الا في حال تجريد المعلول عن العلة و كونه كلاماً مستقلاً غير مرتبط بعلمته واما في حال الالتحاق فمضى ان المعلول وعلمته كلام واحد ومعها لا يبقى له مفهوم جداً فتأمل .

فتقول ان احراز العموم فيما نحن بصدد البحث عنه وارتكابه في العلة بحيث يشمل خبر العدل الغير العلمي لا يكاد يمكن الابان يكون الجهالة في الاية بمعنى عدم العلم ويحترز كون المتكلم في صدد البيان وانه ليس في المقام من قرينة صارفة عن العموم و كل من هذه الثلاثة في حيز المنع .

اما الاول في انه لاعموم في العلة في آية النبأ

اما اولاً فلان قوله فتصبحوا علي ما فاعلمت نادمين معناه الندامة علي فعل ما

لا يجوز فعله وهو ليس بالسفاهة فمعنا الجهالة انما هو السفاهة .
 واما ثانياً فلان جواز الاعتماد على فتوى الغير وشهادته مما يوجب توجه تخصيص
 الى العلة فيما اذا اريد بالجهالة عدم العلم وكان المنع عن الاعتماد عليه ومعلوم ان العلة
 بتقسها اية عن التخصيص و الاليلزم التفكيك بين العلة وبين (معلولها) وذا بخلاف
 ما اذا اريد بها السفاهة وفعل ما لا يجوز فعله فانه لا تخصيص في البين البتة فتعين هو
 بالارادة البتة دون غيره و اورد على الاول الشيخ الاستاد بما لفظه وفيه مضافاً
 الى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة ان الاقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن
 سفاهة قطعاً اذا العاقل بل جماعة من العقلاء لا يقدمون على الامور من دون وثوق
 بخبر المخبر بها فالاية تدل على المنع عن العمل بغير العلم لعلته هي كونه
 في معرض المخالفة للواقع انتهى و اورد على الثاني بما صورته .

واما جواز الاعتماد على الفتوى والشهادة فلا يجوز القياس بها لما تقدم
 في توجيه كلام ابن قبه من ان الاقدام على ما فيه مخالفة الواقع احياناً قد يحسن
 لاجل الاضطرار اليه وعدم وجود الاقرب الى الواقع منه كما في الفتوى وقد يكون
 لاجل مصلحة نريد على مصلحة ادراك الواقع انتهى .
 وانت خبير بما فيهما .

في الجواب عن الشيخ الامتداد (ره)

اما في الاول فلانهم وان لم يقدموا على مقتضى القول من الوليد الا بوثوق منهم عليه
 لم يكن الاقدام هذا اقداً بالسفاهة بل اقداً بالعقل وما هو الواقع عليه الا ان المقصود
 من الاية ليس الا التنبيه وان الوليد فاسق وبعد علمكم بحاله لا تتقوا به ولا تعتدوا بخبره
 لما في الركون والاعتماد اليه من الاصابة بالسفاهة وبالجملة ليس المراد ان الاقدام
 كان سفهياً ولكن المراد ان الاقدام بعد العلم بحاله سفهياً وهذا معنى صحيح مناسب مر بوط
 كما لا يخفى .

واما في الثاني فلان التقرير هذا مما لا يرفع غائلة لزوم تخصيص العلة مع

اباء هذه العلة او مطلقها عن التخصيص وانما افاد دفع استبعاد التعبد بغير العلمى واين هو من المقام .

في جواب المصنف عن الاول

ومما يتضح به المرام ان الندامة انما هي اثر الفعل الذى لا يجوز و قد ترتب في قوله تعالى على اصابة القوم والاعمال بهم بصرف الجهالة ولا ريب ان الافعال والاعمال بمجرد الجهالة انما هو صرف السفاهة فترتب الاصباح بالندامة لا يوجب ان يكون الجهالة بمعنى السفاهة و انما اللفظ يحمل على المعنى الموضوع له الا لمانع و ليس في مانحن فيه الا الترتب وهو لا يصلح للمنع لصحته مع كون اللفظ باقياً بما يدعوه الوضع هذا مع ان كل المفسرين فسروا الجهالة بعدم العلم فراجع واما حديث التعبد بالفتوى والشهادة .

في ان المراد بالجهالة عدم العلم

فاعلم ان العلة فيما اذا احزرت بتمامها ولسانها التامة فلا يتوجه اليه التخصيص البتة حتى في التعبديات.

في الجواب عن الاعتماد في الفتوى واخيه

واما فيما اذا لم يحرز مقدارها فلا بد من الرجوع الى المعلل والذى ينسب اليه العلة من الشرع او العقل فربما يفهم المقدار من نفس المعلول وشخص العلة وربما يفهم من التخصيص الرجوع الى العلة بمعنى ان التخصيص كاشف عن تضيق دائرتها وانها علة في غير المخصص وربما نراجع الى الوجدان فيما اذا كانت العلة بعقلية وحكمنا بالمقدار ففي المقام ليست العلة الاعقلية والشارع اوردها ارشاداً الى ما للعقل من الحكم بكونها علة وان الحكم دائر مدارها ولا ريب ان العقل مما لا يراه علة مطلقاً و انما لحاظ العلية ليس الا فيما يمكن احراز الواقع بالتبين واما فيما اذا لم يمكن الاحراز او كان ممكناً الا انه لا يخلو عن عسر وتكلف بل عن تعذر فلا لحاظ البتة .

اما الاول فكما في الفتوى والشهود حيث انه لا بد من العمل بهما ولا يمكن العلم بالواقع فيهما وذلك ظاهر الامع ادعاء الفتح بالاضافة الى باب العلم وذلك ايضا يتفق بالنسبة الى الفتوى دون اخيه الا ان هذه الدعوى ليس في محله .

واما الثاني في انحصار العلة في خبر الفاسق

فكما في خبر العدل حيث ان العقل يرى ابتقاء الاحكام وكوننا مكلفين وعدم جواز اجراء الاصل وعدم امكان الاحتياط بتمام ما سيحجىء في مقدمات الانسداد انشاء الله تعالى فتأمل فيحكم بجواز العمل بدون التبين لتعسره بل لتعذره سيما مع ما يرى من ان المخالفة للواقع مما لا بد منه مضافاً الى انه مما يجبر مع المخالفة .

وبالجمله ما يترأى علة انما هو بالاضافة الى خبر الفاسق فقط واما الفتوى والشاهد وخبر العدل فلا وليست الامن باب التخصص لا التخصيص كما زعم ولعل الشيخ الاستاد (ره) اراد بقوله واما جواز الاعتماد على الفتوى الى آخره ما قررنا لك وان لسان العقل في تطريح العلة ناطق بهذا المقدار منها فتأمل جداً .

واما الثاني فلانه بعد ما علم ان الشارع في صدد بيان ردع الفاسق في مقام خبره وانه مورد نزول الاية لا يجترى باعتقاد البيان مطلقاً حتى بالاضافة الى خبر العادل ولا اقل من الاحتمال ومعه كيف يحرز البيان المدعى .

واما الثالث فلانه بعد ان كان نبأ الفاسق متيقناً عند التخاطب فلا يحتمل على العموم لمكان صلوحه للقرينة كما مضى .

الرابع في ان الفرد المتوقف على نفس الحكم لا يدخل تحته

بنفس هذا الحكم

الموضوع لا بد وان يكون محرراً قبل الحكم عليه قضية تأخر الحكم عن ذاتاً فاذا كان الموضوع ذا افراد ويتوقف بعضها في الوجود والتحقق على نفس الحكم على السائر كما في كل كلامي اليوم كاذب او صادق حيث ان شمول الموضوع من الكلام

لشخص هذه القضية يتوقف على تحقق الحكم ويكون موضوعيته من قبله ليتم الاسناد المصحح للكلامية فلا اشكال في عدم شمول موضوع الحكم له الاعلى وجه دائر حيث ان الموضوع الكذائي يتوقف على الحكم والحكم على الموضوع كذلك فلا يحكم على هذا الكلام بالكذب او الصدق .

نعم يمكن ان نقول بصحة الشمول نظراً الى ان يراد من الكلام في المقام خصوص طبيعية الافرد ولا اشكال نظراً الى تحقق الطبيعة في ضمن الفرد المبحوث عنه الذي يتأخر عن سائر الموضوعات بمرتبة الحكم وذلك لان الفرد المتأخر وان كان متأخراً بالفردية الا انه كسائر الموضوعات متحقق بالطبيعة و مشمول للموضوع البتة فزيد الذي يتولد الف عام بعد العام الحال متأخر بالشخصانية والفردانية وموجود الان بالطبيعة ويمكن ان يقال بالقطع بتحقيق المناط في الموضوع المتوقف والحكم عليه بما حكم على السائر من الصدق ومما مر ان قدح القدح في ماورد على الآية على فرض الدلالة من وجهين .

احدهما ان الاخبار بالواسطة مما يتوقف فرديتها للخبر وكونها اخباراً حقيقة اوجعلا على الحكم والتصديق للخبر الحاكي لقول المعصوم (ع) بواسطتها كيف لا وان تحقق الخبرية ليس الامن قبل التصديق والافمع عدم التصديق للحاكي ليس للمحكي تحقق جداً فلا يشملها الآية بوجه ولا بد في الشمول من لسان تنزيل غير لسانها .

الثاني في الاشكالين على آية النبأ على فرض الدالالت

ان شمول الحكم بوجوب التصديق ليس الالماله الاثر شرعاً في نفسه مثلاً اخبر زارة عن الصادق عليه السلام نجاسة الخمر وعدالة زيد وحرمة بيع آلات القمار تصديقه ليس الاثر تب اثر المخبر به من الاجتناب مثلاً وجواز الاقتداء وعدم صحة البيع واما اذا لم يكن للمخبر به اثر شرعاً ابداً او كان لكن كان نفس التصديق فلا شمول للحكم لخبر هذا المخبر به اما الاول فلان التصديق انما هو لترتب الاثر واما الثاني فلان التصديق لا يكون اثرأ لهذا المخبر به الا بعد شمول الحكم له والا فقبل الشمول خال عن الاثر

حتى هذا الاثر جداً كما هو الفرض واذا كان الاثر من قبل الحكم فلا يعقل ان يشمله الابوجه دائر حيث ان شمول الحكم لخبر هذا المخبر به يتوقف على ان يكون له هذا الاثر وكونه مع هذا الاثر يتوقف على الشمول وفرع له ووجه الانقداح .

اما فى الاول فى الجواب عن الاشكالين

فان الاخبار بالواسطة وان كانت بالفرد متوقعة على شمول الحكم لسائر الافراد وكان فى طولها الا انها بالطبيعة فى عرض الحاكى ومشمولة للحكم بتنزيل واحد يتوجه الى السائر مضافاً الى انها مشمولة له مناطاً وان لم تكن مشمولة له لفظاً .

واما فى الثانى فلانه وان كان الاثر من حيث انه اثر لهذا المخبر به الكذائى متأخر عن الحكم ومتوقفاً عليه ولا يشمله لتمكنه من المكان الطولى الا انه من حيث هو اثر يشمله الحكم ولا يتوقف عليه ويكون بمكان عرضى من سائر الاثار مضافاً الى التيقن بالمناط كما مر وبالجملة بضميمة تنقيح المناط او بملاحظة ان الاية قضية طبيعية يتم المطلوب .

فى ان آفة النبأ معرفة عن الدلالة

واذا عرفت ماتلونا عليك من المقدمات فاعلم ان قوله تعالى فتبينوا اى فتبينوا هذا الخبر الذى جاء به الفاسق فالاية انما جيئت بها لبيان تحقق الموضوع ولا مفهوم لها جداً فهى لبيان خبر الفاسق فقط كما هو مورده كما فى المقدمة الاولى ولو قلنا بدالتها لا يرد عليه ما اوردوا من اشتراك العلة بين المنطوق والمفهوم ومعه لا يبقى المفهوم بما هو هو وان الحكم فى الاية ما يحكى بها قول المعصوم من الاخبار بالواسطة اما لان الخبرية لا يحرز الا بعد احرازها لكاكى واما لان الحكم بالتصديق مما لا يشملها لعدم الاثر لها غير ما هو من قبل الحكم وغيرها وذلك لما مضى وانت بعد الاحاطة لما قلنا تقدر عن الجواب عن بعض ما لم تتعرض لها لوضوح ضعفها فافهم .

في الاستدلال بآية النفر

ومنها قوله تعالى في سورة البراءة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ولتوضيح المقام نرسم امرين الاول اختلفت الاخبار في تفسير الاية على وجوه - الاول ان تكون الاية انما سقت للتحريض على تعلم احكام الدين ومسائلها والتقدير ما كان لجميع المؤمنين ان ينفروا الى النبي ﷺ وتخلوا ديارهم ولكن لينفروا اليه (ص) من كل جماعة كثيرة جماعة قليلة لتسمع كلامه ﷺ وتتعلم الدين منه ثم ترجع الى قومها فتبين لهم وتنذرهم ويحذرون اعتماداً لها واتكالا عليها وتفقه بها باجمعها .

في الوجه الاول في الاية

وانت خير بان الاية هذه على هذا لا يدل الاعلى ان تحصيل الاحكام للتعليم واجب للبعض حيث تعذر للجميع او تعسر ان تعلموها من نفس النبي ﷺ فلما كان الاخذ بالاحكام واجباً ولم يمكن الا بالتعلم ولم يمكن تعلم الجميع من النبي ﷺ فلا بد وان تنفر بعضهم وتعلم ثم يعلم البعض القاعدين الغير المتقنين كما هو شأن كل معلم ومتعلم وهذا غير ان الله تعالى تعبدنا بالاية على قبول الخبر ومن ثم قال ولينذروا كما هو شأن العالم ولم يقل وليخبروا هذا مضافاً الى ان الاية لو سلمنا ان لسانها التعبد بالخبر

في انه لادلالة في الاية على الوجه الاول

على حجية الخبر بوجه

نقول التعبد انما هو بما هو يدن العقلاء من العمل بالخبر المطمئن على مخبره اما بالوثوق واما لاجل التعدد كما يرشد اليه ضمير الجمع الظاهر في الاطباق على المخبر به يحصل به الاطمينان البتة فلسان الاية على هذا انما هو التقرير والحوالة على ما عليه العرف وليس فيها التعبد بوجه لوضوح وجه العمل حينئذ بما لا يخفى على احد جداً.

الثاني في الوجه الثاني وأنه ليس فيه دلالة على الحجية

ان تكون مسوقة للتحريض على الخروج الى الغزو بنحو لا يكون لهم ضرر فيه والمعنى ما استقام لهم ان ينفروا جميعاً الى الغزو والجهاد ويتركو رسول الله وحده لكن خرج الى الغزو من كل قبيلة جماعة ويبقى مع النبي ﷺ جماعة لينتفقه الباقون في الدين ويتعلموا القرآن والسنن والفرائض والاحكام واذارجع النافرون وقد نزل بعدهم قرآن تعلمهم القاعدون الباقون وقالوا لهم ان الله قد انزل بعدكم على نبيكم قرآناً وقد تعلمناه فيتعلموه .

اقول ان الاية على هذا الوجه وان كانت تدل على حجية الخبر الا انها في الجملة ليس فيها صراحة بغير الاطميناني بل يشمله ايضاً بل نقول فيها ظهور في الاطميناني بالتقريب المتقدم في الوجه الاول .

الثالث في الوجه الثالث وأنه ليس فيه دلالات على الحجية

ان تكون للتحريض على الخروج الى الغزو ويكون التفقه والانذار راجعاً الى النافرين لا القاعدين والمعنى ان بعضكم ليخرج الى الجهاد ليتبصرو ويتيقن بما يريه الله من الظهور على المشركين ونصرة الدين ولينذر قومه الكافرين اذارجع اليهم من الجهاد ويخبرهم بنصر الله نبيه والمؤمنين ويخبرهم انهم لاطاقة لهم بقتال النبي ﷺ والمؤمنين لعلمهم يحذرون عن مقاتله النبي ﷺ فينزل بهم ما نزل باصحابهم من الكفار وانت خبير بانه ليس في هذا الوجه ايضاً دلالة الا التقرير والحوالة كما مر .

الثاني في أن كلمة لعل مستعملة في معناها الحقيقي وطلقاً

لعل في الاية انما استعملت في الترجي لا بداعيه لامتناعه في حقه تعالى بل بداعي المحبوبة كما في صيغ الاستفهام والامر والتمنى كما مر منا في الجزء الاول من الكتاب وانها استعملت في معانيها الحقيقية مطلقاً ولو في الموارد التي اطلقوا القول

فيها بالمجازية الا ان الاستعمال هذا لابداعى الاستفهام والتمنى وغيره بل بدواعى مختلفة من التقرير والتوبيخ والانكار والتسخير والتعجيز وغيرها فلا يلزم المجاز في شىء من الاستعمالات بوجه البتة كيف والاستعمالات كثيرة جداً ولا مناسبة بين معانيها ومورد استعمالها هذا مضافاً الى انه مع تسليم المناسبة لاداعى الى ارتكاب المجازية بعد صحة الاستعمال في معانيها الحقيقية في تلك الموارد .

و كيف كان نقول بعدم الملازمة بين المحبوبة والوجوب وقولهم انه مع مقتضى له يجب وبدونه لا يحسن اذ مع تمامية الحجّة يستحق العقوبة على المخالفة وبدونها يطمئن بعدم العقوبة لعدم الاستحقاق ومعه لا يحسن البتة فيه .

اولا انه وان لم يكن لتقس الحذر مقتضياً الا انه لا يلزم منه عدم حسنه كما في المعالم (ره) لمكان المقتضى لحسنه جداً وهذا مما يغنيا في عدم الملازمة .

في عدم الملازمة بين محبوبة الحذر ووجوبه

وثانياً بعد تسليم المقتضى للحذر نفسه ان المقتضى لا يوجب الوجوب الا اذا انحصر الانذار بالعقوبة على المعصية وذلك في حيلة المنع لمكان صحة الانذار بملاحظة فوت المصالح والوقوع في المفساد الكامنتين في الافعال كما هو الحق والمشهور من تبعية الاحكام لهما وثالثاً بعد تسليم الانحصار كما هو الظاهر او ان الانذار بالوقوع في المفساد ايضاً مقتضى لوجوب الحذر ان الانذار بالعقوبة او بالوقوع انما هو مقتضى فيما اذا كان مفيداً للعلم والافهوف في حيز المنع البتة وفرض افادة العلم خارج عن الفرض كما مر .

لا يقال ان الحذر في المقام مطلق غير مقيد بصورة العلم وهو المقتضى لكون المقتضى مطلقاً ولا يلزم ان يكون المقتضى اعم من المقتضى والمعلول بلاعلة فيكون الانذار مطلقاً مقتضياً للحذر مطلقاً فانه يقال ان الاطلاق في الحذر غير مسوق في مورد بيان حكمه وانما هو في مورد بيان ايجاب الانذار ولعل المراد هو محبوبة الحذر بشرط العلم لا مطلقاً سيما ومن المعلوم ان الانذار مطلقاً لا يوجب الحذر عقلاً وليس في المقام تعبد بوجه .

ثم اتقدح ممامر الجواب عن الاستدلال بالملازمة بين المحبوبة والوجوب كما عن البعض وبان الحذر غاية للانذار الذي هو غاية للنقر الواجب وغاية الواجب واجب البته وبان ايجاب الانذار يستلزم عقلا لوجوب الحذر للزوم لغوية بدونه وبانه مستلزم له عرفاً وان لم يكن بينهما لزوم عقلا ولا شرعاً وعلم ان الانذار لا يستلزم الوجود الا اذا كان عما هو الواقع عليه ولا يحرز الا بالعلم مضافاً الى انه مع عدم الاستلزام مطلقاً لا يلزم اللغوية لما فيه من اظهار الحق وانشائه ليتم به الحجة على النافرين او المتخلفين عند حصول العلم لهم به لكثرة عدد المنذرين كما مر او لمكان القرينة الموجبة له .

في عدم دلالة آية الكتمان على حجية الخبر

ومنها آية الكتمان في اوائل الجزء الثاني من البقرة ان الذين يكتُمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون حيث ان حرمة الكتمان مما يستلزم وجوب القبول وذلك لما فيها من وجوب الاظهار الذي ينحصر ضد الكتمان فيه والالغت الحرمة كما لا يخفى ولكن فيه ان المحرم هو كتمان آيات التورية التي نزلت في شأن محمد وعلائمه وواصفه التي تدل على صدق دعوته توجب بمجرد ذكر العلماء لهم انها في التورية لكثرتهم او الاحتفاف بالقرائن وذلك مرسوم في كل زمان من ان العوام متدينون بما في السنة الخواص يحصل لهم العلم بانه هودين الله في حقهم سيما في صورة اجتماعهم عليه فالمراد وجوب القبول فيما يحصل لهم العلم به لا مطلقاً هذا مضافاً الى انه بعد تسليم التعميم وان لم يحصل لهم العلم به يمكن المنع من الاستلزام لجواز ان يكون وجوب الاظهار لان به يشاع الحق ويظهر الدين ويتم به الحجة على المعاندين كما مر ولا يوجب هنا كما مر في آية النقر من ان اطلاق القبول في مقام الاهمال وسأكت عن البيسان كما اجاب به الشيخ الاستاد (ره) وذلك لان القبول فرع الاظهار ان كان مما يتحصل العلم به فالقبول بحسبه وان لم يكن منه فالقبول بحسبه ايضاً نعم يسرى الاهمال بالاضافة الى القبول لوقلنا بالاهمال في مقام بيان الاظهار وانه اى نوع منه وجب ولعله مراد الاستاد .

في عدم دلالة آية السؤال على حججة الخبر

ومنها آية السؤال في سورتي النحل والانبيا فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون من جهة ان وجوب السؤال يستلزم وجوب القبول والالغى واذا وجب القبول في المسبوق بالسؤال وجب في غيره لعدم القول بالفضل او انه ليس جهة اختصاص به وانت خبير بان سوق الآية ليس الا في وجوب السؤال عن علماء اهل الكتاب لازالة الشك عنهم في ان الرسول من البشرا لا حتى يحصل لهم العلم بانهم من البشر لا غير حسب ما تقدم وبعد بعض الغض عن السوق نقول ان المراد من اهل الذكر هم الائمة الطاهرون كما في الاخبار وبالجملة ان المراد ايجاب السؤال لتحصيل العلم لا للتعبد

في عدم دلالة آية الاذن على حججة الخبر

ومنها آية الاذن في الآية الواحد والستين من سورة البرائه ومنهم الذين يؤذون النبي (ص) ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين حيث انه تعالى مدح نبيه بتصديقه للمؤمنين حتى انه قرن تصديقهم بتصديقه فتصديق المؤمنين فيما اخبروا به حسن و واجب لعدم القول بالفصل الا ان الانصاف انها غير وافية على المراد لوجوه .

الاول ان المراد مدح النبي ﷺ بسرعة اعتقاده وذلك لان الاذن انما هو سريع القطع يقال رجل اذن اى يسمع كلام كل احد ويصدقه فالمراد مدحه بسرعة القطع في حقهم الذى له دخل في نظام العالم لا للتعبد بقبول قول الغير .
الثانى ان المراد مدحه بالتصديق فيما يجب وهو معنى اذن خير على ما قيل و عليه لا دخل له بالمقام اصلا .

الثالث ان المراد ليس التصديق في جميع الاثار بل فيما ينفعهم ولا يضرهم وان كان صدق المخبر فقط ويؤيده ما عن القمى (ره) كان سبب نزولها ان عبد الله بن نقيل كان منافقا وكان يقعد الى رسول الله (ص) فيسمع كلامه وينقله الى المنافقين

وإنم عليه فنزل جبرئيل على رسول الله فقال يا محمد (ص) ان رجلا من المنافقين
 ينم عليك وينقل حديثك الى المنافقين فقال (ص) من هو فقال الرجل الاسود
 كثير شعر الرأس ينظر بعينين كأنهما قدران وينطق بلسانه شيطان فداءه
 رسول الله (ص) فاخبره فحلف انه لم يفعل فقال رسول الله (ص) قد قبلت منك فلا
 تقعد فرجع الى اصحابه فقال ان محمداً (ص) اذن اخبره الله اني انم عليه وانقل
 اخباره فقبل واخبرته اني لم افعل فقبل فانزل الله على نبيه ومنهم (اه) اى يصدق الله
 فيما نقول له ويصدقك فيما نعتذر اليه في الظاهر ولا يصدقك في الباطن حيث
 انه يصدق النمام بانه ما نمه وصدق الله بانه نمه ومعنى التصديق الحمل على الصدق دون
 سائر الاثار ومن ثم فسره بالتصديق في الظاهر والا فلا يجمع التصديقان المختلفان
 جداً هذا مضافاً الى ان التصديق بتمام الاثار مما ينافى التصديق في قوله يا محمد كذب
 سمعك وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال قولاً وقال لم
 اقله فصدقه وكذبهم فان حمل التصديق على ترتيب جميع الاثار وتصديقه وتكذيبهم
 مما يرجح عليهم من دون مرجح مضافاً الى ان هذا الخبر بظاهره يعطى مراعاة
 ستر العيوب حقها وان التصديق فيما يتعنه ولا يضرهم فافهم (١) .

الثاني في الطائفة الاولى من الاخبار

الاخبار وتنقيح المضمار يستدعى نقل الاثار حتى تعلم المختار فنقول اخبار الباب

بين طوائف .

منها ماوردت في مقام الترجيح وهي كثيرة .

في مقبولة عمر بن حنظله

منها مقبولة عمر بن حنظله عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين

او ميراث فتحاكما الى ان قال فان كان كل واحد اختار رجلا من اصحابنا فريضاً

١- فان قوله صدقه ظاهر في التصديق مما له من الاطلاق الا ان المورد مما فيه النفع و هو
 مما لا يصرفه عن الاطلاق كما لا يحفى منه .

ان يكونا الناظرين في حقهما واختلف فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم فقال الحكم ما حكم به اعدلهم وافقرهم واصدقهم في الحديث واورعهم ولا يلتفت الى ما حكم به الاخر قال فقلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به من حكما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لاريب فيه الى ان قال فان كان الخبران عنكم مشهورين قدرواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ان رأيت ان كان الفقهاء عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم باى الخبرين يؤخذ فقال ما خالف العامة فقيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال الى ما هم اليه اميل اليه حكمهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكمهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات

في مرفوعه زرارة

ومنها مرفوعه زرارة قال يأتى عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان بايهما نأخذ قال خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ المادى قلت فانهما معا مشهوران قال خذ باعدلهم عندك واورعهم في نفسك .
ومنها ماوردت في تعيين التخيير وهي كثيرة .

منها ما عن معلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله (ع) اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن آخركم بايهما نأخذ فقال (ع) خذوا به حتى يبلغكم عن الحى فان بلغكم عن الحى فخذوا بقوله .

ومنها رواية ابن ابي الحميم عن الرضا (ع) قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما

ثقة بحديثين مختلفين فلانعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك
بايها اخذت .

ومنها رواية الحارث بن مغيرة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا سمعت من اصحابك
الحديث وكلمهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد اليه .
ومنها ماوردت في الرجوع الى الرواة .

منها عن احمد بن اسحق عن ابي الحسن (ع) قال سئلته وقلت من اعامل و
عن آخذ وقول من اقبل فقال (ع) العمرى ثقتى فما ادى اليك عنى فعنى يؤدى
وما قال لك عنى فعنى يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون .
ومنها قال وسئل ابا محمد عن مثل ذلك فقال العمرى وابنه ثقتان فما
اديا اليك عنى فعنى يؤديان وما قال لك فعنى يقولان فاسمع لهما واطعهما
فانهما الثقتان المأمونان .

ومنها عن عبد العزيز بن مهتدي والحسن بن على بن يقطين جميعاً عن
الرضا (ع) قال قلت لالاكاد اصل اليك املك عن كل ما احتاج اليه من معالم ديني
افيونس بن عبد الرحمن ثقة اخذ منه ما احتاج اليه من معالم ديني فقال (ع) نعم
اما الطائفة الاولى فمفادها الترجيح لاحد الخبرين الحجتين اما بالاطمينان
واما بالاحتفاف بالقرائن المتعارضين وهذا غير التعبد بالخبر مطلقاً كما هو الفرض
سيما وان الاعدل بمعنى الاوثق كما في المرفوعة حيث ان الظاهر ان او ثقهما عطف
على اعدلهما تفسيراً هذا مضافاً الى انه مع التغير ايضاً يثبت التعبد بالاضافة الى خبر
الثقة لمكان اعتبارها في جملة الترجيح سيما وان الترجيحات لهذه الامور ليس الا
لمكان الاطمينان في محلها والافكون الخبر مما اجمع عليه او كونه مشهور الاربط له
بالترجيح من قطع النظر عن تحصيل الاطمينان بل كذا تقول في الاعدل ونظائره فافهم
واما ما قيل ان الترجيح انما هو في الحكم فيه ان الحكم ليس الا من الخبر فالترجيح
راجع الى ترجيحه سيما وان المجمع عليه انما اعتبرت بالنسبة الى الرواية كما لا يخفى
واما الطائفة الثانية فمدلولها ليس الا التخيير بين الحجتين ظاهراً وان الحجة

الواقعية اثما منهما ومن ثم سئل باى الظاهر فى التعيين بعد احراز الحجية وتقرير المعصوم انما هو راجع الى ما اعتقد ولا بد من احراز الاعتقاد انه الخبر مطلقاً و ان لم يكن اطمينانياً ام الاطمينانى منه او ما هو محفوف بالقرائن بل يمكن ان يقال بقريته قوله و كلاهما ثقة ان المراد ليس الاما هو يطمئن النفس به .

وبالجملة لا يفيد التقرير الاحجية ما اعتقد السائل حجيته وليس الا الاطمينانى من الخبر واخوه .

في ان الطائفة الثالثة لا تدل على حجية الخبر مطلقاً

واما الطائفة الثالثة فلما نالها ليس الا ان الثقة المأمون خبره حجة قولاً فى البعض وتقريراً فى الاخر بل من الاخير يعلم ان اخذ قول الثقة مما هو مسلم حيث انه لم يسئل عن حجية قول الثقة وانما سئل عن ان يونس ثقة ام لا كما ان تعليل الامام عليه السلام بقوله فانهما الثقتان المأمونان ظاهر فى ان الاخذ بقول الثقة مما هو مسلم عند الكل والا فلا يكون علة البتة فان العلة هذه مما ليست بشرعية وانما هى العقلية فيحكم بها العقلاء باجمعهم ومن ثم سيجىء انشاء الله تعالى ان حكم العقل ليس الاحجية خبر الثقة المأمون . وبالجملة ليس فى الاخبار بطوائفها الاحجية خبر الثقة وما فيه الاطمينان الذى يحكم عليه العقل والعرف ايضاً واما التعبد فى ساكتة عنه مطلقاً ولو فى الاطمينانى هذا مضافاً الى انها بكثرتها احاد فبعد تسليم اللسان لا يثبت الحجية الا بوجه دائر .

نعم اعتقد الاستاد الهروى النجفى بتواترها اجمالاً فى الكفاية بما لفظه الا انها متواترة اجمالاً ضرورة انه يعلم اجمالاً بصدور بعضها منهم وفى تعليقاته بما هو صورته لانا نقول وجه الاستدلال انما هو تواترها على نحو الاجمال بمعنى ان كثرتها يوجب القطع بصدور واحد منها وهو كاف حجة على حجية الخبر الواحد فى الجملة فى قبال نقى حجيته مطلقاً انتهى كلامه رفع فى الخلد مقامه .

في جواب المصنف عن الاستناد الهروي نجفي (ره)

وانت خير بما فيه اما اولافلان دعوى القطع بصدور الواحد في حيز المنع كيف وليس في المقام ما يمكن الاستناد اليه في الدعوى الا الكثرة كما صرح به (ره) وانت تعلم ان كثرة العدد فيما اذا كانت الواحدات كل واحد واحد في نفسه مشكوكاً لا يوجب القطع المدعى للشخص القطع وحالها شأنه معلوم. نعم يمكن بضميمة شيئي اخر والقرض انه في المقام مفقود فتأمل واما ثانياً فلان القطع الكذائي ولو سلم يوجب القطع بصدور ما هو الاخص مفقوداً وهو هنا ليس الا خبر الثقة كما اعترف به في الكتابين وقد مر منا ان بناء العرف عليه وليس فيه التعبد ولا يفيد الحجية بالخصوص كما في فرضه (ره) وانما هو امضاء ما عليه العرف من العمل بالخبر الموثوق به اللهم الا ان يقال ان التقرير وامضاء عمل العرف ممن يمكنه الارتداع ليس الا التعبد بما هم عليه من العمل بالموثوق به لكن الانصاف ان اطمينان العرف بمقدار يمكن ان يطلق عليه العلم العادي بحيث لا يخطر ببالهم خلاف ما اخبروا به ومعد ليس التعبد بحاله فتأمل .

في بيان اجماع على حجية الخبر

الثالث - الاجماع و اذا اردت الاطلاع وكشف القناع عن كيفية الاجماع في ما نحن بصدور البحث عنه .

فاعلم ان الاجماع يقرر في المقام على وجوه:

احدها - انا بعد ان تتبعنا فتاوى الاصحاب من زماننا الى زمان الشيخين نجدهم عاملين على الخبر الواحد الغير المحضوف بالقرائن العلمية ونستكشف منه رضا المعصوم اونصاً خاصاً معتبراً علمياً وفيه ان الكشف لا يكاد يكون الا فيما اذا علم اتحاد جهة الاجماع واما اذا احتتمل اختلاف انظار الجمعيين فيما اجمعوا عليه فلا كشف فضالعا علم كما في المقام حيث ان بعض الاعلام ذهب الى حجية الخبر الثقة لكونه موجباً للاطميناني من الظن وبعضهم ذهب اليها لما فيه من تحقق العلم به وبعض قال بالحجية لمكان عمل الاصحاب الائمة حيث يختلفون في حكم من الاحكام ويقنعون بمجرد نقل بعضهم الخبر على رأيه وبعض لمكان السيرة وبعض لما نقل من الاجماع وبعض للاجماع

المحقق وبعض لما في عدم الحجية من اندراس اساس الدين وانطماس بنيان شريعة سيد المرسلين وبعض لما ذكر من الايات والروايات ومع ذلك لا يكاد ان يكشف دليل اخر غير ما ذكر - نعم الكشف انما كان عن الدليل اما انه قول المعصوم او تقريره فلا وان ابيت الاعن كشف دليل معتبر رضا به المعصوم عليه السلام فهو ايضاً مما لا يثمر بعد احتمال انه كان الايجاب للاطمينان ومعه لا مجال لان يقال بحجية الخبر مطلقاً كما هو الفرض

في الوجه الثاني من الاجماع على حجية الخبر وجوابه

الثاني ان غير واحد من الاصحاب قد نقلوا الاجماع على حجية الخبر الواحد كما في المطولات و نقلهم حجة لا يريب فيه ذومسكة وفيه مضافاً الى ما في الاجماع المنقول من مامر .

اما اولافلانه من المحتمل ان يكون المنقول هو الاجماع على حجية الخبر الثقة كما يرشده تصريح الشيخ على ما حكى عنه في العدة حيث ادعى الاجماع الفرقة المحقة على العمل بالخبر المدون في احد الاصول المعتمدة الذي كان راويه ثقة لا ينكر حديثه وليس في كلام الجمعين تصريح بان اجماع الفرقة على حجية الخبر مطلقاً فان منهم السيد رضی (ره) وهو نقل الاجماع على حجية الخبر قبالة المرتضى (ره) حيث منعه مطلقاً وانما المقصود الحجية في الجملة فان السلب الكلي يناقضه الايجاب الجزئي البتة بل يمكن ان يقال بان مراده (ره) الاجماع على حجية خبر الثقة حيث انه حكى عنه ما لفظه **ومن اطلع على التواريخ وال اخبار وشاهد عمل ذوي الاعتبار وجد المسلمين والمرضى وعلماء الشيعة الماضين عاملين باخبار الاحاد بغير شبهة عند العارفين كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي في كتاب العدة انتهى**

وانت تعلم ان عمل مورخين وغيرهم من الماضين انما هو الركون على خبر الثقة لا غير وقوله كما ذكر - الى اخره - يرشده لهما من ان الشيخ لا ينظر في كلامه الا اليه واما ثانياً فلانه بعد تسليم ان اللحاظ فيما نقل انما هو الخبر مطلقاً ولولم يكن عن ثقة نقول ان الاتكال على هذا النقل مما لا ينبغي في المقال الاعلى وجه دائر كما في نفس

الخبر الذي يكون المنقول من الاجماع بمنزلته فافهم (١).
واما ثالثاً فلان الاجماع الملاكي اذالم يكن محصله بكاشف فحال منقوله اوضح
من ان يبين وهذا ظاهر لاسترة عليه .

في الوجه الثالث من الاجماع على حجية الخبر وجوابه

الثالث انا بعد ان تتبعنا موارد الشرعيات وجدنا كافة المسلمين عاملين بالاجماع
الاحاد فيها الا ترى ان المقلدين يأخذون فتاوى مجتهديهم من الناقلين لها مطلقاً وفيه
اولان كون العاملين المسلمين من حيث انهم مسلمون ممنوع بل من حيث انهم عقلاء
فالسيرة ليست بحالها وثانياً انه بعد التسليم لا ينتج الا التواطؤ على الحجية في الجملة
واما الخصوصية وانها للموثوق او غيره فلا وبالجملة لو سلم الاتفاق فلا يثمر الابعد
احراز انه لكونهم مسلمين لانهم عقلاء وبعدها احراز انهم متعبدون لانهم المطمئنون
واني لك من الاحرازين بل نريهم يعملون بالخبر الواحد الموثوق به في غير الشرعيات
ايضاً بل ذلك ديدن الاطفال ذوى الشعور ايضاً.

وثالثاً بعد تسليم الجميع حسبنا الايات الناهية والروايات المانعة عن العمل
بالظن فالسيرة وان كانت الا انها مرتدع عنها - اللهم الا ان يجاب عنها بعد الجواب بانها
انما سيقت ارشاد الى عدم الاقتناع بالظن وعدم الاعتماد اليه في اصول الدين بان الردع
بها يتوقف على عدم تخصيصها وتقييدها بالسيرة وهو يتوقف على الردع وهذا دور فقوله:

ولا تقف ما ليس لك به علم لا ينظر الى محل البحث بالردع الاعلى وجهه اثر.

ولقائل ان يقول بصحة النظر والادور بتقريب ان السيرة مما ليست بحجة الا
بشرط عدم الردع وبعده تحققه كانت وجودها وعدمها سواء فبمجرد الردع تضمن محل السيرة

(١) فانه ليس مقصود الاستدلال بحجية الخبر بالاجماع المنقول كما توهم حتى ترد ان اثبات
حجية الخبر بالاجماع المنقول اثبات حجية الخبر بالخبر وانما المقصود اثبات الحجية
بالاجماع المحصل المحصل عن المنقول من الاجماع لما يحصل من الاجماع المنقول من الكشف
عن رضا المعصوم بالعمل بالخبر كما لا يخفى فافهم - منه

وليس لها استقلال حتى يقال بتوقفه على عدم السيرة اذ بها تخصص وبالجملة انما السيرة ليست حجة مستقلا ليتوقف الردع على عدمها وانما اشترط في حيوتها عدم الردع وبعد وجوده ليس لها وجود البتة فانقدح بما مر ما في الكفاية من توجيه الدور فتأمل .

في الالدلة العقلية على حججية الخبر وفي الوجه الاول

من تقرير العقل

الرابع العقل ويقرر على وجوه :

احدها اننا نعلم اجمالا ان الاخبار التي بايدينا لقد صدرت كثيرة منها عن الائمة الاطهار وقضية ذاليس الالعمل بها واما غيرها من الامارات فلا لمكان الشبهة بالاضافة اليه بدوية كما لا يخفى واورد عليه الشيخ الاستاد بما لفظه.

والجواب عنه اولا ان وجوب العمل بالاخبار الصادرة انما هو لاجل وجوب امتثال احكام الله الواقعية المدلول عليها بتلك الاخبار فالعمل بالخبر الصادر عن الامام (ع) انما يجب من حيث كشفه عن حكم الله الواقعي وحينئذ نقول ان العلم الاجمالي ليس مختصاً بهذه الاخبار بل نعلم اجمالا بصدور احكام كثيرة عن الائمة لوجوب تكاليف كثيرة وحينئذ فاللازم اولا الاحتياط ومع تعذره او تعسره او قيام الدليل على عدم وجوبه يرجع الى ما افاد الظن بصدور الحكم الشرعي التكليفي عن الحجة سواء كان المفيد للظن خبراً او شهرة او غيرهما فهذا الدليل لا يفيد حججية خصوص الخبر وانما يفيد حججية كل ما ظن منه بصدور الحكم عن الحجة وان لم يكن خبراً انتهى

في ايراد الاستاد النجفي (ره) ولي الشيخ الاستاد

واورد عليه الاستاد النجفي (ره) بما حاصله ان الاخبار الصادرة فيما اذا كانت وافية بمعظم الفقه ومشملة على مقدار لا يبقى معه علم بالتكليف اجمالا فيما عدا الموارد التي دلت الاخبار على التكليف فيها لانحل العلم الاجمالي بثبوت التكليف بين الروايات

وسائر الامارات الى العلم التفصيلي بالتكاليف في مضامين الاخبار الصادرة المعلومة تفصيلا لعدم العلم بتكليف اخر غير ما اقتضته تلك الاخبار وليس حال هذا العلم الاجمالي الاكحال العلم الاجمالي بحرمة عشرين شاة في قطع غنم مع العلم الاجمالي بقيام البينة على حرمة العشرين من خصوص البيض فانه يجب الاجتناب عن كل بيض احتياطاً واما غيرها فالكون الشبهة بدوياً فيه .

في الجواب عن الاستناد النجفي (ره)

اقول وهذا في غاية الجودة الا ان اشتمال الاخبار الصادرة وتضمينها لما يكفي ويفي بمعظم الفقه من الاحكام بحيث لا يبقى معه علم بالتكليف اجمالاً فيما عدا الموارد مما هي مضامين الامارات غير الاخبار الصادرة مما هو في حيز المنع ومن ثم امر في الكفاية بالتأمل بقوله فتأمل جيداً (ره) فحال العلم الاجمالي في المقام ليس الاكحال العلم الاجمالي بوجود شاة محرمة في قطع الابيض من الغنم بحيث يكون نسبه الى كل بعض منها كنسبه الى البعض الاخر مع العلم الاجمالي بوجود شاة محرمة في قطع الاسود من الغنم حيث انه لو عزلنا طائفة من الاخبار الصادرة انتفى العلم الاجمالي بالاضافة الى الباقي واذا ضمنا الى السائر اماراتاً اخر غير الاخبار حصل العلم الاجمالي بوجود حكم الله في الباقي وفي الامارات كما في المثال فتأمل وكيف كان فالاجودان يجاب بان مقتضى ما ذكر ليس الا الاحتياط في مقام العمل واما ان الاخبار بدا يصير حجة يوجب التخصص او التقييد او الترجيح على غيره من عموم او اطلاق او مفهوم او غيرها فلاربان بعد تقسيم الاخبار الصادرة الى المتواترة والمحذوفة والموثقة ولو بان كانت في اصل من الاصول المعتمدة ووجوب العمل بها لا يبقى مجال للعلم الاجمالي لمكان الانحلال وكون الشبهة بالاضافة الى الباقي بدوية كما لا يخفى ولا يبقى حينئذ الاقل قليل من الاخبار وذلك لتعدد اسباب الوثوق وكثرة اجداد كما هو الواضح.

في بيان اسباب الوثوق

منها وجود الخبر في غير واحد من الاصول المعتمدة المتداولة في الاعصار السابقة

ومنها تكرره ولو في اصل واحد بطرق مختلفة واسانيد عديدة معتبرة موثقة .
ومنها وجوده في اصل معروف الانتساب الى من اجمع على تصديقه كزرارة
ونظائره وعلى تصحيح ما يصح عنه كصفوان بن يحيى واشباهه .
ومنها كونه مأخوذاً من الكتب التي شاع بين السلف الوثوق بها والاعتماد
عليها ولولم يكن مؤلفوها من الامامية ومعه لا يكاد يعقل البقاء البتة فافهم ثم انه على
فرض صحة مامر من التقرير لا يجوز العمل على الاخبار النافية للحكم الا اذ لم يكن
المورد مما الاصل فيه الاشتغال او الاستصحاب كما اذا كانت نافية لحكم ثبت في الشريعة
السابقة مثلاً فان قلنا بجريانه في اطراف علم اجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها
او قامت اماره معتبرة على انتقاضها فيه كما اذا علمنا بنسخ الشريعة السابقة بالنظر
الى بعض الاحكام المردد بين المورد للاخبار النافية وبين غيره يجري الاستصحاب ولا
يعمل بالنافي من الخبر ولا يقال بالنسخ فيه بدلالة الخبر وان لم تقل بالجريان فالنسخ
والعمل به متعين كما هو المختار وسيجيء الاشارة اليه في الاستصحاب انشاء الله تعالى
وعلى الثاني يختص عدم جواز العمل على وفق النافي بما اذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال

في الوجه الثاني من تقرير العقل

انا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة
والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها
انما يثبت بالخبر الغير القطعي بحيث نقطع بخروج حقايق هذه الامور عن كونها هذه
الامور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن انكر فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن
بالايمان كذا حكى عن الوافية في مقام الاستدلال على حجية الاخبار الموجودة في
الكتب الموجودة المعتمدة للشيعه كالكتب الاربعة مع عمل جمع به من غير رد ظاهر .

في الجواب عن الوجه الثاني

وفيه اول نظير مامر من ان المقتضى لذاليس الا الاحتياط بالاخبار المثبتة في

مقام العمل فيما لم يقم حجة معتبرة على نفيها من عموم او اطلاق واما الحجية بحيث تكون مخصصة او مقيدة فلا فمع كونها قبالة الدليل مثبت يعمل به كما انه يعمل بالاصل فيما لو كان النافي منها قبالة له .

وثانياً ان الدليل اعم من المدعى وذلك لان المستدل في صدر بيان وجه الاحتياج الى الاخبار الموجودة في الكتب فقط والدليل يشتمل جميع الاخبار لمكان العلم اجمالاً بوجود الاجزاء والشرائط والموانع في غير الاخبار المدونة وهو لا يقول به هذا مضافاً الى ان مقتضى العلم الاجمالي اما الاحتياط او العمل بكل ما دل على الجزئية او الشرطية او المانعية كما لا يخفى .

وثالثاً ان الدليل اخص من المدعى حيث ان المقتضى انما هو حجية الاخبار الموجبة للجزئية او الشرطية او المانعية والمدعى انما هو حجية كل ما في الكتب الاربعة من الاخبار .

في الوجه الثالث من تقرير العقل

انا نعلم بان التكليف انما الرجوع الى الكتاب والسنة الى يوم القيمة فان كنا متمكنين من الرجوع اليهما على نحو يحصل العلم بالحكم او الظن القائم مقامه فهو والا فلا بد وان يرجع على نحو يحصل الظن به في الخروج عن عهدة التكليف فلولا يمكن من القطع بالصدور او الاعتبار فلا بد من التنزل الى الظن باحدهما كذا حكى عن ملخص ما افاده صاحب الحاشية على المعالم رحمهما الله .

في الجواب عن الوجه الثالث

وفيه ان اقتضاء بقاء التكليف فعلا ليس الا الرجوع الى الاخبار الحاكية عن السنة كما حكى تصريحه (ره) بانها المراد منها فيما اذا تيقن وقطع بها واما في غيرها فان كان في البين ما هو مقطوع الاعتبار فهو المرجع والا فالمتعين انما هو الاحتياط الا

الرجوع الى ما ظن اعتباره وذلك لمكان التمكن من الرجوع الى المعلوم تفصيلا فيما اذا كان المقطوع اعتباره واجمالا بالاحتياط.

وبالجمللة ان اراد من السنة نفس القول او الفعل او التقرير فمرجه الى دليل الانسداد فان ملاكه دعوى العلم الاجمالي بتكاليف واقعية وان اراد منها الاخبار الحاكية عنها ففيه ان قضيته اما الرجوع الى الحواكي المتيقنة واما الرجوع الى الحواكي المقطوعة الصدور واما الرجوع الى الاحتياط واما الرجوع الى المظنون الاعتبار فلا كيف ومع التمكن من العلم ولو اجمالا لا يعمل بالظن فافهم.

الاصل الثامن و الاربعون

وبعض الاصحاب ذهب الى حجية مطلق الظن وما يصلح لان يستند اليه بين وجوه :

في الوجه الاول من الوجوه التي اقيمت على حجية

مطلق الظن

احدها ان في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي او التحريمي مظنة للضرر و دفع الضرر المظنون لازم .

اما الصغرى فلان الظن بالوجوب او الحرمة يلازم الظن بالمفسدة في المخالفة ان قلنا بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد ويلازم الظن بالعقوبة في المخالفة ان لم نقل بها واما الكبرى فلان العقل حاكم بوجوب الاحتراز عن موقع الضرر ولو كان ظناً وان لم نقل بالتحسين والتقيح العقليين بل نقول بانه لاختصاص له بحكم العقل بل قضية كل طبيعة محسة مدركه انما هو الاجتناب حتى في الحيوانات ومن ثم ترى الاطفال والحيوانات يجتنبون عن موارد الضررية واللم فيه ان الطبيعة اذا رجحت في نظرها المفسدة اجتنبت عنها ولو لم يمنع عن النقيض عن جبلة و فطرة لما بينهما من المنافرة طبعاً .

في الجواب عن الوجه الاول

وفيه اولاً ان الحكم من الوجوب او التحريم وان كان مما لا بد وان يكون عن مصلحة

او مفسدة الا ان شيئاً منهما مما لا يلزم ان يكون في نفس الفعل المأمور به او المنهى عنه حتى يلازم الظن باحدهما للظن بالمفسدة في المخالفة فان من الجواز ان يكون كلا من الفساد والصلاح في نفس الحكم وحينئذ لا نقول بالملازمة وان قلنا بالتبعية كما لا يخفى فتأمل .

وثانياً ان الامر بالامارة او الاصل او النهي عنه وان كان لا بد وان يكون عن مصلحة الا انها في نفس الجعل لغلبة المطابقة او المخالفة مثلاً كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله تعالى لافي فعل يؤدي الامارة او الاصل الى وجوبه او حرمة فربما ادت الامارة الى الوجوب وفي الواقع حرام وحينئذ لا تكون مخالفة الامارة موجبة للضرر لاعلماً ولا ظناً ولا مفوتة لما في الجعل من المصلحة .

وبالجملة ان اريد بالضرر على التبعية المفسدة في ذات الفعل فمضى ان المصلحة ليست في المؤدى ليكون في المخالفة شيئاً منها وانما المصلحة في ذات الفعل فمضى ان المصلحة ليست في المؤدى ليكون في المخالفة شيئاً منها وانما المصلحة في ذات الجعل و ان كان المؤدى ذا مفسدة و ان اريد به المفسدة في الجعل والامر فمضى ان مصلحته ليست بمفوتة .

وثالثاً ان الاحكام وان كانت تابعة للمصالح او المفاسد في نفس المأمور به الا انها لا يوجبها الا انشاء كما هو نظر الامارات لافعال بحيث ينقدح في نفس المولى البعث والزجر بموجب العلية وذلك لان الفعلية منوطة بالعلم او ما قام مقامه من الظن المعتبر وبالجملة مخالفة المجتهد لما ظنه مستلزمة لمظنة الضرر فيما اذا كان الظن معتبراً والا فلا لعدم فعلية الحكم معه فيدور الاعتبار بالمبحوث عنه على الاعتبار ويتوقف عليه .

ورابعاً على فرض عدم التبعية ان الملازمة بين ترك الواجب او الحرام الواقعيين وبين استحقاق العقوبة كما ان الجاهل القاصر ربما يترك الواجب ويفعل الحرام بلا موجب للعقوبة - نعم تكون الملازمة على فرض الاحراز بالقطع او ما ينزل منزلته وعليه يكون الدليل دائراً كما مر .

وخامساً ان المدار في غايات حر كات الانسان وان كان على المقتضيات الا ان الظن

بمقتضى الضرر مما لا يحقق ما هو صغرى لكبرى دفع ضرر المظنون ولا يوجب الظن بالضرر الا فيما ظن بعدم المانع وذلك لان المقتضى لا يؤثر وجوداً او علماً او ظناً الا بعدم ما يمنع عنه ايضاً كذلك وليس في المقام ما يصلح للظن بالعدم كما لا يخفى.

وبالجملة ان كان المراد بالضرر المظنون هو العقاب فقدمضى وان كان تقويت المصلحة فمعلوم ان التقويت غير الضرر مضافاً الى ان الاستيفاء ربما يكون ضرراً كما في الاحسان بالمال وان كان الوقوع في المفسدة فانقذح ما فيه هذا مضافاً الى ان المفسدة في المنهى عندها لا يكون بما هو ضرر على الفاعل بل بما هي منقصة وحرزاة في نفس الفعل فافهم.

في الوجه الثاني من الوجوه التي اقيمت على حجية الظن

ان في مخالفة الظن ترجيح للمرجوح على الراجح وهي مستلزمة له وهو باطل والملزوم مثله والجواب ان ترجيح المرجوح لدليل مثل القطع او القطعي او الاحتياط او البرائة او غيره ترجيح الراجح لا المرجوح اذ الراجح لامع الدليل مع المرجوح مع الدليل مرجوح في طرف الراجح كما لا يخفى .

الثالث انه لا ريب في وجود واجبات و محرمات كثيرة بين الشبهات ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالاتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً وترك ما يحتمل الحرمة كذلك ولكن مقتضى قاعدة نفي الحرج عدم وجوب ذلك كله لانه عسرا كيد و حرج شديد فمقتضى الجمع بين قاعدة الاحتياط وانتفاء الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات وذلك لان الجمع على غير هذا الوجه باخراج بعض المظنونات وادخال بعض المشكوكات والموهومات باطل اجماعاً وفيه انه بعض مقدمات دليل الانسداد كما سيحىء واصله عليل لا يصلح لان يثبت به حجية الظن وتمام الكلام في المقام.

الرابع في دليل الانسداد

وهو عبارة عن خمس قضايا لو سلمت وسلمت لكان وافياً بتمام الدعوى :

اولها انه يعلم اجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة .

ثانيها انه قد انسد علينا باب العلم والعلمى الى كثير منها .

ثالثها انه لا يجوز لنا اهمالها البتة.

رابعها انه لا يجب علينا الاحتياط في اطراف علمنا بل لا يجوز في الجملة كما

لا يجوز الرجوع الى الاصل في المسئلة من استصحاب او تخيير او براءة او الاحتياط ولا الى فتوى العالم بحكمها .

خامسها انه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيح حيث انها على فرض

تسليمها مما لا مجال للعقل الا الحكم بحجية الظن ولزوم الاطاعة الظنية بالاضافة الى

الاحكام والا فلا بد اما الاهمال اولزوم الاحتياط في اطرافها او الرجوع الى الاصل

الجارى في كل مسئلة او التقليد او الاكتفاء بالاطاعة الشكية او الوهمية مع التمكن

من الظنية والكل باطل كما هو الفرض من عدم جواز الاهمال وكوننا بلا تكليف وعدم

وجوب الاحتياط بل عدم الجواز في بعض الافراد وعدم جواز الرجوع الى الاصل والالزم

الهرج والمرج وعدم جواز التقليد وقبح ترجيح المرجوح من الشك او الوهم على

الراجح من الظن .

في الجواب عن المقدمة الاولى

لكن انت خير بما فيها اما في الاولى فلما في العلم الاجمالي من الانحلال الى

التفصيلي بعد البناء على حجية الظن الاطميناني وكونه وافياً بجمل الفقه بل كله كما

لا يخفى ولا يبعد القول به وانما هو قريب الى الصواب جداً هذا مضافاً الى انه بعد تسليم

عدم الوفاء بالكل ولا بالجل لا بد وان يكون وافياً بالنصف مثلاً ومعه القول بوجوب

الاحتياط مما لا حزا في فيه ولا عسر يترتب عليه ولا اختلال نظام يتحصل به وان قيل

بالاجماع بعدم وجوبه نقول به في غير الفرض من الانحلال والاستاد المحقق الطوسي
 طابرمسه القدوسي اجاب بالانحلال بما في الكتب المعتبرة من الاخبار وفيه ما فيه.
 وقدمر اما في الثانية فلما في الانسداد (١) بالاضافة الى العلمي من مامر من حجية
 الخبر الموثوق به بل كل ظن يطمئن به ومضى انه واف بكل الفقه.
 اما في الثالثة فلان عدم الجواز بالاضافة الى الاهمال اعتقاداً وعملاً وان كان
 مسلماً قطعاً بالقطع باننا مكلفون الا انه بعد البناء على حجية الظن الاطميناني لا يوجب
 الاهمال بوجه فالمقدمة هذه مما لا ينتج حجية مطلق الظن ولو اقتضاء بدأ.

في الجواب عن المقدمة الرابعة

واما في الرابعة فلان الاحتياط بين امور ثلاثة حيث انه لا يخلو اما ان يكون عسراً
 اولاً وعلى الاول لا يخلو اما ان يكون مخالفاً بالنظام ومفسداً لتحصيل المعاش ام لا.
 اما الثالث فالامر فيه واضح وانه يجب الاحتياط لوجوب احراز الواقع وعدم
 المانع من العسر.
 واما الاول فلا ريب في عدم جواز الاحتياط بالنسبة اليه لمكان الافساد
 وتحقق الاختلال.

واما الثاني ففيه اشكال من ان مقتضى قاعدة نفى العسر عدم الوجوب لمكان
 تمكنه ومن ان مفاد قوله لا عسر ولا حرج ولا ضرر ليس نفى العسر ونظائره لما ترى
 من وجوده وانما هو نفى الحكم تكليفاً ووضعاً بلسان نفيها وانت خبير بعدم تمكن العسر
 في شيء من متعلقات الاحكام الشرعية الفعلية وانما هو ان كان ففي الجمع بين المحتملات
 وهو ليس من متعلق الحكم الشرعي ليكون دليل القاعدة حاكماً على قاعدة الاحتياط

(١) والصواب في الجواب ان المراد بالعلم المنسدان كان هو العلم الواقعي فهو مسلم الا ان في
 زمن الشارع لم يكلفوا بتحصيله لمكان حجية الرواية فيه وان كان هو العلم العادي فكما ان في
 زمن الشارع كان موجود او مرفوع كذلك في ذلك الزمان لحصول العامل منه من الروايات
 المعتبرة بها كما لا يخفى - منه

وانما هو بحكم العقل ومن متعلقه والاقوى هو الثاني وان كان من المحتمل نفى الحكم الناشئ من قبله العسر فيكون قاعدة نفيه محكمة على قاعدة الاحتياط اذ العسر حينئذ لا يكون الامن قبل التكاليف المجهولة فيكون منقبة بنفيه الا انه بعيد عن الفهم غايته كما لا يخفى فافهم.

في جريان الاستصحاب في الاطراف وعدمه

واما جواز الرجوع الى الاصول وعدمه فمقتضى العقل والنقل جريانها ما لم يكن في البين مانع عقلا او شرعاً وما هو المانع من الجريان في الاطراف ليس بمانع في المقام على ما هو الانصاف .

وتوضيح الحال في المقال على الاجمال ان جريان الاستصحاب في الانائين المشتبهيين بوقوع النجاسة في احدهما مثلاً والحكم بالطهارة فيهما بمقتضى لاتنقض اليقين بالشك منافي ومناقض للحكم بنجاسة احدهما بمقتضى ولكن اتنقضه بيقين اخر فشمول دليل الاستصحاب للاطراف يقتضى التناقض في مدلوله وهو المانع من الجريان الا ان هذا التمانع والتناقض ليس الا فيما اذا كان الشك في الاطراف باجمعها فعلا وجرى لاتنقض بالاضافة الى الجميع فيكون العلم بالانتقاض موجباً لجريان لكن تنقضه فيكون التناقض في مدلولهما بشمولهما لها واما اذا كان الشك في بعضها فعلا وفي بعضها شأناً كما هو حال المجتهد في مقام الاستنباط حيث انه شاك في الطرف الذي يريد استنباطه فعلا وغافل عن الطرف الاخر فعلا وشاك فيه شأناً .

فالريب انه حين جريان الاستصحاب في الفعلي من المشكوك لا يعلم بالانتقاض ليناقض المدلولان بالشمول والمقام منه فتأمل فان المجتهد حين الاستنباط وان لم يكن شاكاً فعلا في تمام الاطراف الا انه حين استنباطه للحكم الاخر الذي يعلم بانه اخر الاحكام وليس حكم غيره يعلم بالانتقاض بعد جريانه الاستصحاب فيه ايضاً فيكون التناقض في الشمول ولو في فرد واحد فلا يجرى الاستصحاب في الاطراف باطلاقها البته فالعقل والشرع حاكمان بجريان الاستصحاب في المقام مثبتاً او منقياً بالامنع من احدهما

واما جواز الرجوع الى فتوى العالم وعدمه فلا ريب ان العالم بالاحكام في زمان الانسداد لا يكون الا لانه يفتتح باب العلم او العلمى عنده وهو قائل به والفاضل الذى يرى خطائه كيف يرجع اليه - نعم يرجع اليه الجاهل واين هو من المقام.

في الجواب عن المقدمة الخامسة

واما في الخامسة فلانه بعد انحلال الاجمال بالاخبار الاطمينية كما مر لانقول في الموارد المشتبهة الا بالاحتياط لعدم العسر فضلا عن الاختلال كما مرو اما بمفاد الاصول فالمرجوح المطابق لشيء منها راجح البته.

وبالجملة دليل الانسداد بمقدماته الخمسة ساكتة عن المدعى من حجية الظن كما تلونا عليك فاستمع لمامر .

الاصل التاسع والاربعون

في بيان امور:

الاول في ان قضية نتيجة دليل الانسداد حجية الظن

بالواقع لا غير

هل قضية نتيجة دليل الانسداد على فرض تمامية حجية الظن بالواقع او بالطريق او بهما اقوال والاقوى انما هو الاول لعدم الانسداد بالاضافة الى الاصول كما توهم بل لان ملاك الاستدلال ليس الا التكليف بالاحكام الواقعية ولزوم الامتثال اما علماً واما ظناً خاصاً او مطلقاً وحيث انه انسداد باب العلم بالواقع والظن الخاص المعبر عنه بالعلمى على الفرض تعين وجوب الامتثال ظناً مطلقاً بالواقع لا الطريق كما انه مع الانفتاح امتثال الواقع بالعلم به .

نعم اذا ما استدلل بالمقدمات لحجية الظن بالطريق وابدلت المقدمة الاولى منها باننا نعلم اجمالاً بطرق منصوبة من الشارع كما عن بعض الفحول ومن تبعه من صاحب الفصول يمكن ان يكون النتيجة هي حجية الظن بالطريق يعنى على فرض تماميته وجوابه قد انقدح ممامر مضافاً الى انه مع التمامية ليست الوظيفة الا ما هو الاقرب

الى العلم واصابة الواقع من الظن بكونه مؤدى طريق معتبر لالظن بحجية طريق اصلا وهو الظاهر واستادنا المحقق النجفي الطوسي طاب الله رسمه القدوسي اختار الثالث واستدل عليه في الكفاية بما لفظه.

في مختار الاستاد النجفي الطوسي في المقام

والتحقيق ان يقال انه لاشبهة في انهم العقل في كل حال انما هو تحصيل الامن من تبعة التكاليف المعلومة من العقوبة على مخالفتها كما لاشبهة في استقلاله في تعيين ماهو المؤمن منها وفي ان كلما كان القطع به مؤمناً في حال الانفتاح كان الظن به مؤمناً حال الانسداد جزماً وان المؤمن في حال الانفتاح هو القطع باتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك لا بما هو معلوم ومؤدى الطريق ومتعلق العلم وهو طريق شرعاً وعقلاً او باتيانه الجعلى و ذلك لان العقل قد استقل بان الاتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو هولاً بما هو مؤدى الطريق مبرء للذمة قطعاً كيف وقد عرفت ان القطع بنفسه طريق لا يكاد تناله يد الجعل احداثاً واهضاءاً اثباتاً ونفيماً ولا يخفى ان قضية ذلك هو التنزل الى الظن بكل واحد من الواقع والطريق انتهى

في الجواب عن الاستاد (ره)

محل الحاجة من كلامه زيد في علوم مقامه وفيه اولان المؤمن وان كان القطع بالاتيان اما واقعاً وحقيقة او جعلاً وتنزيلاً الا انه لا يوجب قيام الظن مقامه في كلتا الجهتين بل معنى اقتضاء المؤمنية ليس الاتحصيل القطع بالواقع او الظن به خصوصاً او اطلاقاً وهو لما لم يكن متمكناً من الاولين فتعين الاخير ويقطع بالعمل بالظن المطلق بالاتيان بالمكلف به الجعلى .

وبالجملة القطع الكذائي مما لا يحصل الا بالعمل بالظن باى وجه كان ولا يحتاج الى الظن به بعد حصول القطع فالقسم الثاني في كلامه (ره) هو مرتبة العمل بالظن

وبه يقطع فلامجال للقيام البتة فافهم .

وثانياً بعد التسليم ان مفاد كلامه (ره) تحقيق اخر برائي عن البحث يعني هذه مقدمة اخرى لانتاج الى ضمها بعد انتاج الحجية بالاضافة الى الواقع كما مر .

الثاني في ان مقتضى المقدمات الحكومية لا الشرع

وان الشارع نصب الظن طريقاً

الانصاف ان المقدمات لا يقتضى الحجية على فرض التمامية الاعلى سبيل الحكومة وحكم العقل بلزوم الاطاعة الظنية لان الشارع نصب الظن طريقاً وانه طريق شرعى . لا يقال ان انسداد الباب يوجب نصب الطريق من الشارع والالزم التحير في مقام الامتثال .

فانه يقال بجواز اجتزاء الشرع بما استقل به العقل في تلك الحال . لا يقال ان قضية الملازمة بين الحكيم حكم الشارع بلزوم الاطاعة الظنية كما حكم به العقل .

في معنى الملازمة بين حكم العقل والشرع

فانه يقال اذا اتضح ملاك الحكم بتمامه للعقل بنفسه فلا بد وان يكون الحكم هذا عقلياً لاشريعياً بحيث انه على فرض صدور مثل هذا الحكم من الشارع ايضاً كان ارشادياً لامولويماً كما في حكمه بوجوب الاطاعة وحرمة المعصية ولا ريب ان نصب الطريق مما يحكم به العقل او اللوضوح ملاكاته باطرافها لهجداً فبناء على هذا لو كان الشرع في المقام ما كان الارشاداً وليس معنى كل ما حكم به العقل حكم به الشرع ان الشارع حاكم في المقام و لو ياحتى ثبت المطلوب وانما المراد مامر وان الشرع حاكم ايضاً اما انه على جهة الولوية افلاترى ان السيد اذا قال لعبده ادخل السوق واشتر اللحم عليه ان ينصب له الطريق ما هكذا الظن بك .

نعم فيما اذا لم يعرف الطريق ولم يكن من عرفه اله وجب عليه التعيين واين هو

من المقام الاترى ان معنى لزوم الاطاعة الظنية ان الشارع لم يؤخذ بازيد منها و لم يجز الاقتصار على ما هو سواها ولا ريب انه بكلتا الجهتين ليس شأن الشارع ان يداخل فيه الا على نحو الارشاد والتفضل والاحسان واما على جهة اللزوم والولوية وانه يلزم عليه ان يلزم كما هو شأن الموالي بالاضافة الى عبدهم فلا

في انه لا اجمال للعقل في حكمه

فاتضح لك ان قضية المقدمات انما هي الحجية على نحو الحكومة لا الكشف و لا اهمال و لا اجمال سبباً و مورد أو مرتبة وذلك لمكان عدم امكان ان يكون الحكم مجملاً عند الحاكم من العقل كما لا يمكن عند الحاكم من الشرع اذا فرض ان الحاكم لا يحكم الا بعد احاطته بتمام جهات الحكم و اطرافه و بعدها لا يكاد ان يعقل الاجمال جزماً اذ هو لازم عدم الاحاطة التامة والفرض خلافه .

وبالجملة مقتضى الحكومة حجية الظن من اى سبب اتفق .

واما المرتبة فمن المحتمل عدم استقلال العقل الابكفاية الاطميناني منه مع

كفايتها في رفع محذور العسر

واما المورد فان كان من قبيل الفروج والدماء مما كان فيه مزيد الاهتمام من

الشارع بفعل الواجب وترك الحرام فيه - فلا ريب ان العقل يستقل بوجوب الاحتياط و لا يكتفى بالاطاعة الظنية فيه وان لم يكن مما للشارع فيه ذلك الاهتمام الشديد فللاطاعة الظنية فيه استقلال للعقل جداً و لا اجمال بوجه واما مقتضى الكشف فلا يخلو اما ان يكون نصب الطريق مطلقاً و لو لم يصل واما ان يكون نصب الطريق الواصل وهو لا يخلو ايضاً اما ان يكون واصلاً بنفسه واما ان يكون واصلاً ولو بطريقه فان كان الاول فان لم يكن فيه متيقن واف ففيه الاهمال والاجمال من وجوه و يلزم التنزل الى حكومة العقل بالاستقلال والا فالامر واضح - وان كان الثاني فان كان المتيقن الوافي في البين فهو ولا اشكال مطلقاً والا فلا اشكال فيه من جهة السبب والمورد والالزم عدم وصول الحجية

والفرض خلافه واما بحسب المرتبة قال الاستاد النجفي (ره) في الكفاية بما صورته ففيها اهمال لاجل احتمال حجية خصوص الاطميناني منه اذا كان وافياً فلا بد من الاقتصار عليها انتهى .

في جواب الامتداد (ره)

واما على المختار فكما في الاولين من عدم الاشكال للزوم عدم الوصول والاحتمال مما لا يدفع المحذور والافهوات في الشق الاول ايضاً وان كان الثالث فهو مثل الثاني الا انه في السبب مع وجود ما هو المتيقن الاعتبار او مظنونه يقدم هو ويجري المقدمات مرة او مراراً في تعيين الطريق المنصوب حتى ينتهي الى ظن او ظنون متساوية فالجميع سواء في الحجية او متفاوتة يقدم الاقوى منها .

في اشكال خروج القياس عن نتيجة دليل الانسداد

وجوابه

الثالث حكم العقل بحجية الظن الجائي واضطراري لان الظن بما هو هو يقتضيها فلا يشكل بخروج القياس عن تحت حكومة العقل وان افاد الاطمينان ومقتضاه عدم استقلال العقل فيه فان منع الشارع عن العمل بما يقتضيه العقل العمل عليه من الظن او خصوص الاطمينان لو كان ممكناً كما في القياس لجرى في غيره ايضاً فكلما حكم العقل بحجية ظن تقول لعله نهى عنه كما نهى عنه واختفى علينا وذلك لان ملاك حكم العقل ليس الا الاقربيه الى الواقع لدركه والظن القياسي لكون توجه المنع اليه يقطع العقل بان درك الواقع به غير مطلوب فلا يلجأ الى اطاعته ومن هنا انتدح ان خروج القياس من التخصص لا التخصيص .

وبالجملة حكم العقل في تعيين الطريق للحكم الشرعي معلق على عدم النسب وعلى عدم المنع فكما انه في صورة نصب ما لا يفيد الظن لاحكومة للعقل ولا يصح بلحاظه الاشكال كذلك في صورة النهي عن سبب مفيد للظن لاحكومة للعقل معه ولا يصح الاشكال

بلحاظه هذا بل نقول قضية الاضرار والالغاء عدم الحكومة له بالاضافة الى ظن عدم حجيته بالخصوص كما لا يخفى.

الرابع في ان الظن من الظن حجة ام لا

قضية المقدمات على القول بها حجية الظن بالحكم ولو تحصل ظن من موضوع خارجي كالظن بان راوى الخبر هوزارة بن اعين مثلاً او ظن بقول اللغوى كالظن بان القرء هو الحيض مثلاً فالظنون الرجالية مجدية في حال الانسداد ولو لم يقم دليل على اعتبار قول الرجالي لامن باب الشهادة ولامن باب الرواية.

الاصل الخمسون في اصالة البرائة

وللاصحاب في الشك في الوجوب او الحرمة لعدم نهوض الحجة عليه للفقدان او الاجمال او التعارض على القول بالسقوط مسلكان.

المسالك الاول

فيترك في الاول ويفعل في الثاني جوازاً وهو لمعظم الاجلاء منهم واستدلوا عليه بالادلة الاربعة :

اما الكتاب فاطهرها قوله تعالى في الكتاب وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا حيث انه نفى المؤاخذة والعذاب قبل بعث الرسول والبيان والانذار وعلقه عليه ونفى المؤاخذة لا يكون الابتنى التكليف الفعلي وهو المطلوب .

وفيه اولا ان نفى التعذيب قبل اتمام الحجة بالبعث اعم من عدم الاستحقاق اذ لعله كان عن منة وتفضل عليهم كيف ولا يعذب تعالى عن مخالفة الحكم المعلوم في بعض الاحيان تفضلا فضلا عن المشكوك فلا ملازمة بين نفى المؤاخذة والتعذيب ونفى التكليف الفعلي وبالجملة لاملازمة بين نفى التعذيب وعدم الاستحقاق ليكون الملازمة بين النفي وعدم فعلية التكليف كما لا يخفى .

وثانياً بعد تسليم الملازمة ان مفاد الاية عدم الاستحقاق والتكليف الفعلي قبل البعث والبيان بالمرّة واين هو من مانحن بصدور البحث عنه من عدم البيان بعد البعث .
ان قلت ان المقصود ان مع عدم البيان لا تكليف فعلا كان قبل البعث او بعده ولما كان غالب عدم البيان بعدم البعث علق النقي عليه فكان المعلق عليه عدم البيان بلسان عدم البعث .

قلت لعله اشتبته عليك الفرق بين عدم البيان قبل البعث وبينه بعده فان المؤاخذة لا تجوز وكانت من اقبح القبائح قبل البعث لانها بلا بيان يقيناً واما بعد البعث والبيان غير انه اختفى علينا لا تقبح المؤاخذة جداً و يجوز للمولى ان يجيب له لم تحتط بعد ما علمت البيان عنى اترى العذر بعدم الوصول نعم هو عذر فيما اخذ عن عدم العمل بالمعلوم المعين من الشيء واين هو من المقام.

في السنة

واما السنة فروايات :

في حديث الرفع

منها حديث الرفع رفع عن امتي تسعة اشياء الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه والطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الانسان بشفته حيث انه بصراحته دالة على رفعه تعالى منة على الامة ما لا يعلمون حكماً (١) و موضوعاً ولا يحتاج الى تقدير الاثر

١- اى حكماً وموضوعاً بتقريب ان الحكم بعمومه اذا كان مشتبهاً كلياً كان كما اذا اشتباه له فقدان اول للتعارض مثلاً او جزئياً كان كما اذا اشتباه للاشتباه في العنوان انه من اى الموضوعين والحكم بكل قسميه مما تناله بما ارفع الله فلا يقال ان الموضوع ليس قابلاً للرفع واسناد ارفع الله مجاز ولا بد حينئذ من تقدير والحاصل ان المرتفع انما هو الحكم كلياً كان ام جزئياً فشمّل الموضوع ايضاً يعنى حكمه ولا يحتاج الى تقدير البتة والقول بالتسامح في الاسناد على التعميم بنحو من الادعاء او المجاز ليس في محله كما عن بعض الاكابر

المناسب او جميع الاثار او المؤاخذة كما يحتاج اليه في غيره من العناوين من الخطأ والنسيان وغيرهما لتعذر الحقيقة فيها وعدمه فيما لا يعلمون وما في اذهان القوم من ان المؤاخذة ليست بالاثار الشرعية وانما هي بحكم العقل والرفع فرع الوضع والاثار العقلية كالعادة مما ليس للشارع وضعها فليس له رفعها.

والجواب بانه مما يترتب على الاثر بتوسط المجهول الذي يكون الاثر اثره له وبقضاءه كما في ايجاب الاحتياط حيث ان المؤاخذة واستحقاق العقوبة مما يترتب عليه بسبب المجهول الذي هذا الايجاب اثر له ومقتضاه والايجاب هذا مستتبع لها والرد عليه بان المؤاخذة والاستحقاق من تبعات ايجاب الاحتياط نفسه وهو ليس بمستتبع للاستحقاق على مخالفة التكليف المجهول بل على مخالفته بنفسه كما في سائر الواجبات والجواب عنه بان الاستحقاق في الواجب الطريقى استحقاق في ذوالطريق والاحتياط واجب طريقى كله لا يبطله بما نحن فيه على المختار نعم في غير ما لا يعلمون متجه في محله. وما قيل من ان المراد في عنوان ما لا يعلمون نفسه بقرينة سائر العناوين المراد بها نفسها صوناً لظاهر السياق ليس في محله (١) بعد ما علمت خروجه عن السياق بالكلية وان ابيت الا ان يقدر فيه الاثر ايضاً - فلاريب ان المؤاخذة متيقن الرفع البتة بعدما يراها العرف اثرأ والمداقات الفلسفية ليست في محلها.

ثم انه لا يخفى ان المرفوع هو اثر المعنونات بمالها من العناوين الاولية. واما الاثر بمالها من العناوين الثانوية من نفس الخطأ وما استكره والنسيان وغيرها فلا وذلك لان العناوين موجبة للرفع لعدم الاختيار في مواردنا واما الاحكامات

١ - وان المراد من الموصول ليس الا الحكم كلياً ام جزئياً وان الاصل عدم التقدير وان السياق مما ليس له قرينة ارتكاب خلاف الاصل مع ان المعنى يصح بدون تكلف التقدير وان الظاهر المدعى صرف الدعوى وان سلم فليس له بالمصلحة لان يكون قرينة ونظيره كثير منه عفى الله عنه

الراجعة الى نفسها فلا لكان كون (١) الاختيار محفوظاً فيها والموضوع للآثر مستدع لوضعه لا الرفع فعلى هذا لا ترفع الدية في الخطأ التي هي اثر لنفسه لا المخطى واذا حلف ان يكرم جميع الهاشميين ان اكره على شيء لا بد وان يكرم باكره الغير له وبالجملة الانصاف ان الرواية هذه دالة غير مشككة وفيه كافية في المطلوب .

ومنها قوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم حيث انه صريح في كل حكم من الاحكام لم يعلمنا فنحن في استراحة عن قبله وليس علينا تكليف من جهته وفيه اننا لا نتكلم ولا نبحت في حكم حجب علمه عنه ولم يعلمنا ولم يكلفنا به وانما البحث في ما بينه واخفى علينا فهو اجنبى عن المقام بالكلية.

ومنها قوله (ص) كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه فشرب التتن حلال حتى تعرف بالدليل انه حرام وبعدم القول بالفصل قطعاً بين الشبهة التحريمية وعدم وجوب الاحتياط فيها وبين الشبهة الوجوبية وعدم وجوب الاحتياط فيها يتم البحث مضافاً الى انه يمكن ادخالها في الرواية نظراً الى ان ترك محتمل الوجوب مشتبه الحرمة الا انه لا يبعد دعوى ظهورها في الحرام الصريح لا الضمنى ومن هنا امر الاستاد المحقق الطوسى النجفى (ره) بالتأمل بقوله تأمل.

ومنها الناس في سعة ما لا يعلمون بالتنوين على ان تكون ما ظرفية اى مادام لا يعلمون او بالاضافة اى في سعة من جهة ما لا يعلمون فنحن في سعة حكم شراب التتن الذى لا نعلم به او مادام لا نعلم به لافى ضيق التكليف الذى يجيب عن قبل وجوب الاحتياط ان قلت نحن نعلم بوجوب الاحتياط بادلته فلسنا ممن لا نعلم حتى نكون مشمولين لقوله (ص) الناس - اه .

قلت ان هذا مسلم لوقلنا بوجوبه نفساً و اما لوقلنا بوجوبه طريقاً كما مر

١ - توضيح الحال في المقال ان يقال المرتفع بالخطا وامثاله هو المخطى او المستكره مثلاً لما فى الارتفاع من المنه حيث ان التكليف مع الوصف هذا تكليف مما لا يطاق وخارج عن الاختيار جداً واما الاثر الموضوع بنفس هذه الاوصاف الا هو تكليف مترتب عليها فلا معنى لارتفاعه مع ان الاختيار فيه باق بحاله كما لا يخفى منه عنى الله عنه (١٣٥١)

فمعنى وجوبه الاخذ بالواقع من الوجوب او الحرمة ولا نعلم بشىء منهما (١) **ومنها قوله (ص) كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى** وشرب التن مباح حتى يرد فيه نهى من الشارع .

وانت خبير بانه لم يدل على المدعى الابعدا القول بان الورد بمعنى الوصول الى شخص شخص المكلف وعلمه به وهو فى حيز المنع (٢) فان معناه الصدور وان لم يصل الى احد من المكلفين كما هو الظاهر .

ان قلت ان الورد وان كان بمعنى الصدور لكن يتم المدعى بضميمة اصالة عدم الصدور .

قلت نعم الا ان الحكم بالاباحة حينئذ ليس الابعنوان ان المجهول لم يصدر حكمه لانه بعنوان انه مجهول الحكم كما هو الفرض والبحث.

ان قلت ان المقصود الاباحة وهى حاصلة سواء كان بعنوان مجهول الحكم ام بعنوان انه مما لم يصدر حكمه وذلك لان العنوان لامداخلة له فيما هو المهم من الحكم بالاباحة فى مجهول الحرمة .

قلت ان الفرق فى الحكم بالاباحة فانه على الثانى ليس الا فيما لا نعلم بالصدور فيه فى زمان من الازمنة واما فيما علم بصدور الحكم فى زمان اباحة وفى زمان حرمة واشتبهها

١- ان قيل ان الدراد ان الناس فى سعة التكليف الذى لا يعلمون ولو كان ظاهرياً ومتى علم بادلته الاحتياط وجوبه لا يصدق انهم لا يعلمون فلا يصح التمسك بقوله الناس (اه) فى مقام اصالت البراهم فى محله منه دام توفيقه

٢- ولا يخفى على الخبير بمفاد الروايات ان المراد حتى تصل النهى لاصرف الورد لمكان كونه فى مقام الامتنان فالاستدلال به لمقام اثبات البرائة فى محله منه عنى الله عنه

تقدماً وتأخراً فلاحكم فيه بالاباحة بهذا العنوان (١) هذا .

و يمكن ان يقال بعدم الفصل بين ما لا تعلم بالصدور ابدأ وبين ما علم واشتبه فحكم بالاباحة في الجميع الا انه متجه لولا المثبت للحكم بالاباحة الاصل بل الدليل وذلك لعدم جريانه في الثاني على القول بعدم جريانه في اطراف المشتبهين ومعه كيف يحكم بعدم القول بالفصل .

وبالجملة الرواية عرية عن الدلالة ولا تعارض بينها وبين اخبار الاحتياط و لا يحتاج الى الترجيح بوجه كما ذكره الشيخ الاستاد (ره) .

في الاجماع

اما الاجماع فقد نقل الا انه في المقام ليس فيه الاقناع وذلك لان المنقول منه ليس بحجة والحجة في الجملة وان كانت الا انه موهون غايته والمحصل منه في مثل المقال مما للعقل والنقل فيه مجال بعيد وذلك لاحتمال الاتكال من كل المجمعين او بعضهم الى روايات غير دالة ووجوه فاصلة مضافاً الى ان الاجماع مع العلم بملاكه من نقل او عقل مما ليس فيه كشف اصلاً ومرنا الاشارة اليه .

في العقل

اما العقل فانه يستقل بقبح المؤاخذة والعقوبة على مخالفة المجهول من التكليف بعد التفحص والياس من الظفر بما كان حجة عليه وذلك لما يرى من ان العقوبة بلا حجة ليس الا عقوبة بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان ويهلك من هلك عن بينة لا يقال ان وجوب دفع الضرر المحتمل يصلح لان يكون بياناً فانه يقال .

١- والحاصل ان عنوان البحث انما هو مجهول الحكم كان لعدم النص او لتعارضه ادلجمله فالحكم بالاباحة انما هو لوصف انه مجهول الحكم وهذا غير الحكم بالاباحة لانه ماورد النص وهذا ظاهر منه عفى الله عنه

نعم لكن لا احتمال في المقال اذا فرض استقلال العقل بالحال فلا يحتاج الى القاعدة كما انه مع الاحتمال لا يحتاج اليها بوجه فان استحقاق العقوبة على المخالفة متحقق مع المصادفة قلنا بها ام لم نقل .

وبالجملة مع الاحتمال لا استقلال للعقل بقبح المؤاخذة وان لم يقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ومع عدمه كان له الاستقلال قلنا به ام لم نقل فالقاعدة غير محتاج اليها على كلا التقديرين هذا بالاضافة الى الضرر الذي هي العقوبة واما ضرر غير العقوبة فهو وان كان محتملا الا ان المتيقن منه ليس بواجب الدفع عقلا وشرعاً فضلاً عن محتمله ضرورة جواز تحمل بعض المضار لبعض الدواعي شرعاً وعدم القبح فيه عقلاً.

هذا مضافاً الى ان احتمال الحرمة او الوجوب ليس بملازم لاحتمال المضرة وان قلنا بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في المأمور به والمنهي عنه ضرورة ان كل مصلحة ليست بالمنفعة و كل مفسدة ليست بالمضرة لا يقال ان المفسدة وان كانت تعم المضرة الا ان العقل يستقل بقبح الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته بل يعامل معهم معاملة ما علم فيه المفسدة ومن ثم افاد الشيخ (ره) على ان الاشياء على الحظر والوقف فانه يقال ان الوجدان وما عليه العقلاء يكذبك والاقوى من الجميع تجويز الشارع الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته كما ترى في المكروهات .

المسلك الثاني في الاحتياط

فيترك في محتمل الحرمة و هو لطائفة الاخباريين و مستندهم على ذلك المختار ثلثة .

في الكتاب

اما الكتاب فمادل على النهي عن القول بغير العلم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وعن الالتقاء في التهلكة و لاتلقوا بايديكم الى التهلكة وعلى الامر بالتقوى واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده حيث ان الحكم بترخيص الشارع

لمحتمل الحرمة قول عليه بغير العلم واللقاء في التهلكة ومناف للاتقاء والتورع وفيه ان الحكم بالترخيص والقول بالاباحة شرعاً وبالامن من العقوبة عقلا ليس قولاً بغير العلم لمادل على الاول من النقل وعلى الثاني من العقل ومعهما الامهلكة ولا مخالفة للتقوى كما لا يخفى.

في السنة

اما السنة فمادل على وجوب التوقف عند الشبهة وان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات من الاخبار الكثيرة ومادل على وجوب الاحتياط من الاخبار بمضامين مختلفة ونحن نذكر بعضاً منها تيمناً.

فمن الاول مقبولة ابن حنظلة عن ابي عبد الله عليه السلام بعد ذكر المرجحات اذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وموثقة حمزة قال ابو عبد الله عليه السلام انه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه و التثبت و الرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد و يجلووا عنكم فيه العمى و يعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون و رواية جميل عن الصادق عليه السلام عن آبائه انه قال رسول الله (ص) الامور ثلثة امر بين لك رشده فاتبعه وامر بين لك غيه فاجتنبه وامر اختلف فيه فرده الى الله عزوجل و رواية جابر عن ابي جعفر عليه السلام في وصيته لاصحابه اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح الله لنا ورواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام حق الله على العباد ان يقولوا ما يعلمون و يقفوا عند ما لا يعلمون ورواية المسمعى الواردة في اختلاف الحديثين ومالم تجدوا في شيء من هذه الوجوه فردوا اليها علمه فنحن اولى بذلك و لا تقولوا فيه بأرائكم و عليكم الكف و التثبت و الوقوف وانتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا .

ومن الثاني فيما يدل على الاحتياط

عن مولانا ابي الحسن الرضا عليه السلام قال قال امير المؤمنين لكميل بن زياد

اخوك دينك فاحتط برينك بما شئت وعن ابي عبد الله عليه السلام سل العلماء ما جهلت واياك ان تسئلهم تعنماً وتجربة واداك ان تعمل برأيك وخذ الاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلاً وعن ابي الحسن عليه السلام اذا اصبتهم بمثل هذا و لم تدرُوا فعليكم الاحتياط حتى تسئلوا وتعلموا

في الجواب عن الاول

وفي الاول اولاً انه لا مهلكة في الشبهة البدوية مع دلالة النقل والعقل على البرائة وهل هذا الا العمل بقول اهل الذكر والرد على الله والشرح من الائمة والامتابعة البيان نعم ان قيل بالاباحة لاعتدليل عقلي او نقلي فهو الاقتحام في الهلكة وهو الممنوع. وبالجملة تمام المراد منها ليس الا ان العمل فيما لا يعلم لا ينبغي الا بعد البيان ولا مداخله للرأى فيه كما عليه المخالفون وهل في مقام البيان يكون ابلغ من العقل والنقل .

وثانياً ان قوله الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة قرينة على ان الامر للارشاد الصرف وذلك ان الهلكة ظاهرة في العقوبة ويلزم ان تكون العقوبة في الشبهة قبل ايجاب الوقوف والاحتياط وتكون بنفسها موجبة للعقوبة لتكون الوقوف عندها لها وانت خبير بان الشبهة البدوية لا توجب العقوبة قبل ايجابها فلا يعلل ايجاب الوقوف بانه خير من الاقتحام في الهلكة كما في بعض الاخبار فالتعليل بهذا قرينة على ان يكون الامر للارشاد يعنى ان عدم الوقوف والاقتحام في الشبهات مما يوجب الاقتحام قليلاً قليلاً في الهلكات والعقوبات والمحرمات كما في قوله عليه السلام ومن ترك الشبهات نجي من المحرمات .

في الجواب عن الثاني

وفي الثاني اولاً ان قوله في الخبر الثاني واياك ان تعمل برأيك وخذ الاحتياط وفي الخبر الاخير فعليكم الاحتياط حتى تسئلوا وتعلموا قرينة واضحة على ان وجوب الاحتياط ليس الارشاداً كما في اوامر الطبيب فيتبع مورده ان واجب فواجب وان

مستحب فمستحب وليس فيه الجهة الولوية بنفسه بل يتبع ما يرشد اليه وثانياً ان الامر بالاحتياط انما هو في قبال متابعة الرأي كما يرشد اليه العبارتان فلا تعارض بين الاخبار هذه وبين ادلة البرائة بوجه فما في الكفاية من ورود الاخبار هذه على حكم العقل لكونها بياناً على العقوبة على مخالفة التكليف المجهول فيه ما فيه وثالثاً انه مع تسليم الحكومة والتعارض بين الطائفتين من الخبرين نقول بترجيح اخبار البرائة لمافيها مما هو اظهر دلالة عن اخبار الاحتياط فان قوله لكشياء لك حلال الخ صريح في المطلوب وغاية اخبار الاحتياط ان قلنا بدلالة الامر على الوجوب انما هو الظهور في الوجوب.

في الاستدلال بوجوب الاحتياط بالدليل العقلي

اما العقل فانه بعد العلم اجمالاً بوجود واجبات ومحرمات كثيرة فيما اشبه وجوبه او حرمة مالم يكن هناك حجة على حكمه يحكم ويستقل بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمة تفرغاً للذمة بعد اشتغالها ولا خلاف في لزوم الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي الاعن بعض الاصحاب .

وفيه اولا ان العلم الاجمالي وان كان بوجود الواجبات والمحرمات الكثيرة الا انه ينحل بالعلم التفصيلي والشك البدوي بعد العلم تفصيلاً بتكاليف عديدة بمقدار المعلوم بالاجمال المثبتة بالامارات والطرق وحينئذ لا علم اجمالاً بالتكاليف الاخر غير التكاليف الفعلية في موارد المثبتة من الطرق والامارات والاصول العملية ويكون الشك بالاضافة اليها بدوياً وذلك كما اذا علمنا بغصبية شاة عشرة في مائة شاة عشرة منها ابيض مثلاً وتجيبي البينة بان العشرة المبيضة غصب فلا بد وان ينحل علمنا اجمالاً اولا بعلمنا تفصيلاً ثانياً ويحكم بغصبية العشرة المبيضة واما السائر فالشك فيه بدوي يرجع الى الاصل فيه كل بمذاقه من البرائة او الاشتغال.

وثانياً ان العلم الاجمالي ينجر بالاضافة الى الاطراف فيما اذا كان التكليف بالاضافة اليها فعلياً وفي المقام ذيل العلم به قصير وبالجملة العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات الكثيرة المكلفة بها فعلاً مما لا نسلمه كيف ومورد الاصل مما

لاحجة فيه قليل ليس بتلك الكثرة المدعاة كما لا يخفى .

الاصل الحادى والخمسون فى ان جريان الاصل

فى الشبهة الحكمية فيما لم يكن فى المقام اصل موضوعى

انما يجرى الاصل فى الشبهة الحكمية فيما اذا لم يكن بالاصل الموضوعى فى المقام محكماً عليه ومعده ليس الشأن الا للاصل المحكم كما هو معنى الحكومة على ما سيجبى انشاء الله تعالى تحقيقه وذلك كما اذا اشتبه باحة حيوان لاجل الاشتباه فى انه من ما يقبل التذكية او لتفحيح القول فيه ان الحيوان المشتبه حلية وحرمة لا يخلو اما ان يعلم بقابليته للتذكية او لا يعلم بل يشك فيه والاول لا يخلو اما ان يكون الاشتباه فيه لاجل الشك انه من الحلال او الحرام او لاجل الشك فى حدوث المانع من قبوله التذكية وعروضه كالجلل مثلا .

اما الاول فلا اصل فيه الا ما يقتضى البرائة على القول به ولا اشكال .

واما الثانى فمقتضى الاستصحاب بقاء القابلية وعليه لامجال لجريان اصالة عدم التذكية وذلك لما فى الاول من الحكومة على الثانى وكون الشك فيه مسبباً عن الشك فى الاول و بعد جريان الاستصحاب الاول لامورد لجريان استصحاب الثانى لازالة الشك المسببى عن الشك السببى فالحيوان الكذائى قبل الجلل كان يطهرو يحل بفرى الاوداج بشرائر شرائطها فالاصل انه كذلك بعده و هو و ان كان اصلا يمنع عن جريان اصل آخر الا انه خارج عن البحث لكونهما موضوعين و سيجبىء البحث فيه انشاء الله تعالى هذا ان لم تقل بان استصحاب بقاء القابلية اصل مثبت فان اثبات الكل باستصحاب جزئه عقلى ولذا امر فى الكفاية بالتأمل بقوله فتأمل .

واما الثالث فلا اشكال فيه جداً ولا تجرى اصالة الاباحة لمكان الاصل الموضوعى

فى المقام من اصالة عدم التذكية التى هى شرط فى اباحة الاكل البتة وذلك لانها ليست مجرد الفرى الذى تحقق وانما هو مع خصوصيته فى الحيوان يؤثر فيه الطهارة وحدها

كما في امثال الاسد او مع الحلية كما في امثال الغنم وقابلية نشك فيها الموجب للشك في نفس التذكية قضية لاقتضاء الشك في الجزء الشك في المجموع ومقتضى الاصل عدمه ففي حيوان تولد من الكلب او الخنزير وحيوان طاهر ولم يشابه معلوم الاسم والحكم من الحيوان لايجرى الاصاله عدم التذكية لاصالة عدم القابلية الا ان يكون عموم يشمل المقال من قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرماً وقوله تعالى و احل لكم الطيبات وقوله تعالى احللت لكم بهيمة الانعام وقوله تعالى وخلق لكم ما في الارض جميعاً وقوله تعالى يا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالاً طيباً وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اكلوا من طيبات ما رزقناكم وقوله (س) ليس الحرام الا ما حرم الله وقوله (س) كل شيء اهلك حلال حتى تعلم انه حرام او انحصار المحرمات في المعدودات كما في قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتهم وما ذبح على النصب وان تستقسموا بالازلام فلا بدوان يكون اصاله الحل والاباحة غير محكمة عليها .

اقول ان قيل بان القابلية جزء من التذكية والشك انما يجرى هو من جهة الشك فيها فالحكومة بحالها وان قيل بان القابلية من لوازمات الحلية لا العكس وان التذكية ليست الا الفرى بشرائطه ومنها التسمية فالشك لا ينشئ الامن جهة الشك فيها فالشأن انما هو لاصالة الاباحة والحلية ولا تعارض بين الاصلين حتى يقال بينهما بالحكومة وتام الكلام في محله .

الاصل الثاني والخمسون في الاشكال في جريان الاحتياط

فيما اذا دار الامر بين الوجوب وغير الاستحباب

لاشكال في رجحان الاحتياط في الشبهة الوجوبية او التحريمية كما في استحقاق بالاثان و عدمه وانما الاشكال في رجحانه في العبادات فيما اذا دار الامر بين

الوجوب وغير الاستحباب من ان العبادة لا بدوان يعتبر فيها نية القربة وامثال الامر المتوقف على العلم به تفصيلاً او اجمالاً ومع احتمال المرجوحية او المبعوضة لاعلم به ومن ان العقل يحكم بحسن الاحتياط ويتبعه الامر من الشارع به على الملازمة .
اقول وفيهما نظر .

اما في الاول فلان نية القربة ليست مما يعتبر في ذات العبادات شرطاً او شرطاً شرعاً الاعلى وجهدائر كما مر وانما هي معتبرة عقلاً ولا ريب ان العقل يحكم بالاختلاف بحسب اختلاف الموارد وانه يقصد امثال الامر المعين فيما اذا علم به ولو اجمالاً ويقصد امثال الامر المحتمل فيما اذا لم يعلم به .

وبالجملة الاحتياط في المقام بمعنى الاتيان بكل ما احتمل انه من العبادة بقصد امثال امره الاحتمالي وليس للعقل نظر زائد على ما قلنا واما في الثاني فلان حسن الاحتياط يتفرع على ثبوته و وجوده تفرع النقش على العرش والعرض على الجوهر والصفة على الموصوف ولا يكاد ان يعقل ان يستدل به على الثبوت ويكون من مباديه كيف لا يتفرع عليه الاحتياط لا يكون الا بالامر المتوجه الى ذى الطريق الذى يكون الاحتياط طريقاً اليه والمستدل وان قال بالامر بقوله ويتبعه الامر من الشارع اه الا ان وجوده يتوقف على الحسن المتوقف على كون الاحتياط و وجوده توقف العارض على المعروض والنقطة على الخط المتوقف على الامر فالاتباع ان كان فهو على وجهدائر . هذا مضافاً الى ان الامر مع تسليم تحققه بتسليم حسن الاحتياط مما ليس له يد مداخله بالاضافة الى المقام حيث ان المعتبر فيه انما هو الامر لا بنقس الاحتياط بل بالواقع الذى يكون الاحتياط لاجل احرازه ومن هنا انقذح ان ترتب الثواب مما لا يثبت به الامر انما كما لا يثبت بحسن الاحتياط لماً .

نعم ان قلنا بان قوله من بلغه عن النبي ﷺ شىء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله لم يقله ظاهر في ان له اجراً لعمل الذى كان في ذاته بذاته بحيث انه لو لا البلوغ كان له ايضاً كما ادعى كان العمل بمجرد البلوغ والاحتمال ذا ثواب وحسن ويكشف عن الامر جداً انا الا انه مجرد الاستظهار وليس له كما في سائر اخبار

التسامح دلالة الاعلى ان العمل بالتماس الثواب له اجر ومعه لادلالة له على الامر والاستحباب اذا لاجراهم منه وذلك كما في حسن الطينة ونية الخير حيث انهما يوجبان الثواب تفضلاً والعمل بالالتماس وان كان مستتباً للثواب الا انه من التفضل ليس بموجب لان يكون العمل في ذاته بذاته لذاته ذا ثواب وبالجملة اخبار بلوغ الثواب يرأى عن مداخلة الباب كلية .

تذييلان

الاول فيما اذا اشتبه فرد انه مما توجه اليه النهي اولا فان كان النهي بمعنى طلب ترك كل فرد فرد فالريب ان المعتبر في الامتثال انما هو العلم ومع عدمه وانه لم يعلم بكونه مصداقاً للنهي عنه فاصالة البرائة محكمة لارادع عنها البتة وان كان بمعنى طلب ترك الشيء في زمان بحيث انه لو وجد في ذاك الزمان ولودفعة لما امتثل ابداً فلا بدوان يحرز الترك بالمرّة ولو بالاصل فلا يجوز الاتيان بشيء يشك معه في تركه الا فيما اذا كان مسبوقاً بالترك ليحرز باستصحاب عدمه لتحصيل الفراغ قطعاً كذا افيد وفيه نظر وذلك لان الفراغ لا يتحصل الا بعد تحصيل الاشتغال والمشكوك مما لا يثبت فيه الشغل فرداً كان ام غيره ليلزم تحصيل البرائة بالاضافة اليه فكما ان الفرد يعتبر في امتثاله العلم كذلك غيره بلافق في اليبين .

وبالجملة ان كان الاشتغال فبالاضافة اليهما وان لم يكن فكذلك ايضاً تأمل .

الثاني لاشكال في حسن الاحتياط مطلقاً والفعل في محتمل الوجوب والترك في محتمل الحرمة وان كان في اليبين حجة على عدم الوجوب او عدم الحرمة او كان هنا امارة على خروج الفرد عن الواجب او الحرام مالم يلزم منه اختلال في النظم والنسق كان بالاضافة الى الاحتمالات ظناً وهماشكا او المحتملات والموارد مما كان اهتمام الشارع فيه اتم واكثر كالدماء والفروج اولم يكن واما فيما اذا يلزم منه اختلال النظم كما يحكم به العقل فان التفتت اليه من اول الامر ومن قبل مراعاة الاحتياط وان اى مقدار منه يوجبه فالراجح مراعاته بالاضافة الى بعض الاحتمالات من الاقوى او

المحتملات مما يعتنى به الشرع أكثر من غيره والافيستحب الاحتياط الى ان يستوجبه الان التحديد عسر لا يخلو عن الاشكال فتأمل .

الأصل الثالث والخمسون في الدوران بين الوجوب والحرمة

إذا دار الأمر بين الحكيمين اللزاميين من الوجوب والحرمة لعدم نهوض حجة على أحدهما تفصيلاً بعد نهوضها عليه إجمالاً كما إذا اختلفت الأمة على القولين أو كان الاشتباه من أول الأمر في الأمر والنهي فلا يخلو إما أن يكونا تعبديين أو توصلين أو مفترقين معينين أو بلا تعيين في البين بأن كان أحدهما لابعينه تعبدياً والآخر كذلك توصلياً فهنا خمس صور ففي ما إذا كان للتعبد دخالة في الدوران كما في القسم الأول والثالث والرابع والخامس فلامجال الاللتخير العقلي وذلك لما في أعمال الأصل فيه من المخالفة العملية حيث إن أصالة عدم الوجوب والحرمة والفعل أو الترك للجهة الامتثال منافية لما في الواقع من التعبد بأحدهما ولاترجيح في البين يوجب تعيين واحد منهما وإما أن ترك المفسدة أولى من جلب المنفعة يوجب الترجيح بالإضافة إلى جانب احتمال الحرمة .

ففيه إن الوجوب ربما يكون أقوى ملا كما من الحرمة ومصالحته أهم استيفاء من مفسدتها احترازاً ورب واجب يكون مقدماً على الحرام في صورة المزاخمة بلا كلام فلا يقدم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب بطريق أولى في مقام الدوران لكن يمكن أن يقال إن يقدم الواجب على الحرام في بعض الصور لاحتراز الأهمية والأقوائية لا ينافي تقدم الحرام على الواجب فيما إذا لم يحرز لمكان القاعدة من إن ترك المفسدة أولى . فعلى هذا يقدم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب مع عدم الاحتراز كما يقدم الحرام على الواجب مع عدمه بلاشبهة بل مقام احتراز الأهمية مما هو خارج عن الفرض جداً إذا الفرض فيما لم يكن بالترجيح باقسامه والأهمية منه كما لا يخفى وبالجملة الترجيح فيما لم يكن ترجيح مع التخيير وإمامه بل مع احتمال فمورد الترجيح هو المتبع والمعين إنما هو موقعه وذلك كما إذا دار الأمر بين التخيير والتعيين في غير

البحث حيث ان الترجيح فيه مع التخيير فيتعين واما فيما اذا كان الحكمان توصيليين .

في القول بالبراءة وجوابها

ففيه اقوال اربعة احدها الحكم بالبراءة نقلاً لمكان الجهل التفصيلي بالاضافة الى كل من الطرفين وعقلاً لحكمه بقبح العقاب بلا بيان بالاضافة الى خصوص كل من الحكمين .

وفيه ان المعتمد فيما تقدم من النقل قوله ما لا يعلمون وقوله كل شيء لك حلال وكل منهما لا يصلح للحكم بالبراءة في المقام .

اما الاول فلعدم عموم فيه يشمل البحث جداً وانما هو ظاهر فيما لا يعلم له الحكم مطلقاً ولو اجمالاً ويؤيده ان رفع الحكم يوجب الامتنان في هذه الصورة اذ هو الذي في وضعه عسر واما ما علم اجمالاً فلا عسر فيه بخصوصه فلا رفع اذ الامتنان .

ان قلت ان ما عام شامل للبحث .

قلت ان العموم في ما لو سلم انما هو بالاضافة الى ما اريد من الصلة فان اريد لا يعلمون مطلقاً فالعموم ناظر اليه وان اريد تفصيلاً فهو راجع اليه .

ولاريب ان هذه اللفظة مطلقة ليس لها عموم الابقرينة الحكمة وهو قرينة فيما لا يكون فيه متيقن او ظهور ومضى انه ظاهر في التفصيلي ومع المناقشة فيه كونه متيقناً مما لا اشكال فيه .

وبالجملة شموله للمقام في غاية الانكار والابرار .

واما الثاني فلانه ظاهر في الاباحة كما لا يخفى وان عدم البيان في المقال مما فيه الاشكال بل البيان متعين الا ان الاجمال انما هو من قبل الطواري .

ان قلت ان البيان يلزم التنجز وعدمه هنا ظاهر فلا بيان جداً .

قلت ان عدم التنجز ليس لعدم البيان بل لعدم امكان الموافقة القطعية مثل مخالفتها والا فالموافقة الاحتمالية حاصلة .

ومن ثم تقول بانه اذا كان الحكمان الالزاميان في الموردین مثل انه علم اما

بوجوب هذا او بحرمة شيء آخر ليس الحكم فيه الا ما كان في الشك في المكلف به و يكون الفرض هذا خارجاً عن البحث داخلاً في حكمه لمكان التنجز اذ هو قائم بامر من من البيان واما الموافقة القطعية ففي الفرض كلاهما متحققان وفي البحث كان الاول وعدم الثاني .

الثاني في القول بوجوب الاخذ باحدهما تعييناً

او تخييراً وجوابه

وجوب الاخذ باحدهما تعييناً او تخييراً اما الاول فبالنقل حيث ان قوله تعالى آمنوا بالله ورسوله يدل بالالتزام على وجوب الايمان بما جاء به النبي ﷺ وحيث ان المقام مما لا يمكن فيه الايمان والاعتقاد الا بالاخذ من الحكمين وجب الاعتقاد والاخذ به واما الثاني فبالعقل حيث انه يحكم في امثال المقال بالتعيين مع الترجيح وبعدمه والتخير مع عدمه .

وفيه اولاً ان الايمان والاعتقاد والالتزام في كلية الاحكام وان كان واجباً الا انه بحسب الواقع ونفس الامر وهو في المقام كائن وان قيل فيه بالبراءة او غيرها من الوجوه وهو لا ينافي الحكم بالاباحة مثلاً ظاهراً هذا مضافاً الى ان الاعتقاد والانقياد انما هو لاجل العمل ولا مخالفة هنا عملاً لما جاء به النبي ﷺ لانه اما واجب او حرام والمكلف اما يفعل او يترك .

وبالجملة صرف وجوب الازعان لا يوجب وجوب الاخذ باحدهما .

وثانياً ان قوله كل شيء لك حلال يعطى ان التكليف في المقال ليس الا العمل بالحلية بلا اشكال وان الواضع بما هو واقع ليس هنا عليه الاتكال لعدم تنجزه . نعم ان قلنا بوجوب الالتزام بالاحكام تفصيلاً بما هي عليها يمكن ان يقال به الا انه ليس للاصغاء اليه مجال .

اولاً وذلك لان ادلة وجوب الانقياد لا يعطى الا ان الاحكام بما هي عليها من التفصيل والاجمال وجب الانقياد بها ان تفصيلاً فتفصيلاً وان اجمالات فاجمالات نظير الاعتقاد

في المحكم والمتشابه والمؤمنون يقولون كل من عند الله ويؤمنون بالحكم بما هو هو وبالمتشابه بما هو هو و ذلك ظاهر وان الحكم بالوجوب انما هو بحسب الواقع ولا منافاة كما مر.

ثانياً وان الالتزام التفصيلي في امثال المتنازع فيه تشريع جداً وحرام ابداً .
ثالثاً وانه ليس عليه دليل قطعاً .

رابعاً ان قلت ان التخيير والتعيين هنا ليس الا كالتعيين والتخيير في الخبرين المتعارضين الالزاميين فلا يلزم تشريع وليس بالادليل .

قلت على القول بحجية الاخبار سبباً فلامجال لهذا القياس بوجه لمكان التعارض على هذا الوجه بين الحكمين المستقلين المتزاحمين كما في الواجبين كذلك بلاشبهة واين هو من حكم مردد بين الحكمين فالقول بالتخيير فيهما على القاعدة دون ما نحن فيه واما على القول بها طريقاً فان التخيير وان كان على خلاف القياس لعدم التعدد المصحح له الا ان كلا من الخبرين لما كان واحداً لما هو المناط للطريقة من احتمال الاصابة مع اجتماع سائر الشرائط صار حجة تعييناً بادلة الترجيح وتخيراً بادلة التخيير فالواقع على هذا وان كان واحداً الا ان التعارض بين الحجتين بلحاظه والمطلوب ترجيح الحجة لاجل حكايتها عنه ومن ثم صح التخيير واما المقام فان المطلوب فيه نفس خصوص الواقع بما هو هو وهو غير متعدد وحاصل جداً اما بالفعل واما بالترك وان كانت الخصوصية ليس اليها بموصل.

وبالجملة المطلوب في المقام نفس الواقع الواحد الذي لا يفرض فيه الترجيح او التخيير وفي المتعارضين الالزاميين طريقه بلحاظه وهي متعددة يصح الانتسابات بالاضافة اليها جداً .

فانقدح بذلك ضعف ما في الكفاية بما صورته نعم لو كان التخيير بين الخبرين لاجل ابدائهما احتمال الوجوب والحرمة واحداثهما الترديد بينهما لكان القياس في محله لدلالة الدليل على التخيير بينهما على التخيير ههنا فتأمل جيداً انتهى.

وذلك لان التخيير بين الخبرين انما هو التخيير بين الطريقتين وان كان لهذا الاجل لا بين الحكمين وان كان يستلزمه الا انه بالعرض.

وثانياً بخلاف المقال فان التخيير فيه ليس الا بالاضافة الى الحكمين بالاصالة واولا ولعله لذا امر بالتأمل فتأمل .

الثالث التخيير بين الفعل والترك عملاً عقلاً والتوقف عن الفتوى والحكم به بالكلية اما الاول فلان مقتضى اصالة عدم كل من الحكمين مع عدم لزوم المخالفة عملاً ليس الا بالتخيير في مقام العمل لمكان الدوران وعدم الترجيح واما الثاني فلان مقتضى التخيير التعدد والفرض ان الحكم واحد .

وفيه ان كل شيء - اء يفيد الاباحة ولازمها الحكم بالتخيير .

الرابع في القول بالتخيير بين الترك والفعل والقول بالاباحة

التخيير بين الترك والفعل عملاً عقلاً والحكم بالاباحة شرعاً وهذا هو الحق المحقق عند الاحقر لقوله كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه ولازمه التخيير عملاً لما مر فافهم واغتم .

ثم انه انقدح مما مر حال الدوران بين الالزاميين من جهة الموضوع كما اذا وجب اكرام العدول وحرم اكرام زيد واشتبه عادل بين زيد حتى اكرامه وبين غيره فوجب وان الحكم التخيير لخروج زيد عن موضوع الحكمين بمقتضى الاصل في الطرفين بل هنا اولى لعدم المخالفة ولو التزاماً لمكان تحقق الحكم الملتزم به جداً بالاضافة الى النوع وهذا ظاهر لا سترة فيه .

الاصل الرابع والخمسون في الشك بين المتباينين

في الشك في المكلف به مع العلم بنوع التكليف من الايجاب او التحريم لتردده بين المتباينين او الاقل والاكثر الارطباطين فنشرح المقام في طي مسألتين

المسئلة الاولى اذا كان الدوران بين المتباينين فلا يخلو اما ان يكون التكليف

المعلوم بينهما منجزاً وفعلياً من جميع الجهات بان يكون واجداً لما هو العلة التامة للبعث او الزجر الفعلى مع ما هو عليه من الاجمال والترديد والاحتمال او لعدم الابتلاء او لتحقق الاضرار الى بعضها معيناً او مردداً او غيره فان كان الاول فلا شبهة فى وجوب الموافقة القطعية كمخالفتها كما مرنا فى بحث القطع ولامجال لشمول ادلة البرائة من حديث الرفع وحديث السعة وكل شىء-اه بل يكون مخصصة ان لم نقل بظهور ما لا يعلمون فى التفصلى كما هو كذلك والافهو غير ناظر الى المقام البتة ولا تخصيص جداً وان كان الثانى فلا ريب فى عدم وجوب الموافقة القطعية كعدم حرمة مخالفتها لفرض عدم التنجز كما فى العلم التفصلى بالحكم الغير المنجز حيث لا يوجب موافقته و لاتحرم مخالفته وكذا اذا كان من المحتمل عدم التنجز بحيث انه لو علم تفصيلا كان منجزاً لما مع عدمه من التنافى والتناقض وكون التكليف وافياً بجميع الجهات .

وامامع الاجمال فلما فى البين من الاحتمال وان كان فعلياً من ساير الجهات يمكن عدم التنجز بجعل الظاهرى فى اطرافه وحيثئذ لا مانع عقلا ولا شرعاً عن جريان ادلة البرائة وشمولها للمقام بلا كلام كما فى الشبهات البدوية.

نعم لما كان فى الواقع تعلق الحكم على الشىء بماله من الواقع كان الواجب الامتثال القطعى بالاضافة الى المردد منه ولامجال لجعل الظاهرى فى مقامه الا فى صورة كونه عسراً وهو خارج عن الفرض جداً ولعله لذا اورد بقوله فافهم فى الكفاية.

ان قلت ان الحكم وان كان معلقاً على الواقع بما هو هو الا ان جعل الظاهرى امتناناً على العباد مما لا يستبعد كما فى مفاد الامارات نظراً الى قاعدة الترتب كما مضى.

قلت لا يخفى على من اطلع على ما مرنا ان الترتب مما ليس له نظر الى المقال بوجه نعم يمكن ان يقال بنظيره فى الشبهة الغير المحصورة لالقصور فى العلم بل لما مع المعلوم غالباً مما يتعسر او يتعذر معه احراز الواقع ويمنع عن الفعلية بالاضافة اليه فالعلم الاجمالى موجب للتنجز فيما اذا كان التكليف فعلياً مطلقاً وان كانت الاطراف غير محصورة الا لمانع فى طرف المعلوم كما لا يخفى كما ان العلم التفصلى ايضاً موجب له اذا كان فعلياً مطلقاً الا وان يمنع مانع فى طرف المعلوم ثم انه لافرق فيما ذكر بين

ان يكون الحكم المشتبه واحداً مردداً بين المتبائنين او حكمين مختلفين لموضوعين مشتبهين كما اذا اشتبه المنذور وطئها بالحرمة و كما اذا اشتبه الاناء المغصوب بالاناء النجس والفرق بينه وبين المقام هو ان في المقام خطاب واحد مردد بين الموضوعين وفي المقيس خطابان مرددان بينهما وهو مما لا يوجب الفرق في الحكم فافهم.

تنبيهات في ان الاضطرار يمنع عن التنجز

الاول ان الاضطرار بالاضافة الى بعض الاطراف مما يوجب عدم التنجز بالنسبة الى ما علم اجمالاً من التكليف معيناً كان او مردداً سابقاً على العلم او لاحقاً وذلك لمكان التقيد بالاختيار والتحديد به من اول الامر ولم يكن التكليف بالاضافة الى المضطر اليه فعلياً جداً لعدم تحقق ملاكه مما يتم به البعث والزجر فيما اذا علم تفصيلاً فضلاً عن المقام وعلى هذا فمن الممكن والمحتمل ان يكون الواجب او الحرام هو المضطر اليه فيما اذا كان معيناً وما يختاره المضطر فيما اذا كان مردداً ومعه يكون الشبهة في غير المضطر اليه بدوياً.

ان قلت ان الاضطرار الى بعض الاطراف ليس حاله الا كحال فقدان البعض فكما لاشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي معه كذلك لا ينبغي الاشكال في لزوم مراعاته ووجوب الاجتناب او الارتكاب خروجاً عن عهدة خصوص ما تنجز عليه من التكليف مع الاضطرار .

قلت ظني انك غفلت عما اعلمناك من ان التكليف يكون الى حد الاضطرار لشرطيه الاختيار بالنسبة اليه ومعه لا تكليف فلا اشتغال حتى يلزم الفراغ المستلزم لاجتناب غير المضطر اليه او ارتكابه وذا بخلاف فقدان حيث انه ليس من حدود التكليف وقيوده وكان بالاضافة اليه مطلقاً فاذا اشتغلت الذمة بالمفقود كانت قضية الاشتغال به يقيناً الفراغ عنه قطعاً .

وبالجملة ان المضطر اليه كان التكليف به من بدو الامر محدوداً بالاضطرار وان معه لا تكليف ولا اشتغال به يقيناً الا الى هذا الحد ولا ريب انه لا شغل معه فلا فراغ.

ثم نقترح بهذا ان الاشكال في صورة انسباق الاضرار بالعلم الاجمالي ولحوقه بعد تحقق العلم وان التكليف المعلوم لا يرفع بشيء من الاضرار وغيره وان الاذن في ترك بعض المقدمات العلمية بعدملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع الى اكتفاء الشارع في امثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات و قضية ابقاء التنجز قبل الطريان بحاله والقول به بعده ليس في محله كالاشكال في عدم التنجز بالاضافة الى المضطر اليه المردد والفرق بينه وبين ما اذا كان معيناً والقول بعدم التنجز في الثاني وبه في الاول وان كان الاضرار قبل العلم نظراً الى ان العلم حاصل بحرمة واحد من الامور ولو علم حرمة تفصيلاً ووجب الاجتناب عنه وترخيص بعضها على البديل موجب لاكتفاء الامر بالاجتناب عن الباقي.

وجه الانقذاح مامر فان التحديد يقتضى انتفاء التكليف في مورد الاضرار و يحتمل ان يكون الحرام او الواجب هو المضطر اليه بفعله او تركه الذي ليس بالحرام او الواجب جداً ومع هذا الاحتمال وكون الشبهة في غيره بدوياً لا يقال بالتنجز ووجوب الفعل او الترك الا بدليل مخصوص وبالجملة التكليف بالاجتناب وان كان قبل طريان الاضرار الا انه بمجرد لحوقه صارت الشبهة بدوية فليس ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي هنا ليرجع الاذن الى اكتفاء الشارع في امثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات .

فافهم كما انه في صورة التردد ودوران الاضرار بين الافراد تخيراً بمجرد الاختيار صارت الشبهة في غير المختار بدوية لمكان احتمال ان الواجب او الحرام هو المختار فعلى هذا فترخيص البعض على البديل لا يوجب اكتفاء الامر بالاجتناب عن الباقي الا في صورة عدم الطريان والاحتمال .

ومن هنا ظهر انه على القول بتمامية دليل الانسداد و عدم امكان اليد الى العلم التفصيلي وعدم وجوب الاحتياط لمكان الجرح او الاجماع على عدم وجوبه وترخيص الشارع ترك العمل به بالرجوع الى الظن ليس مقتضى القاعدة الا الرجوع في غير موارد المرخص فيها الى اصول الاحتياط كما عليه الشيخ الاستاد (ره) و اورد على

الانسداديين بان مقتضى القاعدة انما الرجوع الى الاحتياط لان العلم الاجمالي بحاله في غير موارد الظن المرخص فيه ثم ان الحكم برفع الاضطرار للتنجز انما هو فيما اذا كان بقدر المعلوم بالاجمال فاذا علمنا بحرمة ثلث شياة في جملة العشرة مثلاً واضطررنا الى ارتكاب واحدة منها فالتنجز بحاله الا ان دائرته كان اضيق وانما هو بالاضافة الى الاثنين واقعاً فان كان الاضطرار بعده اليهما فالتنجز ليس بحاله بل مرتفع بالكلية

الثاني في عدم التنجز فيما اذا لم يتبلى به

ان التنجز ان قيل به انما هو فيما اذا كان كل من الاطراف مما يتبلى به المكلف بحيث انه لو علم بما بينها من التكليف تفصيلاً لوجب عليه الاجتناب او الارتكاب في كل منها وذلك لانه لا بد في تنجز التكليف المعلوم بالاجمال ان يكون فعلياً بحيث انه لو انكشف الحال وارتفع الاجمال فباى طرف تعلق كان فعلا يبعث نحوه المولى ويحرك اليه وانت خبير بانه ليس البعث والتحرك الا فيما اذا كان تمام الاطراف محلاً للابتلاء والا فلا ينتدح البعث والزجر في نفس المولى بخطابه .

وبالجملة غرض المولى بالنهي ليس الا ان يكون داعياً للبعد الى الترك لولا كان له داع آخر ومع عدم الابتلاء بطرف من الاطراف يكون الترك حاصلًا فالنهي عنه ليس الاتحصيلاً للحاصل .

ومن ثم لا ينتدح الطلب والبعث حينئذ في نفس المولى وليس الطلب حينئذ الا انشائياً يتوجه فعلاً الى من له صلاح البعث اليه بالاضافة الى الطرف المعلوم بالاجمال واما ما ليس بهذه المثابة فلا يتوجه بالنسبة اليه طلب وبعث وزجر بالاضافة الى المكلف بداهة ان الاجتناب عن وطى جارية تكون في حرم السلطان لا يكون براجر به النهي عن الزنا .

لا يقال اذا لم يكن النهي براجر به فلا بد وان يقيد التكليف انشاءً بالابتلاء وهو ظاهر البطلان فانه يقال انشاء النهي عن الزنا مثلاً مطلقاً وان صح من غير تعلق بالابتلاء الا انه لا يكون زاجرًا فعلاً لاعما يكون في محل الابتلاء وذلك كما في سائر

القيود وشرائط فعلية التكليف فتقيد التكليف في مقام الفعلية مما لا يستلزم التقييد في مرتبة الانشائية .

والسر في ذلك انه ليس مفاد الخطاب الا التحريم او الايجاب الانشائيين ولم يتوهم احد فعليتهما بمجرد الخطاب بل لا بد وان يوجد مع شروطها ولا ريب انه يكفي في انشائهما تحقق المقتضى ولم يكونا بفعلين اذ مع احراز الشرائط منها الابتلاء اذ بدونها لم تكن العلة بتامة لهما فالابتلاء وغيرها انما هي قيود الفعلية لاربط لها بالانشاء فلا اطلاق في الخطابات ليصح التمسك بها كما عليه الشيخ الاستاد (ره).

و بالجمله لا يتمسك في مقام الشك في اعتبار الابتلاء في المرتبة الفعلية بالاطلاق في المرتبة الانشائية هذا مع ان القيد ما يوجب التضييق بالاضافة الى المقيد و الابتلاء مما لا يضيّق به الخطاب لا بمادته و لا بهيئته و لا بمتعلقه كما هو الظاهر.

الثالث في عدم الفرق بين المحصورة وغيرها

في التنجز والفعلية

لا يفرق بين ما كانت الاطراف محصورة وبين غيرها في مرحلة التنجز لما مر بالا حرف نعم يمكن عدم الفعلية بالاضافة الى الثاني لعروض عسرا وغيره مما يوجب رفع الفعلية كمية و كيفية فلا بد وان يلاحظ العارض فر بما تكون الكثرة موجبة لذلك في مورد غير موجبة له في مورد آخر و مع الشك فالمرجع هو الاطلاق و التنجز ان كان و الافاصلة البرائة لمكان الشك في التكليف .

الرابع الملاقى لاحد الاطراف لا يجب الاجتناب عنه على القول بوجوبه فيها فيما اذا كانت الملاقات بعد العلم الاجمالي بوجود النجس فيها لمكان عدم توقف العلم بالاجتناب عنه على الاجتناب عن ذلك الملاقى بالكسر وعدم مقدميته له كما في الملاقى بالفتح وان كانت الشبهة فيه ايضاً كما فيه الا انها في الفتح مقرونة بالعلم المقتضى لوجوب الموافقة على الفرض المتوقف على اجتناب الجميع وقد حصلت بعد تحققه وفي الكسر ليست الا

بدوية تجرى الاصل فيها بغير مانع وليس لها مداخلة في التوقف بوجه لعدم كونه طرفاً
ابداً هذا اذا كان الفتح مما ابتلى به .

واما اذا لم يكن بهذا الوصف من الابتلاء فالاجتناب انما يجب عن الكسر دونه
اما الثاني فواضح واما الاول لمكان التوقف ان قلنا بتنجس الملاقي للنجس كما هو
الاطهر فيما اذا تأثر .

نعم يمكن القول بلزومه فيه فيما اذا صار مما ابتلى به بعد الملاقات نظراً الى
تحقق شرط التنجز من الابتلاء حينئذ فيقتضى اثره من وجوب الاجتناب عن المبتلى به
جداً والا يلزم انفكك العلة من التنجز عن المعلول من الوجوب الا ان موجبية العلم
للعلة هذه ليس الا فيما لم يجب الاجتناب عن بعض الاطراف معيناً واما فيما يجب كما
في المقام حيث انه بعد عدم الابتلاء او لاقبل الملاقات وحينها تعين الاجتناب عن الملاقي
بالكسر وطرف الملاقي بالفتح دونه لعدمه وبعد كونه مبتلى به ليس العلم بالاضافة
اليه منجزاً لمكان احتمال ان النجس كان فيهما دونه وذلك ظاهر وكان حاله حال الكسر
فيما اذا ابتلى به وبالجملة هنا اقسام اربعة:

احدها الملاقات بعد العلم مع كون الملاقي بالفتح مبتلى به.

الثاني هذه الصورة مع عدمه مما ابتلى به وقدمضى الحكم فيهما **الثالث** الصورة
بجاليها مع تحقق علم اجمالي آخر بعد الملاقات بين الملاقي بالكسر وطرف الملاقي
بالفتح فان كان الثاني من العلم مزيلا للاول منه فالاجتناب انما هو من الكسر دون
الفتح والا فاللازم انما هو الاجتناب عنهما **الرابع** الملاقات قبل العلم فيجب الاجتناب
عنهما ايضاً لان مرجع الشك يكون حينئذ الى ان النجس هو هذا او هذا وهذا وذلك كما
اذا انقسم احد الانائين قسمين في الانائين فكما ان الاجتناب فيه واجب عن الثلاثة
فكذلك في المقام يجب الاجتناب عن الثلاثة .

المسئلة الثانية في الاقل والاكثر الارتباطين

اذا دار الامر بين الاقل والاكثر فلا يخلو اما ان يكون الاقل مطلوباً مستقلاً

وذا مصلحة في حد ذاته كما في الاكثر نحو صلوته السفرى والحضرى واما ان يكون مطلوباً لكن لامستقلاً بل مرتبطاً ومنضماً الى الغير من الكل وفي ضمنه بحيث لا يكاد يعقل الامتثال بالاضافة الى الاقل الا بالاتيان بالاكثر كما في الجزء والكل والشرط والمشروط وان كان الجزئية من الكم والشرطية من الكيف الا انه ليس بينهما بهذا الاعتبار فرق فيما نحن فيه .

اما الاول فقدمضى حكمه .

واما الثانى من الاقل والاكثر الارتباطيين فنقول فيه اما عقلا فكما في الاول من وجوب الاحتياط وذلك لمكان التنجز وعدم العلم بتحصيل الغرض الداعى الى الامر الذى لا يحصل اطاعة الابيه كما لا يخفى .

ان قلت ان العلم الاجمالي قد انحل الى العلم التفصيلي بطلب الاقل جداً والشك في وجوب الاكثر بدواً كما اذا دار الدم الملقى بين كونه في الماء الطاهر في الاناء وبين كونه في الماء النجس فيه بالبول ولا يخفى انه ليس التنجز الا بالاضافة الى ما علم بنجاسته بالبول واما بالاضافة الى الاناء الطاهر او لا فلا فليس التنجز في المقام الا بالاضافة الى المتيقن من الاقل واما الاكثر فلا وهذا ظاهر .

قلت هذا فيما اذا كان الاقل مطلوباً وذا مصلحة مستقلاً مسلم الا انه عرى عن البحث واما اذا كان تشخصه بتشخص غيره كما هو الفرض فلا كيف وان تيقن الاقل ولزومه مع ما في البين من الترديد بينه وبين الاكثر يقتضى تنجز التكليف حتى بالاضافة الى الاكثر احتمالاً ولا ريب انه مع احتمال التنجز بالاضافة اليه واحتمال لزوم الاقل لاستقلاله بل انضماماً وارتباطاً لا يكاد ان يحكم باللزوم .

وبالجملة احتمال الوجوب في ضمن الغير مما يخالف اللزوم وعدم التنجز بالنسبة اليه جداً هذا مضافاً الى انه يلزم من اعتبار وجود اللزوم عدمه وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال البتة وذلك لان لزوم الاقل نفسياً او غيرياً في ضمن الاكثر يستدعى عدم تنجز التكليف بالاضافة اليه و هو يقتضى عدم اللزوم وهذا واضح لا يعتبر به ستره وغبرة

لا يقال ان احراز الغرض وان كان ولا بد ان يلاحظ في مقام تحقق اطاعة الامر وسقوطه فلا بد وان يحرز في احرازها الا انه مبتن على ما ذهب اليه العدالة من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد واما على ما ذهب اليه الاشاعرة المنكرين لذلك وبعض من العدالة المكتفين بكون المصلحة في نفس الامر دون المأمور به فلا .

فانه يقال ان من الممكن ان تكون مصلحة الامر هو ما في المأمور به من المصلحة فالبعض المذكور لا بد وان يحرز الغرض ايضاً كذا قيل وفيه نظر فان الامكان يستوى فيه طرف الوجود والعدم فمن الممكن ان تكون هي غيرها ولزوم الاحراز حيثئذ ليس في محله كما لا يخفى فالاولى ان يقال ان لزومه ليس يجدي اللعدلين القائلين بلا بديهة المصلحة في المأمور به لافي الامر و صرف الانكار من الاشعريين وبعض الاخرين لا يقتضى البرائة وعدم اللزوم مطلقاً .

ان قلت ان احراز الغرض و تحصيل المصلحة لا يكون الا بالاتيان على وجه الامتثال وهو لا يتحقق الا بعد تحقق قصد الوجه وهو لا يتمكن منه الا بعد معرفة الاجزاء تفصيلاً وهو في المقام غير متحقق لمكان التردد فلا يحرز الغرض جداً ولم يبق لمقام الامر الا التخلص عن تبعه مخالفته باتيان ما علم تعلقه به من الاقل وان كان عرياً عن المصلحة واقعاً لتنجزه بالعلم به اجمالاً واما الزائد لو كان فلا تبعه على مخالفته من جهته فان العقوبة عليه بلا بيان والمؤاخذة به بلا برهان .

قلت اولاً ان اعتبار قصد الوجه في تحقق الامتثال مما قد اصغيناك بطلانه و اسمعناك برهانه .

وثانياً ان اعتباره عندهم من اعتبره في العبادات لتحصيل الغرض فيها واقترانها به ليس الا في التسمية من الواجبات واما الغيرية كما في الاجراء فلا و اتيان الواجب مقترناً بوجهه غاية او وصفاً باتيان الاكثر بمكان من الامكان بقصد ان الواجب انما هو المجموع من حيث هو لا تطابقه عليه البتة واحتمال اشتماله لما ليس بواجب ليس بضائر كما ان اليقين منه بالاضافة الى بعض الاجزاء لا يضر بالهيئة الاجتماعية جداً فافهم .

وثالثاً بعد تسليم الاعتبار مطلقاً ولو بالاضافة الى الاجراء ان القصد لا يكون

الاجسب التكليف وقدره فان كان بالمجمل فقصد الوجه لا يكون الا بالاجمال وان كان بالمفصل فهو لا يكون الا بالتفصيل وذلك ظاهر كما في المتباينين حيث لا يحتاط فيهما بالاتيان الاجمالي ولا يكاد يمكن الامتثال فيهما مع اعتبار التفصلي.

وبالجملة يجب الاحتياط في الارطباطين عقلا لما مضى واما نقلا فمفاد حديث الرفع رفع الجزئية وليس حينئذ اجمال وتعيين التكليف بالاضافة الى الاقل وينبغي اختتام البحث بامور :

الاول في ان العقل يحكم بوجوب الاحتياط

في الشك في الشرط

قد علم مما سبق تعميم الحكم بالاحتياط بالاضافة الى الشرط عقلا وانه يؤتى به بل هنا اولى لعدم المجال للتوهم السابق هنا بالمرّة حيث انه ليس الشرط جزءاً خارجياً ليكون في البين المتيقن من الاقل والشك في غيره بدوياً وانما هو جزء تحليلي عقلي كما في الانواع وحيث كان تقوم الجنس بالنوع ولا يتشخص الابيه ولا يوجد الوجوده فكذلك المطلق والمشروط بالنسبة الى قيده وشرطه موجودان بوجود واحد البتة ومعه ليس في البين اقل كما لا يكون اكثر وانما المطلق الموجود مع قيده مبائن لما هو موجود لامعه فالصلوة مثلا في ضمن الصلوة المشروطة مبائنة للصلوة في ضمن ماهي فاقدة لشرطها كما ان الحيوان في ضمن الانسان مغاير له في ضمن الفرس مثلا وذلك لان وجود الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه ولا يوجد الوجودها بل هو عينها في الوجود ومعه لا يتصف الشرط باللزوم مقدمة وذا بخلاف الجزء الخارجي فانه في طوئ الباقي كما لا يخفى ومن ثم مررنا ان الشرطية من مقولة الكيف وبالجملة لافرق بين الطهارة المشروطة بها الصلوة وبين الايمان المشروط به العتق في المقومية والامردائر بين اتيانها بشرائرها المشروطة بعين وجودها قطعاً وبين اتيانها فاقدة لها مبائنة للمأمور بها على فرض الامر بالمشروطة بها والاحتياط يقتضى عقلا الاول من الفردين هذا بحسب حكم العقل واما النقل فمقتضى حديث الرفع عدم الشرطية فيما اذا شك فيها

واما اذا شك فى خصوصية خاص فالافانها منتزعة من نفس الخاص ويكون الدوران بينه وبين غيره من الدوران بين المتباينين كذا قيل وفيه نظر فان الخصوصية ليست الا كالشرطية فى انها متقومة بطرفين ومنتزعة عن الامر بالخاص كما انها متقومة بالمشروط والشرط ومنتزعة عن الامر بالشرط فكما ان الشرطية مرتفعة لعدم العلم بها بارتفاع منشأ انتزاعها من الامر كذلك الخصوصية بالافرق فى البين ابدأ.

الثانى فى ان موجب النقل انما الحكم بالبرائة

فى ان مع الدوران بين الجزئية والشرطية حال النسيان وجب الاحتياط

موجب ما تقدم وجوب الاحتياط فيما اذا دار الامر بين الشرطية وبين الجزئية بالاضافة الى المنسى ومقتضاه الاتيان كما اذا شك فى الشرطية او الجزئية الا ان حديث الرفع وقوله لاتعاد الصلوة الامن خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود يقتضى الصحة وعدم وجوب الاحتياط كما اذا علمت الجزئية او الشرطية مطلقاً ولو حال النسيان ويمكن تخصيص الجزئية او الشرطية ايضاً بالادلة الاجتهادية كما ان يوجه الى الناسى خطاب يخصه بوجوب الحالى لابعنوان الناسى بل بعنوان آخر يعمه ويخصه وذلك لان الناسى يخرج بالخطاب بهذا العنوان عن كونه ناسياً وذلك ظاهر.

الثالث اذا شك فى اعتبار عدم الزيادة شرطاً فى الواجب فالاصل يقتضى الصحة وان قصد التشريع.

اما الاول فلو وجود المقتضى من صدق الامتثال والاتيان بما امر به على الاتيان بالواجب مع الزائد المشكوك عدم اعتباره رجاء للمطلوبية عقلاً وعرفاً وشرعاً والا ففى المناقشة فى كل احتياط مجال ولا اشكال فيه جداً وعدم المانع وذلك لان المنع ان كان فليس الا من جهة ان الاتيان بالزائد تغيير لما هو الوظيفة شرعاً فهو باطل البتة وذلك لا يصلح للمنع جزماً وذلك لانه ان اريد بالصغرى تغيير الوظيفة عما هى عليه فى الواقع ونفس الامر فهو اول الدعوى لمكان الشك وان اريد بها التغيير عما هى عليه فى الظاهر فالكبرى ممنوعة والافالاتيان بالمحتمل الجزئية عند الدوران بين الاقل

والاكثر مما يغير ماهو الظاهر والمتعارف وهو مطلب جداً.

واما الثاني فلان الزائد بنفسه ليس بالمانع واعتقاد الجزئية وان كان بمانع فيما اذا اتى بالواجب على جهة عباديته على فرض الجزئية بحيث انه مع عدمه لم يأت به وذلك لعدم حصول الامتثال في هذه الصورة الا انه فيما لو اتى به مطلقاً عبادة ويدعوه اليه الزائد على اى حال وان لم يكن له دخل فيه لما يدعوه اليه وجوبه فلا مانع البتة لتحقق الامتثال فان التشريع واعتقاد الجزئية في تطبيق المأتى للمأمور به وبالجملة اعتقاد الجزئية لتحقق المأمور به وانه اتى بالجزء للامر به وهو معنى الامتثال فافهم وكذا الحكم عند الشك في اعتبار عدم الزيادة شرطاً ثم ان الحكم بهذا فيما لم يعلم باعتبار عدمه وامام علم به فهو خارج عن البحث.

الرابع فيما اذا دار الشرط او الجزئين الاطلاق والتقييد

الاقوى فيما اذا دار الجزء او الشرط بين المطلق فيسقط الامر بالكل او المشروط في حال العجز عنه وبين المقيد بخصوص حال التمكن منه فلا يسقط به بل يجب الاتيان بالباقي ولم يكن في البين معين من اطلاق لسان دليل اعتبار احدهما او دليل المأمور به مع الاجمال او الاهمال بالاضافة الى دليل الاعتبار انما هو الاول والحكم بالبراءة عن وجوب الباقي وذلك لاستقلال العقل بها وبصحة الاعتذار لعدم الاشعار فيكون المشكوك في المضار مما يكون العقاب على تركه بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان وبعض الاصحاب قد ذهب بالثاني وعدم السقوط وما يمكن ان يستند اليه امور :

الاول حديث الرفع حيث ان الشرطية او الجزئية في المقام مما لا يعلم ومقتضاه الرفع واختصاصها بالمعلوم منها هذا مضافاً الى ان مقتضاه انما هو الاختصاص بصورة غير الاضرار ومعه ليس شيء منها البتة.

الثاني قوله (ص) اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم حيث انه بمفاده يدل على ان الواجب لا يخرج عن الوجوب بعدم القدرة على الكل بل هو باق بالنسبة الى ما هو تحت قدرته واستطاعته.

الثالث قوله الميسور لا يسقط بالمعسور .

الرابع ما لا يدرك كله لا يترك كله.

الخامس الاستصحاب هذه جملة ما يتمسك به لما نحن بصدد البحث عنه الا ان شيئاً منها لا يصلح للاستناد جداً.

اما الاول فلان الرفع انما هو لما فيه من الامتنان فيختص بما يوجب نفي التكليف واما ما يثبتته كما في المقام حيث يثبت به التكليف بالاضافة الى الباقي فلا لمكان عدم الامتنان.

اما الثاني اما اولاً فلان ما مصدرية وقتية اى وقت استطاعتكم لاموصولة اسمية كيف و هي منوطة على كون من تبعية لا بيانية او بمعنى الباء ولا يبعد ظهورها في الثاني .

واما ثانياً مع التسليم وان من ظاهرة في التبعض مطلقاً او هنا فلان التبعض هناليس الا بالاضافة الى الافراد والجزئيات لا الاجزاء كما هو يظهر للمتأمل في الرواية حيث سئل رسول الله ﷺ عن وجوب الحج في كل عام فاعرض حتى اعاد مرتين او ثلاثاً فقال ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجب ولو وجب ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتر كوني ما تركتم وانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم فاجتنبوه ولا يرب انه بهذا الوجه غير مثمرة للمقام هذا واما ثالثاً فلان قوله فأتوا لا يراد به الا الرجحان حيث ان الامر اعم من الوجوب والندب ومعه لا يثبت المطلوب جداً.

اما الثالث فلاحتمال ان يراد بالميسور ما هو كذلك من الافراد لا الاجزاء نظير ما مر وظهوره في غيره ممنوع البته مضافاً الى ان لا يسقط نفي ولا امر هذا مع ان المراد منه ليس الا الرجحان لاعمية الميسور كما مر .

اما الرابع اما اولاً فلان الكل اعم منه اجزاء وافراداً واما ثانياً فلان لا يترك نفي في مقام الطلب واما ثالثاً فلان قوله لا يترك لم يرد منه الا الرجحان لاعمية الموصول

كما مضى اما الخامس فلانه منوط على حجية استصحاب الكلّي بمعنى القسم الثالث مما
يجئى او على تسامح العرف في تعيين موضوع الاستصحاب و سيجىء الكلام فيهما
انشاء الله تعالى .

الخامس في الشك في الجزئية والمانعية والشرطية والقاطعية

اذا كان الشك في الجزئية والمانعية ودار الامر بينهما فلا ريب ان الدوران هذا
ليس من الدوران بين المحذورين بل بين المتباينين كالدوران بين الشرطية والقاطعية
لمكان امكان الاحتياط بتكرار العمل كما لا يخفى .

في الشرايط المعتبرة في الاصول الاصل الخامس والخمسون

فيما يعتبر في الاحتياط

اعلم ان الاصحاب قد اوردوا الجريان الاصول شرائط في موردها لا بدوان يلاحظ
جداً اما الاحتياط فهو في كل حال حسن وان اقيمت حجة على البرائة لعدم الوقوع
في المفسدة على فرض كون البرائة على خلاف الواقع لمكان الاحتمال وهو غير مشترط
بشيء الا عدم لزوم الاختلال في النظام ومعه لا موقع له البتة .

دفع وهم

لعلك تتوهم ان الاحتياط بتكرير العمل مما يوجب العبث واللعب بمقام المولوية
ولا يتحقق به الامتثال البتة لمكان التردد الموجب لعدم التحقق بالاضافة الى شيء من
المكررين ذهولا عن ان الاتيان بداعي الامر بالاضافة الى هذا وذاك مما هو بمكان من
الامكان ولا نعنى بالامتثال الا الاتيان بداعي امره والترديد وان كان الا انه لا ينافي
الاتيان بهذا الداعي غاية ما في الامر ان الداعي حينئذ ليس الاحتمال الامر والامتثال فيه
بحسبه ومعه لا يعد العبد عابثاً ولا عباً بامر المولى بل الاطاعة والالتقياد بالاضافة
الى المحتمل من الامراقوى وامتتن كما لا يخفى على الاديب الاريب وبالجملة فيما اذا
اتى بالشيء بداعي العقلاني لا يعد الاتي الامتثالا ومطيعاً جداً واعتبار قصد الوجه الذي

لا يتمكن منه في البحث قد مضى منا ما فيه .

أما البرائة اما العقلية منها فبعد ما اصغيناك من ان الحكم بها من العقل لا يكون الا في ما لم يكن بيان من الشرع ليكون العقاب معه بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان عرفت ان الحاكم لا يحكم الا بعد اليأس عن الظفر بالبيان وذلك واضح .

واما النقلية منها فان اخبار البرائة وان كانت باطلاقتها شاملة لصورة التمكن من العلم وعدم اليأس عنه وقضيته البرائة مطلقاً الا ان العقل بملاحظة ان لكل قضية حكم واقعاً وان العلم بثبوت التكليف بين المشتبهات اجمالاً ثابت جداً والحكم الظاهري في طول الواقعي لا في عرضه يحكم جداً ان البرائة ان كانت انما هي بعد اليأس عن الظفر بدليل الواقعي ويخصص الاطلاق البتة سيما وان البرائة حكم عذري ومع التمكن من العلم لا عذر جزماً مضافاً الى ان الرفع انما هو لمقام الامتنان وان تكليف غير العالم موجب للمشقة ولا طاقة للمكلف بالنسبة اليه ومع امكان التحصيل لامشقة كما انه في كمال قدرته وطاقته حيثئذ والايات واخبار التفقه وقوله هلا تعلمت حتى تعمل يقيدها بما اذا لا يتمكن من التفقه والتعلم واما الاجماع وان حكى الا ان المنقول غير المعول والمعمول والمحصل غير محصل ومحصول هذا مضافاً الى ان الاجماع في امثال المقال مما فيه حكم العقل صريحاً مما لا يحصل الكشف لجواز اتكال البعض لولا الكل عليه كما مر غير مرة .

بحثمان في انه مع ترك التفحص يعاقب ام لا

لا اشكال في استحقاق العقوبة على من جرى الاصل ولم يتفحص ولم يتعلم في صورة المخالفة والاختيار وان لم يكن حين العمل الا انها تنتهي اليه جداً وهذا القدر كاف في صحة العقوبة كما لا يخفى ومن قال بعدم الاكتفاء فقد فرط واما في صورة عدم المخالفة فلا الا ان يقال بالاستحقاق في مرتبة التجري هذا في الواجب المطلق الغير الموقت واما في الواجب المشروط والموقت فان قلنا بوجوب التعلم غيرنا فلا اشكال في عدم الاستحقاق مطلقاً ولو انجر الى المخالفة بعد الوقت وتحقق الشرط اما قبل القيدتين

فلعدم التكليف فالمخالفة وان كانت مسببة عن ترك الفحص وجريان الاصل ولاشبهة فيه الا انه عن ترك فحص لم يجب واما بعدهما فلمكان الغفلة والافالواجب مطلق غير موقت وهو خارج عن الفرض نعم يمكن ان يقال بالاستحقاق وان قبل بالغيرى فيه بناء على ما مرنا من كون القيد انما هو للمادة دون الهيئة لكن على نحو لم يكن غير التعلم من مقدماته الوجودية بواجب وحينئذ يكون كما في الواجب المطلق لمكان الوجوب فعلا الا ان الواجب استقبالي لم يكن بالفعل لكن هذا الفرض صرف الحرف ومحض الخيال وان قلنا بوجوبه نفسياً كما عليه الاردبيلي وتلميذه صاحب المدارك رحمهما الله تعالى فالامر واضح والخطب لائح ولا ينافيه الاخبار الدالة على كون الوجوب غيرياً لانفسياً اذ لا يلزم من الغيرية وجوب المقدمة و الترشيحية وانما المراد به وجوب تهيأى تهيأى به لدخول الغير الا ان يقال بتمحض التهيأى للغيرية اذ لا يكون الا في الغيرى المترشح فيه ولا يكون في الواجبات النفسية التي مصلحة الوجوب في ذاتها فتأمل .

الثاني في صحة العمل قبل الفحص وعدمها

صحة العمل مع عدم الفحص لا تكون الا بعد موافقته للواقع عقداً ام ايقاعاً ام عبادة اما الا ولان فلقضية السببية حيث انه ليس للعلم او الجهل يد مداخلة في اثراتها فتأمل اما الثالث فلمكان المخالفة ففيما اذا كان موافقاً صحيح جداً الامع عدم امكان التقرب لمكان التزلزل نعم فيما اذا كان هنا دليل على الصحة في صورة المخالفة كما في الاتمام مكان القصر والاخفات مقام الاجهار جهلا فهو صحيح البتة كما ورد به الصحيح وان كان الجهل عن تقصير يوجب استحقاق العقوبة على ترك الأمور به وذلك لان الصحة وان كانت الا انه ليس بالأمور به لمكان توجه الامر الى غيره وضده او لا لكونه وافياً بتمام المصلحة الاكمل والاوفى والصحة في المجهول وان كانت الا انها مما لا يلزم الامر لمكان المصلحة التامة المهمة المستفادة في حد ذاتها بحيث انه لولا الامر الموجود لتوجه اليه جداً ولا يلزم من الصحة رفع الايجاب او حرمة الواجب كما قيل لمكان التوقف وذلك لما مر من ان الضد يجتمع مع ضداً بلا اعتبار توقف في اليين نعم

ان قلنا بالترتب كما مر يمكن القول بالامرين في المقال امر القصر متوجه الى العالم
وامر التمام الى الجاهل ولا ضير فيه .

انطاف وانتاف في الشرطين الاخرين لاصالة البرائة

حكى عن التونى ره فى مقام جريان البرائة اشتراط ان لاتكون موجبا لاثبات
حكم آخر من جهة اخرى وان لاتكون موجبا للضرر وفيه ان البرائة بمعنى عدم
استحقاق العقوبة عقلا او الاباحة او نفي التكليف شرعاً فيما اذا كان موضوعاً للحكم
الاخرى جزءاً وشرطاً له كما فى البرائة عن الدين التى هى شرط لتحقيق الاستطاعة
فلاريب فى تحققه ولا مجال لانكاره فضلا عن انكار البرائة الا ان يقال ان وجوب الحج
انما هو على المستطيع الواقعى دون الظاهرى كما هو كذلك .

وبالجملة البرائة جارية جداً ولم يترتب حكم آخر لعدم ثبوت ما يترتب عليه
بها من الموضوع جزءاً وشرطاً وفيما اذا لم يكن بموضوع له بل مستلزم لحكم يستلزم
حكماً شرعياً تكليفاً آخر كما فى البرائة فى احد الانائين حيث ان البرائة عن نفي
وجوب الاجتناب عن احدهما يستلزم طهارته التى مستلزمة لوجوب الاجتناب عن الاخر
لا يثبت الحكم الاخر الكذائى وذلك لان الادلة لم تنطق الابتنى الحكم فى المجهول اما
اثباته فلا فتحصل ان الترتب لا يكون الا بعد كون البرائة موضوعاً للحكم الاخر جزء
شرطاً استلزماً وليس كذلك لما علم ان وجوب الحج او الاجتناب مما يترتب على-
الموضوع الواقعى فافهم .

وان قاعدة نفي الضرر ان كانت مما يشتمل المقام فهى واردة على ادلة البرائة كما
فى سائر القواعد الاجتهادية بداهة ان الدليل الاجتهادى يكون بياناً وموجياً للعلم
بالتكليف ولو ظاهراً ومعه لامورد للبرائة جداً وهذا لاختصاص له بهذه القاعدة بل
مورد الادلة الفقاهية هو ما لم يكن بالادلة الاجتهادية وهذا غير الاشتراط لما فيه من
اعتبار صلوح المورد لمناخ المشترط ولا بأس بصرف عنان الكلام الى تشريح قاعدة
لا ضرر لمكان الاهتمام به غايته وهو يتم بتقديم امور فقول :

الاول في قاعدة لا ضرر

اعلم ان الضرر يقابل النفع تقابل العدم والملكة سواء كان في المال ام العرض ام في غيرهما ويشير الى هذا تعبير بعض اللغويين عنه بالنقص والظاهر ان المراد بالضرر هو الضرر ايضاً من غير تمحل لزوم الطرفين كما هو اقتضاء المفاعلة من كونه بين الاثنين. وبالجملة قال البعض من اللغويين انما المراد بالضرر ليس الا الضرر وذهب بعضهم على ارادة الفعل من الضرر بين الاثنين وبعض على انه بمعنى الجزاء على الضرر. وانت خبير بان الثالث مما لا يعهد كونه من معاني المفاعلة وبان الثاني وان كان منها الا انه اطلق المضار في الخبر على سمرة ولم يرد منه الا الضار كما لا يخفى سيما وان مجئى فاعل بمعنى فعل كثير جداً .

ومن هنا انتقد تعين الاول وكون الضرر لمجرد التأكيد وان القول بالجزاء لمكان التلازم للاثنية مضافاً الى انه يرجع اليها التي ضربنا وجهها بحجاب البرهان فيه منع التلازم بل لم يخطر ببال القائل بالاثنية بل ولا المفاعل شيء من المجازات البتة **الثاني** لم يرد بالضرر الا نفي الاثار مطلقاً بلسان نفي ذيتها ادعاء مبالغه وهذا التركيب شائع كما في قوله لاصلوة لجار المسجد الا في المسجد لما بينهما من الملازمة فلا يحمل على بعضها حكماً او غيره كما قيل ان المراد نفي الحكم الضرري بلسان نفي الموضوع وذلك للزوم الترجيح من غير المرجح واذ ليس فليس ولا على النهي كما قيل لعدم القرينة مع انه في مثل هذا التركيب غير معهود ولا على الضرر الغير المتدارك كما عليه البعض لعدم الدليل وبالجملة ارادة خصوص كل منها بلامعين شطط غريب عن الاعتبار وصراف الابعاء عن الحمل على الحقيقة لا يعين شيئاً منها بعد جو ازادتها ادعاء

الثالث في الحكومة بين لا ضرر والادلة المبينة

اذا قلنا بنفي الحكم الذي يجئ من قبله الضرر مستقلاً او في ضمن الاثار فلا ريب في ان المراد ليس الا الحكم الثابت للفعل بعنوانه الاولى لا بعنوانه الثانوي اي الضرر

بعبارة اوضح المراد. انما هو الحكم في حال الضرر لا الحكم من قبله وذلك لان الضرر موجب للرفع فيما لم يكن بالموضوع واما فيما اذا كان موضوعاً ولو بنحو من الدخالة فلامعنى لرفعه حكمه فالبيع الغبني لكونه ضررياً باللزوم يرفع عنه الحكم به وعلى فرض كون اللزوم في موضوع الضرر لا يرفع البتة لمكان الحكم بهذا العنوان الضرري وذلك نظير ادلة العسر والكره والخفاء حيث ان المرفوع بها ليس الا ما يطريه هذه العناوين الثانية واما الاحكام المتوجهة الى نفسها فلا ترفع عند احد .

و من ثم قلنا بالحكومة بين المثبتة للاحكام بعناوينها الاولى وبين النافية لها بعناوينها الثانوية ولم نقل بالتعارض كما قالوا لمكان النظر منها اليها بمدلولها اللفظي كما في دليل عدم العبرة بكثرة الشك مثلاً وعليه معاملة العرف جداً نعم فيما اذا كان الدليل على فعلية الاحكام الاولى مطلقاً ولو بعد عروض احد من الطوارى او بالاضافة الى بعض دون بعض فلا بد وان يقدم دليل المثبت على دليل النافي والا فلا يرى العرف الاصرف للاقتضاء وما نعته الطارى هذا .

الرابع في تعارض الضررين

اذا تعارض ضرر نفسه وضرر غيره ودار الامر بينهما كما في جواز تصرف المالك في ملكه المستلزم لتضرر الغير به فالظاهر خروجه عن تحت القاعدة حيث انها وردت منة على الامة ولا امتنان في لزوم تحمل الضرر لدفعه عن الاخر وان كان اكثر . اللهم الا ان يقال انها وان وردت منة على الامة الا انها بلحاظ النوع فتتامها بمنزلة شخص واحد فكما ان في مقام تعارض الضررين بالاضافة الى شخص واحد تقدم الاقل ضرراً ان كان والا فهو المختار في اختيار ايها شاء وذلك لان المولى الذي لا يرضى بتضرر العبد بوجه لا بدوان يرضى بالاقل في الصورة الاولى وبالاختيار في الصورة الثانية لعدم المناس كذلك فيما هو بمنزلة لكن التحقيق ان القاعدة لا تجرى في المقام لما في المنزلة من المنع كيف لا ولا دليل عليها الا ان المنة كانت بلحاظ النوع وهو لا تقتضيه اذ لحاظ النوع غير فرضه وجوداً واحداً والمراد ان نوع الافة كانت مصنونة

عن وصمة الضرر لانها تلاحظ واحدة وعلى القول بشمولها لابد وان يرجع الى عموم الناس مسلطون لمكان التعارض والتساقط هذا اذالم يكن واحد منها قاصد لاضرر الاخر لدفع الضرر عن نفسه وامامعه فلايجوزالبتة لعدم الامتنان بوجه.

الخامس في تعارض لاضرر مع لا عسر

اذا تعارض الدليلان المبتنان للاحكام بعناوين الطارية للافعال مثل تعارض قاعدتي لاضرر ونفي الجرح فان كانا من باب تزاحم المقتضيين كما هو الغالب في توارد العارضين فلاريب انه يقدم الاقوى منهما و ان كان دليل الاخر ارجح و اقوى و ان لم يكن منه فيعامل معهما معاملة المتعارضين والفرق ان في الاول لم يثبت وجود المقتضى الا فيهما و في الثاني الا في احدهما وذلك ظاهر .

السادس في ان قاعدة لاضرر غير موهونة

ذهب البعض الى ان قاعدة لاضرر موهونة بتخصيص الاكثر سيما اذا كان المكروه مشمولاً للضرر لما فيه من النقص .

اقول ان اللازم من المحذور انما هو فيما اذا كان التخصيص راجعاً الى الافراد واما اذا كان راجعاً الى الانواع التي لها افراد كثيرة فلا يكون الخارج اكثر من الباقي ولا يلزم تخصيصه بوجه فاذا قال المولى اكرم العلماء و لا تكرم الكوفيين ففيما اذا كانت العلماء ثلث طوائف البصريين والتميميين والكوفيين وخرج الكوفيين فهو صحيح وحجة وان كان المخرج اضعاف من المخرج منه افراداً وفي المقام ليس الا هكذا ومن ثم حكى عمل جماعة عليها وان كان التخصيص باكثر مستهجناً عندهم فافهم واذا عرفت المقدمات يقدر على المراد من القاعدة.

في الاستصحاب

الأصل السادس والخمسون في تعريف الاستصحاب

وفيه امور:

الاول ان الاستصحاب هو الزام الشارع ببقاء ماشك في بقاءه وهذا هو تعريف جامع يقال جواباً لمطلب ما الحقيقية ويبين به ماهيته حقيقة بخلاف سائر التعاريف فانها شارحة للاسم تقع جواباً لمطلب ما الشارحة صادق على جميع الامدقة فان من قال بحجيته تعبداً قال بالحكم ابتداء ومن ذهب اليها من باب بناء العقلاء تعبداً ولمكان الظن بالبقاء قال به امضاء .

وحينئذ يصح ان يقع فيه الاختلاف نفيًا وايجابًا ووجه ثبوت على اقوال وذلك لان حقيقة الاستصحاب ومهيته تختلف حسب اختلاف وجه حجيته فانه ان كان معتبراً من باب الاخبار كان عبارة عن حكم الشارع ببقاء ما لم يعلم ارتفاعه كما هو مفاد لاتنقض اليقين بالشك وان كان من جهة الظن فهو عبارة عن ظن خاص به لمكان الظن بالبقاء وان كان من باب بناء العقلاء عليه عملاً تعبداً كان عبارة عن التزام العقلاء به فان عرف بامر منا فهو صحيح لان ينازع فيه ويكون النزاع في موضوع واحد ومورد فارد وان عرف باحد الاخيرين لماتقابل فيه الاقوال ولما كان النفي والاثبات واردين على مورد واحد بل موردين فان المنفى هو حجبية الاستصحاب بمعنى بناء العقلاء مثلاً والمثبت لا يريد الا ما هو بمعنى الظن الخاص او بالعكس لمكان عدم الاتفاق في المراد واما هو بمعنى الحكم ابتداء او امضاء يوافق الجميع ويكون البحث في هذا الحكم بمعنى انه ثابت ام لا . وبالجملة التعريف هو ما اصغيناك ولا جدوى في التعرض لغيره مما اورده الاصحاب في مقامه ولا للتعرض ما اوردوا عليها من النقض والابرام عكساً وطرداً ثم انه لا يخفى ان البحث عن حجبية الاستصحاب مطلقاً ولو كان من باب التعبد وكان حجة لمكان الاخبار مسألة اصولية كيف لا وهو البحث عن تمهيد قاعدة تقع في طريق استنباط الاحكام الفرعية وليس مفادها الا العمل بواسطة و كان ناظرًا الى المواقع ومن ثم يقدم على البرائة كما سيحجىء

انشاء الله تعالى ويرشد الى ما قلنا جريانه في المسئلة الاصولية ووقوعها مجردا و ذلك ظاهر .

الثاني في ركني الاستصحاب

انه يلزم في حفظ شؤونات الاستصحاب امران احدهما اليقين السابق والثاني الشك
اللاحق المتعلق ببقاء المتيقن وانت خبير بان الشك في البقاء لا يكاد ان يتحقق الا بعد
اتحاد القضيتين المتيقنة والمشكوكه موضوعاً ومحمولاً والاعم اختلافهما موضوعاً
لاشك ابدأ لمكان اختلاف الاحكام باختلاف الموضوعات البتة وهذا مما لا ستره عليه

اشكال

وهو ان مع اعتبار الاتحاد لا يوجد للاستصحاب مورد ابدأ لمكان عدم الشك
بالبقاء الذي هو ركنه حينئذ وذلك لان الشك لا يكون الا بعد تغير الموضوع عما هو
عليه من بعض ما يحتمل دخله في الحكم حدوثاً او بقاءً كما في الزبيب حيث انه غير
العنب بعدم الرطوبة التي لها دخل في الحكم احتمالاً وبالجملة الشك متوقف على
التغيير والا لا يتخلف الحكم عن موضوعه الا بنحو البدا بمعنى حصول ما لم يكن بحاصل
عنده تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

فان الحكم على موضوع بوجود في زمان لمصلحة يقتضيه وفي زمان آخر
بخلافه كذلك اما تغييره ولو بتغير ماله دخل فيه واما جهل الحاكم بما التفت به ثانياً
والاول خلاف الفرض فثبت الثاني ولذا كان النسخ بحسب الحقيقة دفعاً لرفعاً يعني كان
المقتضى في المنسوخ قاصراً غير واف الى بعد النسخ فكان لغير الموضوع يدمدخلة
فيه بحيث انه كان الموضوع والدخيل معاً موضوعاً كما هو في الواقع كذلك لان
الحكم منسوخ مع وجود مقتضى من الموضوع وماله دخل فيه ليكون رفعاً .

وجواب فان الاتحاد في القضيتين موضوعاً ومحمولاً وان كان معتبراً الا انه لما
كان نظر العرف في صدق الموضوع وبقائه كافياً ولا يرى العرف ماله دخل في الحكم
وان كان مقوماً واقعاً الاحالة من الاحوال ومرتبة من المراتب محتملاً لدخلها و
خصوصيتها كان لمكان خصوص الموضوع عند الشك في الحكم لطريان انتفاء ماله دخل
فيه احتمالاً واقع وحقيقة ويزاد التحقيق فيه عند اشتراط بقاء الموضوع انشاء الله

تعالى وكان جريان الاستصحاب في محله.

ان قلت هذا فيما اذا كان دليل الحكم المستصحب عنه نقلا في محله ولا اشكال فيه
واما فيما اذا كان دليله عقلا وكان المستصحب هو الحكم العقلي ففيه اشكال حيث ان الشك
لا يفرض في مورد الحاكم نفسه ومع عدمه لامورد للاستصحاب البتة والشك عند العرف
من حيث انهم عرف لا يوجب الشك للحاكم ومن حيث انهم عقلاء على فرض كونهم
كذلك لا يحصل لهم الشك بل الحكم بالجزم فيما فيه المناط والملاك نقياً و اثباتاً
والفرق بين الحكمين من الشرع والعقل ان الشارع لمصلحة عنده لافي كمن الفعل
المشكوك الحكم بعنوانه الاولى الواقعي يرى ان غيره الشاك له الاستصحاب واما العقل
لا يرى الا ان الحكم انما هو لملاك عنده ومع عدمه او الشك فيه لغيره فلا حكم جد او هذا واضح
قلت ان الاستصحاب في الاحكام العقلية ليس لان العقل شاك في حكمه بل لان
العرف بعد حكم العقل وطرو انتفاء بعض الخصوصيات التي يحتمل كونها من الحالات
لامابه القوام يشك بقاءه وان كان واقعا مما به التقويم والاستقلال للعقل معه .
وبالجملة حكم الشارع بالابقاء في كل حكم وان كان الحاكم عقلا في مورد
الشك فيه وليس للعقل مداخلة فيه البتة .

لا يقال قاعدة الملازمة بين الحكمين مما تكذب التقريب فانه يقال ليست الملازمة
الافى مقام الاثبات والعلم بالحكم واما مقام الثبوت والواقع فيمكن ان يكون العقل
غير مدرك لما هو المناط للحكم شرعاً ولذا يصح ان يكون للشرع حكم في حال الانتفاء
بان لا يكون لحال عدمه مداخلة فيما حكم به العقل واقعا وانما المداخلة لما هو باق
بعد الطريان او كان هنا ملاك اخر يقتضيه لم يطلع عليه وان لم يكن لما اطلع عليه واعتقد
دخله فيه مداخلة بالاضافة اليه فالشك في المقام ليس الا لهذا الاحتمال فتحصل ان
حكم الشرع يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعا لا ما هو مناط حكمه فعلا لمكان تطرق
الالتباس بالاضافة اليه .

اللهم الا ان يقال ان الحكم العقلي بهذه المثابة انما هو حكم شرعي ولا استصحاب
الا بالاضافة اليه والا فالحكم العقلي يطلق على ما التفت بمناطاته العقل جزماً ومعها

لا يفرض الشك فيه ليسثحب ومن قال بالملازمة قال بها بين ما حكم به العقل من حيث انه عقل وبين ما حكم به الشرع وبالعكس نعم يرجع التحقيق هذا الى عدمها وهو خارج عن الفرض فافهم.

الثالث ان ادلة القول بالحجية مطلقاً بين وجوه .

منها استقرار بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة ولما لم يردع عنه الشارع كان مستقراً يعتمد عليه بل نشاهد العمل هكذا في الحيوانات.

في الحجية الاولى على حجية الاستصحاب مطلقاً

وفيه اولاً ان الاستقرار الكذائي ان كان لامع الشك كما في الحيوانات وتوجل العوام فهو خارج عن البحث وان كان معه فكونه تعبداً ممنوع وانما هو اما رجاء واحتياطاً باحتمال البقاء واما اطميناناً او ظناً ولو نوعاً.

وثانياً بعد تسليم الاستقرار ان امضاء الشارع ممنوع كيف وكفانا في مقام المنع والردع ما في الكتاب والسنة مما دل على النهي عن اتباع غير العلم ومادل على البرائة او الاحتياط في الشبهات فلما محل للاتباع اصلاً كذا قيل ولكن يمكن ان يجاب عنه بان مفاد الايات ليس الا النهي عن اتباع غير العلم في الاصول ومرمنا ايضاً وظاهر مادل على البرائة او الاحتياط ليس الا الشك الغير المسبوق باليقين كما هو واضح لمن تأمل في حال الصحابة والتابعين فلا يرى الا ما قلنا من الاستقرار.

في الحجية الثانية على حجية الاستصحاب مطلقاً

ومن هنا ان الثبوت في السابق موجب للظن به في اللاحق.

وفيه ان الايجاب لا يكون ولو نوعاً الا بملاحظة ان الغالب فيما يثبت ان يدوم مع امكان ان لا يدوم وفيه منع ظاهر مضافاً الى عدم دليل على اعتبار الظن هذا بالخصوص مع نهوض الحججة على عدم اعتباره بالعموم فتأمل .

ومن هنا انه حكى الاجماع على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك في انه طرء ما يزيله

ام لاوجب الحكم ببقائه على ماكان اولاولوالقول بان الاستصحاب حجة لكان ترجيحاً
لاحد طرفي الممكن من غير مرجح وفيه:

اولا ان المنقول من الاجماع غير حجة.

وثانياً انه موهون بنهاب كثير لولا الاكثر على خلافه و عدم حجيته مطلقاً

اوفي الجملة.

وثالثاً تحقق الكشف لاحد في امثال المقال مما له مبان مختلفة في غاية الاشكال

ومر نظيره غير مرة .

في الاخبار على حجة الاستصحاب مطلقاً

ومنها الاخبار المعمولة المعتبرة التي هي العمدة في الباب من مضرة زرارة

قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة والخفتان عليه الوضوء قال

يازرارة قد ينام العين ولا ينام القلب والاذن واذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء

قلت فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيىء من

ذلك امر بين والافانه على يقين من وضوءه ولا ينقض اليقين بالشك ابدأ ولكنه تنقضه

بيقين آخر حيث ان السؤال فيه انما هو عن اليقين في الوضوء والشك في رافعه من الخفقة

او غيرها من النوم وانما الجواب عنه ان الرافع ليس الا النوم ومع الشك فيه بان حرك

في جنبه شيء وهو لا يعلم لا يجب الوضوء ومضى عليه سابقاً الا ان يستيقن انه قد نام بامر

بين لاشبهة فيه ومع عدم اليقين بالرافع فهو على يقين من وضوءه السابق ويجب العمل

على وفق يقينه ولا ينقض اليقين بالشك وهذا ظاهر في انه عليه السلام في مقام اعطاء القاعدة

كما في نظائره واورده عليه:

اولا ان هذه مضرة وفيه انها صحيحة لا يضرها الاضمار.

اما اولافلانها مما يحصل عن تقطيع الاخبار كما هو يدنهم فهي في الحقيقة غير مضرة

واما ثانياً فلان الاضمار عن مثل الزرارة بعد علمنا بانه لم ير والاعن الامام عليه السلام

مع اهتمامه بذلك مما لا يضر بالاستناد اليه .

وثانياً ان جواب الشرط من قوله ان حرك قوله لا تنقض ومعه يكون المراد اليقين بالوضوء لمكان لزوم الربط بين الشرطين ولا يتم معه المطلوب وفيه ان الجواب ليس الا قوله لاحتى يستيقن اى لا يجب الوضوء الامع اليقين بالنوم كانه مرتكز في الازهان ان اليقين لا ينقض الابطال و هذا هو الذى يناسبه السياق كما لا يخفى على الوجدان السليم .

وثالثاً ان الجواب قوله فانه على يقين فليس الجزاء بما هو المر كوز من القاعدة الكلية لتقييد اليقين بالوضوء .

وفيه اولاً ان جزائته لاتصح الا بعد ارادة العمل على طبق اليقين فان الكون على اليقين مما لا يترتب على التحريك فى الجنب .

وثانياً انه يجوز ان يكون من وضوئه متعلقاً بالظرف اى كان من قبل وضوئه على اليقين فاليقين مطلق لا مقيد .

ورابعاً ان المراد من قوله لا ينقض -اه- النهى عن نقض يقين الوضوء لسبقه ذكره واللام انما هى محمولة على الجنس لولا العهد .

وفيه اولاً ان المعنى الحقيقى فى اللام ليس الا الجنس كما فى محله واللفظ يحمل على معناه الحقيقى الوجود قرينة صارفة كما فى رأيت اسداً يرمى وليست فى المقام ومجرد الصلوح للقرينة لا يضره قرينة وبالجملة اللازم فى باب القرينة الظهور التام الصارف للفظ عن ظهوره فى معناه الحقيقة فان كان يعتمد عليه المتكلم الحكيم والافلا .

وثانياً انه مضى ان اليقين مطلق بالتقريب وان احتمل كونه مقيداً الا ان العهد مع هذا الاحتمال ليس للاصغاء اليه مجال هذا سيما مع ماورد فى الاخبار فى غير الوضوء بمثل هذه القضية وهو يؤيد الاطلاق والتعميم وضوء وغيره .

اللهم الا ان يقال ان هذه القضية فى غير المقام ليست بالمطلقة ايضاً بل مقيدة كما فى المقام وهو يؤيد التقييد فيها ايضاً فتأمل هذا ولكن عرفت ان الشاهد ليس فى القضية هذه بل فى الجزاء فلا بحث لنا فيها .

في صحیحة الاخرى لزرارة (ره)

ومن صحیحة اخرى لزرارة (ره) قال قلت له اصاب ثوبي دم عاف او غيره اوشىء من المنى فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبي شيئاً وصلت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوة وتغسله قلت فان لم اكن رأيت موضعه وعلمت انه قد اصابه فطلبت له ولم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال **لا تغسله** وتعيد. قلت فان ظننته انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئاً فصلت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادراين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى يكون على يقين من طهارتك قلت فهل على ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك قلت ان رأيت في ثوبي وانا في الصلوة قال ينقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيت في ثوبك ثم رأيت رطباً قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك حيث ان قوله فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك في الموردین بتقريب ما تقدم يدل على حرمة نقض اليقين بشيء بالشك بناء على ان يكون المراد باليقين في قوله لانك كنت على يقين من طهارتك في المورد الاول اليقين قبل حصول الظن بالاصابة لانه ما هو متحقق بعد التجسس والتفحص والا كان المراد بالانقض قاعدة اليقين وهو يرتبها بلا شبهة .

اشكال وهو ان الظاهر عليه قوله لانك كنت تقوله لاتعید یعنی ان الاعادة لكونها نقضاً لليقين بالشك غير جائزة لحرمة النقض وانت خبير بان الاعادة ليست نقضاً لليقين بالشك بل باليقين كما هو الفرض من ان الاعادة انما هي لكشف وقوع الصلوة في النجاسة ومعه لا يصح الاعتماد على الرواية البتة.

جواب لما كانت الطهارة الخبيثة شرطاً علمياً احرازياً ولولياً لاصل كان الشاك

واجداً للشرط صحيحاً عمله ولم يكن للاعادة سبيل بحيث انه كانت موجبة لعدم العمل بالاصل حين الشك ونقض اليقين به .
نعم لوقلنا بكونها كالحديثة شرطاً واقعيّاً كانت الاعادة نقضاً لليقين باليقين واين هو في المقام .

اللهم الا ان يقال ان الطهارة الواقعية ليست حكماً ولا موضوعه شرطاً او شرطاً فلا تستصحب لمكان كون المستصحب اما حكماً او موضوعه فتكون الاعادة نقضاً لليقين به لا بالشك لكن التحقيق ان الطهارة وان لم تكن شرطاً واقعيّاً فعليّاً الا انها شرط واقعي اقتضائي بمعنى ان فيها اقتضاء الشرطية ولو بالاحراز فيجب ان يحرز ولو بحكم الاصل هذا مضافاً الى انه كفا نافي مقام الاستصحاب كونها من قيود الشرط وان احرازها بخصوصها شرط لا غير فتأمل .

فانقدح بما مر ان التعليل انما هو لعدم الاعادة ولا يحتاج الى تمحل اعطاء قاعدة الاجزاء وارجاء التعليل اليها بتقريب ان عدم الاعادة لمكان الاجزاء بحيث ينافيه الاعادة جداً مضافاً الى ان المناسب للعلية انما هو اقتضاء ذلك الخطاب الظاهري حال الصلوة للاجزاء وعدم اعادتها لالزوم النقص من الاعادة كما لا يخفى نعم يمكن ان يدعى ان التعليل ليس الالزوم النقص بلحاظ ضمنية هذا الاقتضاء بتقريب ان مع عدم الاقتضاء ليست الاعادة موجبة لنقض اليقين بالشك قبل الانكشاف ومعه لا بد وان نقول بالاجاب والاستلزام كما هو الظاهر .

فنقول ان الاعادة لو قيل بها كانت مستلزومة للنقض نظراً الى جدية الاقتضاء بحيث انه لو لم نقل بالاستلزام لزم القول بعدمه هذا الا ان الادعاء هذا بعيد غايته وذلك لان اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء ليس بذاك الوضوح كي يحسن بملاحظته التعليل بلزوم النقص من الاعادة فتأمل .

في صحیحة اخرى لزرارة

ومن صحیحة اخرى لزرارة ايضاً واذا لم يدر في ثلث هو او اربع وقد احرز

الثالث قام فاضاف اليها اخرى ولاشئ عليه ولاينقض اليقين بالشك ولايدخل الشك في اليقين و لا يخلط احدهما بالآخر و لكنه ينقض الشك باليقين و يتم على اليقين فيبنى عليه ولايعتد بالشك في حال من الحالات حيث ان الظاهر ان المراد باليقين هو اليقين بعدم الاتيان بالر كعة الرابعة سابقاً لايقال ان قضية الاستصحاب على هذا ليس الاالاتيان بالر كعة الموصولة وهو مناف لمذهبنا وانما وافق المذهب العامة وهذا هو قرينة على ان المراد منه ليس الااليقين بفراغ الذمة والبراءة بطريق ما علمه الامام عليه السلام من الاحتياط والبناء على الاكثر والاتيان بالر كعة المفصولة ومعه لادلالة للرواية على الاستصحاب البتة .

فانه يقال هب ان قضية الفقرة الاستصحابية وان كانت الاتيان بالر كعة الموصولة لمكان الاطلاق الا انه مقيد بمادل على التقييد في الشك في الرابعة وغيره .
ان قلت ان التقييد فرع الاطلاق والاطلاق للنقض في المقام الاعلى تقدير كون الفقرة الاستصحابية للمفعول واما على تقدير كونه للفاعل كما هو ظاهر سائر الفقرات فليس المراد الاالنقض بالشك في المورد الخاص مما فيه حكم الامام عليه السلام اى لاينقض هذا الشاك المحرز للثالث الذي لم يدبر في ثلث هو او اربع يقينه بالبناء على الاكثر واطافة الر كعة الاخرى ولااطلاق فيه حتى يقيد .

قلت ان الفقرات السبعة وان كانت ظاهرة في البناء للفاعل الا ان تطبيق لانقض وامثاله على غير المورد مما يوجب قرينة على كون الفقرة الاولى للمفعول سيما وان الظاهر ان عدم النقض ليس الا لخصوص ما في اليقين والشك وهم عام كما لا يخفى فافهم .
 ثم انقدح بما مر الجواب عن ما اورد على الرواية من انها وردت في خصوص مورد مخصوص ضرورة ظهور الفقرات في بنائها للفاعل .

في خبر آخر فيه التأمل

ومن قوله من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان الشك لاينقض اليقين او فان اليقين لايدفع بالشك حيث انه بعمومه يدل على حجية الاستصحاب بعمومه

ان قيل ان ظاهر من كان على يقين - اه - اختلاف الوصفين من اليقين والشك زماناً ومعه لا بد وان يكون المراد قاعدة اليقين التي اعتبر فيها الاختلاف الكذائي كان يقطع يوم الجمعة بعدالة زيد في زمان ثم يشك يوم السبت في عدالته في ذلك الزمان .
و اما الاستصحاب فلمكان اعتبار اتحاد الوصفين زماناً فيه فهو خارج عن المفاد جداً .

قيل ان مثل هذه العبارة ربما تؤدي في مقام افادة الاستصحاب كما يعاين في غير واحد من اخبار الباب ويمكن ان يكون السر فيه هو اختلاف الموصوفين من المتيقن او المشكوك وسرايته الى الوصفين لما بين الصفة والموصوف من نوع من الاتحاد وبالجملة ما مريس الابالتماس من التسامح المتسع دائرته جداً فتأمل .

في خبر الصغار و الجواب عنه

ومن خبر الصغار عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية لمكان دلالة علي ان اليقين بالشعبان لا يؤثر فيه الشك بدخول رمضان فوجوب الصوم وهذا هو معنى الاستصحاب .

ولقائل ان يقول انه ليس المراد باليقين مامر من اليقين بالشعبان وانما المراد اليقين بالرمضان ومعنى عدم دخل الشك فيه انه لا بد في وجوب الصوم ووجوب الافطار من اليقين بدخول شهر رمضان و خروجه ومن ثم وضعه وشرحه بقوله صم للرؤية اه وبالجملة ليس المراد الا ان المعتبر في وجوب صوم رمضان وافطاره ليس الا اليقين وليس مع الشك شيء من الوجوبين وهذا غير الاستصحاب كما لا يخفى .

ومن قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وقوله الماء كله طاهر حتى تعلم انه نجس وقوله كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام حيث ان الغاية فيها ظاهرة في انها لبيان حد الحكم الواقعي لهذه الاشياء بالحلية او الحرمة بعناوينها الاولية وانه مستمر ظاهراً الى تحقق الرفع لهم الغاية وهذا معنى الاستصحاب فالغيا وان كان بمفاده

غير مرتبط بالمقام الا ان الغاية حيث انها كانت للاستمرار تكفيها شاهدة للمقام البتة .
نعم ان قلنا بانها انما جيء بها لبيان تحديد الموضوع يعنى كل شىء لم يعلم
بقذارته وان المقصود من المحمول ثبوت الحكم للموضوع المشتبه من حيث انه مشتبه
وبعنوان انه كذلك فلادلالة فيها على المطلوب جداً فتأمل .

ثم انه لما لم تكن الممكنة للمجال في تنقيح المقال من القيل والقال والبرهان
والاستدلال لجميع الاقوال لعدم الجدوى في التعرض لها من حيث الصحة والاعتلال صفحنا
النظر عنها واقرعناك ما هو الحق في المضمار من الاخبار والاثار لما فيها من الكفاية
والاقتناع والدراية غير ان الفرق بين الاحكام الوضعية والتكليفية في جريان الاستصحاب
وعدمه لما كان بمكان من الاعتبار فلا بأس بان نشير اليهما اجمالاً كما هو رأينا في هذا
المختصر .

في بيان الاحكام الوضعية والتكليفية

فنتقول لقد وقع الاشكال في ان الوضع مجعول تشريعاً مستقلاً بحيث يصح اتزاعه
بمجرد انشائه مستقلاً كما في التكليف او غير مجعول كذائي وانما هو تبع للتكليف ومنتزع
عنه ومجعول بجعله فسببية الدلوك ومدخلته على نحو السببية في وجوب الصلوة منتزعة
عن قوله اقم الصلوة عند الدلوك او انها مجعولة بجعل استقلاله تشخصي غاية ما في الباب
ان التعبير ليس الا بخطاب ظاهر في التكليفى وليس فيه بعد كما في التعبير عن التكليفى
بما هو ظاهر في الوضعى كما اذا قيل الدلوك سبب لوجوب الصلوة مثلاً الا انه ليس الارادة
تلازم وهذه ليست بعريضة .

ولتنقيح المقال تقدم اموراً .

الاول في ان السببية غير مجعولة مطلقاً

وليعلم ان السببية مما لا تطرى على السبب الا الخصوصية فيه يقتضى كونها سبباً
تكوينياً و ذاتاً والا فليس للجعل يد مدخلة فيه بوجه كما ان رفعه مما ليس بما يناله

يد التصرف وذلك لان الذاتى لا يتخلف ولا يتجمل فعلى هذا السببية مما ليست بمجموعة
لامستقلا ولا تبعاً والالزم ان يكون كل شىء مؤثراً فى كل شىء فبمجرد انشاء عنوان
السببية مفهوماً لا يوجب الخصوصية الذاتية الكذائية كما لا يخفى .
و كذلك عنوان الشرطية و الجزئية و المانعية و القاطعية و الرافعية
بالاضافة الى نفس التكليف حيث ان كلامها مستلزمة لخصوصية ذاتية توجبها والا
فبدونها لا يكاد ان يعقل اتصاف الشىء بشىء منها ولكن الفرق بينها وبين السببية ان الثانية
مما لا يناله يد الجعل مطلقاً لاستقلالها ولا تبعاً واما غيرها وان لا يناله يد الجعل استقلالاً
الا انه لا بد وان يجعل تبعاً و ينتزع بالعرض كما سيحىء انشاء الله تعالى .

الثانى فى ان الجزئية و اخواتها مجعولة تبعاً

اعلم ان الجزئية للمكلف به لمكان افتقارها الى التركيب لا بد وان تلاحظ بعد
لحاظ المركب و الاقبل لحاطه لا يتصف بها البتة فالمركبات الشرعية يتصف كل جزء
منها بها تبعاً لملاحظة شخص التركيب و الامر المتوجه الى جملة من الامور و ينتزع
منها و هذا ظاهر و كذلك الشرطية ينتزع بعد لحاظ التقييد و القاطعية و الرافعية
و المانعية تحتاج لحاظاً الى شىء من النهى او غيره لكن فى الكفاية بما لفظه وان اتصف
بالجزئية او الشرطية للمتصور انتهى .

فى الجواب عن الامتاد الهروي (ره)

وفيه ان المتصور لا يتصور الجزئية الا بعد تصور التركيب فكما ان الاتصاف خارجاً
لا يعقل الا بعد اللحاظ كذلك الاتصاف تصوراً و ذهنياً لا يعقل الا بعد اللحاظ كما
لا يخفى و بالجملة الجزئية و اخواتها لا بد وان يكون من مقولة الاتزاع و التبعية
للاحكام جداً .

الثالث لا يخفى ان الملكية و الزوجية و الحجية و القضاة و الولاية و النيابة
و الحرية و الرقية و امثالها لما كانت من الاتزاعيات و لا بد لها من منشأ الاتزاع فلا بد

وان يترزع اما من الاحكام فى موردها واما من جعل خاص مستقل راجع الى موضوعات خاصة الا انه لما كانت صحيحة اتزاعها من جعله تعالى او من بيده الامر من قبله بانشاءه العقد والايقاع مثلا بدون ملاحظة الاحكام الموردية فيترزع الزوجية و الملكية والطلاق فلامجال للاصغاء الى الاتزاع تبعاً للاحكام حيث انه لو كانت مترزعة عنها لما كاد يصح اعتبارها الا بملاحظتها .

اذا عرفت هذا عرفت ان الاستصحاب فى السببية واخواتها ممالها مداخلة فى التكليف لامعنى له حيث انه لا ينالها يد الجعل مطلقاً ولو تبعاً والاستصحاب انما هو فيما كان بيد الشارع جعله وكان حكماً شرعياً واما ترتب التكليف فهو ليس بترتب شرعى وانه مترتب عليه شرعاً هذا مضافاً الى انه مع تسليم الترتب بمعنى خلق الشارع لها بهذه الكيفية لا يقال لها حكم شرعى كما لا يخفى نعم انها علة له واين هى من نفسه وان الجزئية و امثالها مماله مداخلة فى المكلف به ومجعولة تبعاً مما يجرى فيه الاستصحاب بلا حرف مثل ما هو مجعول مستقلاً كما فى الزوجية ونحوها بلا اشكال.

الاصل السابع والخمسون فى الشك فى الاستصحاب

وفيه امور :

الاول لا بد للمستصحب ان يكون شاكاً للمستصحب فعلا وحين جريان الاستصحاب فلو كان من شأنه جريانه فى عمله غافلا ليس للجريان فيه بمجال ولا لترتب اثار المستصحب بمجال فلوصلى المحدث الغافل حين صلوته واقعاً باعتقاد الطهارة شاكاً بعد الفراغ عنها برئت ذمته لصحة عمله وذلك لانه حين العمل كان غافلا ولا يجرى الاستصحاب وبعده وان كان للجريان محل الا ان الشك لكونه بعد الفراغ لا يعتمد عليه فلا يجرى الاستصحاب ولا يؤثر اثار العلم بكون العمل فى حالة الحدث.

نعم يثمر للصلوة بعد الالتفات وهو خارج عن الفرض ولوصلى المحدث الشاك قبل الصلوة الغافل عن شكه ما لم يقطع بتحقق التطهير بعد الشك كان العمل باطلا لكونه محدثاً بحكم الاستصحاب جدياً.

الثاني في جريان الاستصحاب في مؤديات الطرق وعدمه

مقتضى ما ذكره من ركنية اليقين الفعلي في مورد الاستصحاب عدم جريانه فيما اذا لم يكن بيقين في البين وكان الشك في البقاء على تقدير الثبوت اللهم الا ان يقال بطريقتي اليقين وانه انما اعتبر طريقاً الى ان التعبد والتنزيل شرعاً انما هو في البقاء لافي الحدوث لا بموضوعيته وانه لخصوص ما فيه اعتبر في المورد فيكفي حينئذ الشك فيه على تقدير الثبوت فيتعبد به معه ويترتب الاثر الا انه خلاف الظاهر على ما هو الظاهر ويتوقف ويبني على هذا الاشكال في جريان الاستصحاب في الاحكام التي قامت الامارات المعتمدة على مجرد ثبوتها وقدشك في بقائها على تقدير ثبوتها فمن اعتبر اليقين طريقاً قال به وان الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق حينئذ محكوم بالبقاء فتكون الحجة على ثبوته حجة على بقائه تعبد المكان الملازمة بينه وبين ثبوته واقعاً ومن اعتبره مستقلاً متشخصاً قال بعدمه وانه لا يقين بالحكم الواقعي ولا يكون هناك حكم اخر فعلى على ما هو التحقيق من ان قضية حجية الامارة ليست الا تنجز التكاليف مع الاصابة والعذر مع المخالفة لانشاء احكام فعلية شرعية ظاهرية كما هو المشهور و عليه ظاهر الاصحاب من ان مؤديات الطرق احكاماً قطعية ظاهرية ومن ثم قالوا ان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم .

الثالث في استصحاب الكلي

ان الكلي المشكوك بقاءه في الان الثاني لا يخلو اما ان يكون الشك فيه لاجل الشك في الفرد المتحقق في ضمنه والذي يوجد به بقاءً وارتفاعاً واما ان يكون لمكان ترده بين الفرد المقطوع الارتفاع و بين ما هو مشكوك حدوثاً واما ان يكون لمكان احتمال حدثان فرد اخر بعد القطع بارتفاع الفرد الموجود مقارناً للوجود او الارتفاع .

اما الاول فلا اشكال في جريان الاستصحاب بالاضافة اليه كما في ما هو متحقق في

ضمنه من الفرد الا انه مما يعني عنه بجريانه في فرده لمكان كون الشك فيه مسبباً عنه فيه كما هو الفرض .

واما الثاني فلاشكال فيه ايضاً لمكان تحقق ركني الاستصحاب من اليقين والشك الفعليين ولا يحكم بخصوص شيء من الفردين الا انه يترتب اثاره والافبعدا الاستصحاب مجال فاذا علم بالحدث المرددين البول والمنى يغسل بعد الاستصحاب وان لم يحكم بالجنابة لتكلف الاستصحاب جداً .

واما الثالث فلاشكال فيه بالاضافة الى الشق الارتقاعي وانه لامجال لجريانه فيه حيث علم بارتفاع الفرد الموجود وشك في الحدثان والاصل عدمه واما بالاضافة الى الشق المقارنى ففيه اشكال من جهة احتمال الوجود المقارن للفرد المتحقق في ضمنه فالشك في المقال بحال ومن جهة ان الكلى يتحقق بالفرد على ما هو التحقيق من ان وجوده بعين وجود افراده وما تحقق في ضمنه يقيناً فقد ارتفع وما يحتمل تحققه به فهو المشكوك والاصل عدمه وهو المختار فتأمل

الرابع في جريان الاستصحاب في الزمان والزمانيات

لاشكال في جريان الاستصحاب فيما كان المستصحب من الامور الغير القارة التدريجية كما في القارة زماناً كانت ام زمانية لمكان صدق النقض على العدم وصدق الابقاء على غيره عرفاً وان كان منصرماً ولم يصدق النقض حقيقة وذلك لمكان الحوالة الى العرف في امثال المقال كما لا يخفى وغير خفى على الوفي ان العرف يرى الليل او النهار شيئاً واحداً متصلاً كما في نحو التكلم من الزمانيات ويمكن له الشك في ارتفاعه وبقائه فلا يقال ان الزمان والزمانى مما ينصرم جزء فجزء ولا يتحقق الجزء منه الا بعد تحقق الانصرام بالاضافة الى الجزء الموجود اولا كما قيل من ان الزمان لا يصير الا بالحركة وهي على ما قررر وانتظم

بعد الحصول في مكان ثان

و عند قوم اول الاكوان

وقيل ايضاً :

كمال اول لما بالقوة من حيث ان قد لا يسته قوة

كون الشيء في مكان بعد كونه في مكان اخر هذا مضافاً الى ان التدرج انما هو بالاضافة الى الحركة القطعية و اما بالاضافة الى الحركة التوسطية و هي كونه بين المبدء والمنتهى كما قالوا ان النهار عبارة عن كون الشمس بين المبدء والمنتهى فلا تدرج فيها البتة وانما هي امر مستقر قار مستمر جداً هذا فيما اذا كان الشك في انتهاء الحركة ومنتهاه انها انتهت او كانت بعد موجوده و اما اذا كان الشك في الكمية وان نبع الماء وجريان دم الحيض مثلاً قد ارتفع ولم يبق في المنبع والرحم فعلا شيء من الدم والماء ام لا

ففيه اشكال من ما مر من ان الشك فيه انما هو في حدوث جزء آخر شك في جريانه من جهة الشك في حدوثه والاصل عدمه وليس هو الا من القسم الثالث من استصحاب الكلى ومضى انه لا يجري فيه الاستصحاب بل هو من الشق الارتفاعي الذي لم يشكل احد في عدم جريانه فيه وهو المختار واما اذا كان الزمان قيداً للفعل فلا يخلو اما ان يكون مقوماً له مطلوباً باصله او لا وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون الشك في الحكم لاجل الشك في القيد بقاءً و ارتفاعاً و اما ان يكون لاجل الشك في انه بنحو تعدد المطلوب وان حكمه بتلك المرتبة التي كانت مع ذلك الوقت وان لم يكن باقياً بعده يقيناً الا انه يحتمل بقاءه بمادون تلك المرتبة من مراتبه وان يكون التعبد به انما هو بلحاظ تمام المطلوب لاصله .

اما القسم الاول فلا اشكال في عدم الجريان بالنسبة اليه وجوداً للعلم بارتفاعه بارتفاع مقومه نعم يستصحب عدمه فيما بعد ذلك الزمان ويكون الشك في ثبوته حينئذ شكاً في اصل الثبوت لمكان القطع بعدمه لابقائه

واما الثاني فلا اشكال في جريانه بالاضافة الى القيد وجوداً فاذا شك في بقاء اليوم الواجب الصوم استصحب اليوم ووجب الامساك ما لم يقطع بارتفاعه .

واما الثالث فلا اشكال ايضاً لمكان تثبت الركنين ان قلنا بالجريان في الشق

المقارنى من القسم الثالث من استصحاب الكلى حيث ان المقام للقطع بارتفاع المرتبة التى كانت مع الوقت واحتمال حدوث مرتبة اخرى مقارناً منه.

الخامس فى استصحاب الحكم التعليلي

قد يكون المتيقن المشكوك حكماً مشروطاً تعليقاً تقديرياً ويكون الشك لاجل طروب بعض الحالات عليه مما لم يخرج عن الموضوع المتيقن الحكم كما فى العصير الزببى بعد الغليان حيث انه مشكوك الحلية والحرمة فمقتضى تحصيل كنى الاستصحاب كما لا يخفى على اولى الالباب جريان الحكم المعلق على الغليان يعنى الحرمة على تقديره حيث ان الطريان مما لا يوجب الاختلاف موضوعاً والا لم يستصحب حكمه المطلق الفعلى ايضاً هذا خلف فليتأمل واختلاف الاسم انما هو باختلاف المراتب وهو لا يوجب اختلافاً بحسب الذات .

اللهم الا ان يقال بايجابه الاختلاف عرفاً وهو المرجع فى الباب الا انه وان كان له الحقيقة فى بعض الموارد الا انه فى المقام مما لا يصغى اليه جداً ولذا لا يرى العرف التين اليابس غير الرطبة وكذا كل يابس عندهم نعم يمكن ان يقال بالفرق بين المقام ونظائره بالاختصاص بالاسم الخاص الكاشف عن التعدد فى البحث دون السائر الا انه محل مناقشة .

وبالجملة الظاهر انما هو توحيد المرتبتين عرفاً وبقاء ما هو القوام فى المقام على ما هو عليه قبل الطريان .

ولقائل ان يقول ان استصحاب الحرمة التقديرية وان سلم الا انه معارض باستصحاب الحلية المطلقة حيث ان العصير المفروض قبل الغليان كان حالاً البتة وبعده يستصحب لمكان الشك ويتعارضان:

الا ان الغليان كما يكون شرطاً للحرمة كذلك يكون غاية للحلية فاذا شك فى الحرمة المعلقة بعد عروض العوارض شك فى الحلية المغياة جداً والشكان متحدان خارجاً مع الشك فى بقاءه على ما كان عليه من الحلية والحرمة بنحو ما كتبتا عليه

من المعلقة والمغائية فاذا كان منشأ الشك شيئاً واحداً من الغليان مثلاً فيهما فلا بد وان يكون الاستصحاب بالاضافة الى الحرمة ملازمآله بالاضافة الى الحلية على نحو كانتا عليه ولا ريب ان قضية استصحاب الحرمة التعليقية بعد العروض الملازم لاستصحاب الحلية المغائية حرمة العصير مثلاً بعده فان المفروض ان الحلية المستصحة مغياة بغاية قد احرزت باستصحاب الحرمة التعليقية حيث ان المفروض ان الحرمة كذلك لاتكون الا بعد كون المعلق عليه الذي هو غاية للحلية كذلك.

فانقدح بذلك عدم التعارض بين الاستصحابين ابدأ فان مفاد استصحاب الحلية المغياة الحلية الى تحقق الغاية ومفاد استصحاب الحرمة المعلقة تحقق الغاية فلا تنظر احدهما الى الاخر مورداً وبذلك علمت ان الشك في الحلية ليس مسبباً عن الشك في الحرمة ولا يرتفع التعارض بهذا كما رفع فافهم.

السادس في جريان الاستصحاب بالاضافة الى الشرايع السابقة

يجرى الاستصحاب بالاضافة الى الشرايع السابقة كما يجرى بالنسبة الى ما نحن فيه من الشريعة اللاحقة بلا اشكال لمكان تكون الملاك من تحقق الركنين بالاضافة اليه من اليقين فعلا بوجودها سابقاً والشك في بقاءها جداً ولمشكل ان يشكل في المقامين: اما في الاول فلان لا لبوت الاحكام السابقة لشرعنا وفي حق الامة السابقة في حقنا من الامة اللاحقة بمجال بعد كوننا معدومين في تلك الحال و انما المتيقن عدم الثبوت والمعلوم خلاف الشمول لمكان اختلاف الموضوع وحيث لا لبس الشك في البقاء بل في ثبوت مثلها كما لا يخفى.

وبالجملة لسا بمتيقنين لكوننا مكلفين بما في الشرايع السابقة من الاحكام ان لم نكن بعالمين بخلافه فليس يقين فعلا بوجود الحكم في حقنا سابقاً ليستصحب .
واما في الثاني فلان العلم بنسخ الاحكام في السابقة من الشرايع يوجب العلم واليقين بارتفاعها بنسخها باللاحقة من الشريعة فليس في المقام شك في البقاء بل العلم

بالارتفاع و معه لايجرى الاستصحاب البتة الا انه يم كن الذب عنهما بوجه احسن و بطرقاتن .

اما عن الاول فبان لازم كل شريعة لحاظ النوع و اثبات الاحكام لكل فرد فرد من الاناسى موجوداً او مقدرأ كما هو قضية القضايا الحقيقية و لا يخفى لطف هذا على من علم بوضع القوانين حيث انها لا يختص بفرد مخصوص دون غيره .

نعم يمكن ان يكون حكم لنوع قد انحصرت في زمان من الازمنة في الفرد الا انه ايضاً ليس للفرد المخصوص بل للنوع غاية ما في الباب انه قد انحصر فيه اتفاقاً و مع ذلك لا يختص بهذا الفرد دون غيره بل اذا وجد في هذا الزمان او في الزمان الاخر سارق مثلاً يشمله حكم السرقة و لا اشكال فيه و بالجملة انما المصلحة المقتضية للحكم لا تقتضيه الا بلحاظ نوع المكلف نعم فيما اذا لم يكن المكلف بموجود لا يكون الحكم في حقه الاشأناً و غير منجر لعدم العلم به كما في شريعتنا بالاضافة الى ما نعلم به من الاحكام .

و ان شئت قس المقام بما يدون في الطب من المعالجات حيث انه لا يبحث فيه عن علاج مرض في خصوص زيد مثلاً و انما يبحث عن ان البنفسج مثلاً يرفع الحمى في اى من اتفق و ذلك ظاهر هذا مضافاً الى انه مع لحاظ خصوص الافراد الموجودة كما في القضايا الخارجية لا يجرى الاستصحاب في شرعنا هذا بالاضافة الى الاحكام الثابتة فتأمل .

و لا معنى للنسخ بالنسبة الى غير الموجودين في زمن ثبوتها و لقائل ان يقول ان قضية التشريع ليست الا الاختصاص بافراد موجودة الى شريعة اخرى و جدت حين التشريع ام لم يوجد و من ثم يجرى الاستصحاب و يصح النسخ الى الشريعة الاخرى حقيقة و اما بالاضافة الى بعد تقنينها فاطلاق النسخ ان كان فمجاز البتة .

و بالجملة النسخ ان كان بالنسبة الى قبل مضى الامد فنحن نقول به الا انه مما لا يثمر لك بوجه و ان كان بالاضافة الى بعده فلا نقول به بالمعنى الذى تقولت بوارده و حيث انه تعالى علم بالامد فلا معنى للنسخ الامجازاً و كذلك جريان الاستصحاب حيث ان قوله حلال محمد حلال الى يوم القيمة و حرامه حرام اليه مما يجوز به

الجريان والافلاشكال فيه مجال الا ان مامرنا اولامن كيفية التقنين مما يمنعه واطلاق
النسخ من الله العالم بالعواقب ليس الاكسائر الاطلاقات مما شاة لما عليه العرف من
كونه نسخاً وانه نسخ عندهم حقيقة وهذا كمال البلاغة كما لا يخفى.
ومما يؤيد هذا قوله نحن معاشر الانبياء نكلم الناس على قدر عقولهم فتأمل واما
عن الثاني فبان العلم بالنسخ يوجب العلم بالارتفاع فيما اذا كان الى الجميع ولا نقول
به وانما هو راجع الى البعض .

ان قلت لا يخلو النسخ اما ان يكون راجعاً الى الجميع واما ان يكون راجعاً
الى البعض واما ما كان فلا يجري الاستصحاب جداً اما على الاول فواضح واما على الثاني
فلمكان العلم اجمالاً بوجود النسخ ولا مجرى له في اطرافه لمقام التنجز كما مر .
قلت هب ان العلم اجمالاً مما يمنع عن الجريان الا انه في المقام يجري ولا
مانع عنه لمكان انحلال الاجمال بالتفصيل بعد العلم بمقدار المنسوخ تفصيلاً ويكون
مشكوك النسخ حيثئذ خارجاً عن اطرافه ويكون الشك بدوياً كما مر تحقيقه فعلم ان
النسخ مما لا يوجب العلم به العلم بالارتفاع الا بوجه مخصوص ليس المقام منه .

السابع في الاصل المثبت

لاخفاء في ان مفاد لا تنقض انما هو المضي على اليقين السابق والعمل بمقتضاه كما
فيه من ترتيب اثار المتيقن عليه كما كان حكماً كان او موضوعاً تنزيلاً وبه ينشأ حكم مساوق
ومماثل للمتيقن السابق على الاول ولحكمه على الثاني وانما الخفاء في ان التنزيل
هذا هل بلحاظ اثر نفس المتيقن بخصوصه في صورة ما اذا كان موضوعاً بلا واسطة او
بلحاظ لوازمه عقلاً او عادة او بلحاظ مطلق ما له من الاثر بلا واسطة شيء او بواسطة وجوه
واشكال من وجوه الاخبار والاثار في المقال فيقال لا ريب ان التنزيل ان كان بلسان
جعل الشيء شيئاً في الخارج كما هو شأن الامارات والطرق حيث انها بدليل اعتبارها
ولزوم تصديقها في حكايتها لزوم الاعتقاد بان المحكى عين ما هو في الواقع موجوداً
فلا بد وان يلاحظ مطلقاً ويترتب عليه الاثار ولو بالواسطة ويلاحظ فيه الاطراف من

ملزومه ولو ازمه كما هو كان موجوداً واقعاً فالوجود الجعلى هنا يلاحظ مثل الوجود الواقعى ومثله مثله بالاتفاوت فى الين وان كان لا بهذا اللسان بل بلسان العمل على طبق مجراه فقط وساكت عن اكماله بما مضى بل يكون مجملاً فلا نقول الا بعدم الترتب بالاضافة الى اللوازم العقلية او العادية وبالنسبة الى ما يترتب من قبلهما وبواسطتهما وحيث ان الحكم المستصحب نفساً او اثاراً ليس بما هو المتيقن بل يماثله ولا نعلم بمقدار التنزيل نقول بما هو المتيقن منه من ترتب اثار نفس المتيقن بلا واسطة وسائط. اللهم الا ان يقال ان عدم نقض اليقين والمضى عليه معناه فرض الشاك نفسه متيقناً والعمل بمقتضى يقينه كما كان فى زمن يقينه ولا ريب انه فى زمنه يترتب على متيقنة الاثار مطلقاً كذلك فى زمن يقينه الجعلى .

وبالجمله لسان الاخبار جعل الشك يقيناً جعلاً و تنزيلاً فيترتب عليه اثاره بلا اشكال فليتأمل.

ثم انه لا بد وان نقول بترتب ماله اختفاءً من الاثار بواسطة العقل او العادة عرفاً وان قلنا بتخصيص مالىس بالواسطة بالترتب وذلك لان العرف لا يرى هذا الاثر الا لنفس المتيقن المشكوك كما فى الاثار الغير المنفكة فافهم.

ازالة وهم . فى دفع بعض التوهّمات

لعلك تتوهم ان استصحاب الفرد وترتيب ماله من الاثر بواسطة عنوان كلى ينطبق ويحمل عليه مثبت كما فى استصحاب الموضوعات الخارجية حيث انها بشخصها منقى الحكم وانما هو لعنوان كلى يتحد معها ذهولاً عن ان الكلى فى حد ذاته لا يحكم بشيء وانما الحكم لخصوص الافراد المنطبق عليها وتوجه الحكم اليه ليس الا لكونه وجهاً ومراة لها فان وجود الكلى الطبيعى عين وجود افراده وليس له بماله من الاستقلال وجود البتة كما لا يخفى ولا فرق بين ان يكون العنوان الكلى منتزعاً عن مرتبة ذاته او بملاحظة بعض عوارضه مما هو خارج المحمول كما فى الغصبية والملكية ونحوهما حيث ان عنوان الغصب مثلاً قد انتزع لخصوص الحركات والسكنات بملاحظة بعض

العوارض الموجب لصدق العنوان عليه مما يصح حمله عليها وخارج عن حاقها فان الاثر فى هاتين الصورتين وان كان فى بادى النظر لذاك العنوان الا انه فى تعمقه ليس الا لهذا المعنون المحمول عليه بخلاف ما اذا كان العنوان قد انتزع من عرضى ليس المحمول الا بالضميمة كما فى السواد مثلاً حيث انه لا يحمل على المعنون الا بالضميمة شىء اخر كما فى نحو اسود فان الاثر ليس حينئذ الا للعرضى المبائن جداً.

وبالجملة ليس الاثر للعنوان المحمول الا لمعنونه جداً فافهم و التوهم فى غير محله .

وذلك كما توهم بعضهم ان استصحاب وجود الشرط وعدم المانع او بالعكس ليس الا مثبتاً بتخيّل ان الشرطية او المانعية ليست من الاثار الشرعية بل من الامور الاتزاعية وليس هنا اثرا خريترتب على وجود احدهما نعم جواز الدخول فى المشروط او الممنوع عند استصحاب عدم الشرط والمانع وعدمه عند العكس وان كان اثراً الا انه عقلى لشرعى وذلك لمكان استقلال العقل بهما كما لا يخفى على الاديب الا ريب ذهبوا عن انه لا فرق فى الاثر المستصحب اذا كان حكماً او المترتب عليه اذا كان موضوعاً بين ان يكون مجعولاً شرعاً بنفسه كالتكليف وبعض انحاء الوضع او بمنشأ انتزاعه كبعض انحاء الجزئية والشرطية والمانعية حيث انه ايضاً مما تناله يد الجعل شرعاً ويكون امره بيد الشارع وضعاً ورفعاً ولو بمنشأ انتزاعه كذلك ولا عبرة بالجعل الاستقلالى كما هو الظاهر .

وبالجملة يكفى فى الترتب قبولية الاثر للجعل ولو بمنشأ انتزاعه ولزوم قبوله له بالاستقلال بلا دليل حيث ان وضعه ورفعته بيده بالاضافة الى ما ينتزع منه وضعاً ورفعاً كما انه لا فرق فى الاثر ايضاً بين ان يكون ثبوتاً وبين ان يكون نفيّاً ضرورة انه امر نفيه بيد الشارع كثبوته .

اللهم الا ان يقال ان الحكم لا يطلق على العدم وانما يطلق على الوجود فلا يستصحب الا ان هذا مما لا يضر بمقامنا فان الاستصحاب ليس الا لمكان صدق التقض على فرض عدمه وفى البحث كذلك فلا يشكل فى الاستدلال على البرائة باستصحاب البرائة من

التكليف وعدم المنع من الفعل بان عدم استحقاق العقاب فى الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية هذا مضافاً الى ان عدم الاستحقاق لكونه عقلياً مما ليس المقصود من استصحاب عدم المنع من الفعل ترتيبه وانما المقصود ترتيب الحكم الشرعى وان كان الحكم العقلى يلزم له كما لا يخفى فافهم .

تميمه يترتب الاثار للآثار الشرعى عقلية ام عادية ام بواسطتهما سواء كان ثبوته باستصحابه او استصحاب موضوعه مثل ما كان ثابتاً بغير الاستصحاب فما للوجوب عقلاً يترتب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه او استصحاب موضوعه من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة و استحقاق العقوبة ونحوها فمن لم يقل بالمشتب يقول فى الاثر بالنسبة الى ما للمستصحب واقعاً فلا يثبت بالاستصحاب عنده الا الاثر الشرعى الذى كان له بلا واسطة او بواسطة اثر شرعى اخر ولا يقول بالاضافة الى ما كان للآثار الشرعى

الثامن فى الشك فى التقدم والتأخر من الحادث

والحادثين وان الاصل التأخر ام لا

اذا قطع بوجود شىء وشك فى تقدمه وتأخره فلا يخلو اما ان يكون كل من التقدم والتأخر بالاضافة الى حادث واحد كما اذا قطع بموت زيد فى يوم الجمعة وشك فيه بالاضافة الى الخميس واما ان يكون كل منهما بالاضافة الى الحادثين كما اذا علم بعروض حكيم او موت متوارثين وشك فى المتقدم والمتأخر منهما .

فان كان الاول فلا يخلو اما ان يلاحظ الشك بالنسبة الى نفس الزمان يعنى انه يوم الخميس كان زمان الموت ام لا واما ان يلاحظ بالملاحظة الى نفس الحادث فان كان الاول فلا ريب انه يجرى اصالة عدمه ويترتب عليه اثار العدم واما اثار التأخر او اثار الحدوث فلا اعلى القول بالمشتب من الاصل او على الملازمة بين المستصحب من العدم وبين التأخر او الحدوث بحيث لا يتك عرفاً احدهما عن الآخر او على ادعاء خفاء الواسطة الا ان يقال بتركيب الحدوث من الوجود المسبوق بالعدم فهو حينئذ ليس الاموضوعاً محرزاً بعضه بالاستصحاب وبعضه بالقطع فيترتب حينئذ اثار الحدوث

على عدم المستصحب جداً وليس هذا باهون من المحرز بتمامه بالاستصحاب وان كان الثانى فمضافاً الى تعارض اصالة عدم الموت فى الخميس مع اصالة عدم الحيوة فيه ليس لكل منهما حالة سابقة متيقنة من قطع النظر عن الزمان وان كان الثانى فلا يخلو اما ان يكونا مجهولى التاريخ واما ان يكون كل من العلم والجهل بالاضافة الى احدهما وعلى كل منهما لا يخلو ايضاً اما ان يكون الاثر الشرعى لوجود احدهما واما ان يكون لعدم احدهما فى زمان الاخر وعلى كل واحد من الاربعة لا يخلو ايضاً اما ان يكون الوجود او عدم المترتب عليه الاثر بنحو خاص وما هو مفاد كان وليس التامتين واما ان يكون بمفادهما ناقصتين فهنا مقامات ثمانية .

احدهما ما كان الحادثان مجهولى التاريخ وكان الاثر المترتب شرعاً لوجود احدهما بنحو خاص وما هو مفاد كان التام من التقدم او التأخر او التقارن لالاخر ولا له بوجه اخر غير ما ذكر ولاريب فى جريان اصالة عدم هذه الخصوصية الذى كان فى الازل ولا يعارضه شىء لفرض ان الاثر كان لاحدهما واما اذا كان الاثر لكل منهما بوجه خاص او مطلقاً ولو كان بوجه اخر غير ما ذكر فانه يعارض حينئذ باصالة عدم فى الاخر جداً لمكان تحقق الاركان بلامين فى البين .

الثانى ما كان الحادثان مجهولى التاريخ وكان الاثر المترتب شرعاً لوجود احدهما لابنحو خاص وما هو المفاد لكان التامة بل بنحو الاتصاف و ما هو مفاد كان الناقصة بان كان الاثر للمتقدم او المتأخر او المقارن وللشئ بشرط اتصافه بشئ من ما ذكر .

ولاريب فى عدم جريان الاستصحاب فى المقام بلا ارتياب لعدم اليقين السابق باتصاف الحادث بشئ منها وانه كان متقدماً مثلاً كما فى جهة عدمه و لفارق ان يفرق بين المقامين بان عدم كون الحادث متقدماً او متأخراً مثلاً لما كان فى الازل متحققاً فيستصحب جداً لعدم ترتب ما يترتب على الوجود الاتصافى بخلاف الوجود فانه لعدم كونه مسبوقاً لا يستصحب جداً .

الثالث ما كان الحادثان مجهولى التاريخ وكان الاثر المترتب شرعاً لعدم احدهما

في زمان الاخر بنحوالاتصاف وان الحادث المتصف بالعدم في زمان حدوث الاخر بمفاد ليس الناقصة ولا ينبغي ان يشكل في جريان اصالة عدم كون الحادث في زمان الاخر لمكان اليقين به اذ لا فيستصحب ويترتب عليه اثره لولا المعارضة في البين نعم في الكفاية بما نصح .

فالتحقيق انه ايضاً ليس بمورد للاستصحاب فيما كان الاثر المهم مترتباً على ثبوته للحادث بان يكون الاثر للحادث المتصف بالعدم في زمان حدوث الاخر لعدم اليقين بحدوثه كذلك في زمان انتهى .

في الجواب عن الاستاد الهروي (ره)

وانت بعد الاصغاء لما تلونا عليك تعلم بما فيه فان كون الحادث معدوماً ليس بمتيقن فيما اذا اعتبر نفس الحدوث في المستصحب بان كان المشكوك كون الحادث مع وصف حدوثه معدوماً وذلك لان عدم الاذلي انما كان متوجهاً الى الحادث فعلاً وفي زمان الشك لانه اذ لا كان حادثاً معدوماً ولا معنى له البتة واما اذا كان المشكوك معدومية هذا الموجود الحادث فعلاً اذ لا فلها حالة سابقة البتة ومن هنا اقتدح ما في التعليقات لعدم جريان اصالة العدم في زمان حدوث الاخر بما لفظه للقطع بوجود كل منهما في زمان و اما انه كان في زمان الاخر و ان كان مشكوكاً الا انه غير مسبوق بالعدم فانه حدث اما فيه او في غيره من زمان سبقه او الحقه انتهى كلامه رفع مقامه فتأمل .

الرابع ما كان الحدوثان مجهولاً للتاريخ وكان الاثر المترتب شرعاً لعدم احدهما في زمان الاخر بمفاد ليس التامة فلا ريب في صحة الاستصحاب لمكان العدم اذ لا و لقاثل ان يقول بعدم الجريان بتقريبان المعتبر فيه صدق النقض مع عدمه واذ ليس في المقال صدقه لاحتمال انفصال زمان الشك عن اليقين باتصال حدوث الحادث الاخر الذي لم يقصد استصحابه .

توضيح ذلك ان هنا ازمئة ثلثة :

الاول زمان اليقين بالعدم الازلي .

الثاني زمان اليقين بحدوث احدهما لاعلى التعيين .

الثالث زمان اليقين بحدوث الاخر لاعلى التعيين ايضاً الذي يكون ظرفاً للشك في ان الحادث الاخر حدث فيه او قبله و حيث شك في ان ايهما مقدم و ايهما مؤخر واحتمل ان يكون الحادث الاخر منفصلاً زماناً عن الاول من الازمنة التي تكون ظرفاً لليقين بالعدم الازلي بالحادث في الزمان الثاني المتصل للاول منها وكان هو السابق في الوجود والحدوث دون الحادث الاخر في الزمان الثالث لم يحرز اتصال زمان الشك من زمان حدوث الاخر الذي هو الثالث من الازمنة بزمان اليقين الذي هو اول الازمنة والازمنة وان كانت متصلة الا ان التفكيك انما هو بالاضافة الى الحادثين وبملاحظتهما فما هو شرط لجريان الاستصحاب من اتصال زمانى الشك واليقين مشكوك فيه فكما ان في صورة القطع بالانفصال ولا مجرى له كذلك في صورة الشك اللهم الا ان يدعى بقاء الاتصال بنظر العرف فانه ليس بتلك الدقة في نظره وانما نظره بالتسامح غايته وهو كذلك فالحق انه يجرى الاستصحاب الا انه معارض باخره مثله .

الخامس ما لو علم بتاريخ احد الحادثين وكان الاثر المرتب شرعاً لوجود احدهما بنحو خاص وما هو مقدار كان التامة وحكمه كما مضى في القسم الاول .

السادس ما لو علم تاريخ احدهما وكان الاثر المرتب شرعاً لوجود احدهما بمقادير الناقصة فالقول فيه كما مر في القسم الثاني .

السابع ما لو علم تاريخ احدهما وكان الاثر للعدم بمقادير الناقصة والبحث فيه ما مر في نظيره

الثامن ما لو علم تاريخ احدهما وكان الاثر للعدم بمقادير الناقصة ولا ريب في الجريان بالنسبة الى مجهول التاريخ لمكان الاتصال حيث ان الشك انما يكون في انه حدث في زمان علم بحدوث الاخر فيه ام لا واستصحاب العدم يقتضى بعدمه فيه واما بالاضافة الى معلوم التاريخ فلا يجرى الشك في الاتصال بالتقريب المتقدم من الاستاد الهروي (ره) .

واما بتقريب ما مرنا فله الجريان ويكون المعارضة بين الاستصحابين كما لا يخفى وبما مر ائقح جريان الاستصحاب للطهارة او الحدث المتعاقبين المشكوك ثبوتهما واتفائهما للشك في المقدم والمؤخر منهما وعدمه فان قلنا بعدم اتصال زمانى الشك واليقين في كل منهما لمكان احتمال تأخر الحدث في كل منهما فلم تحرز الحالة السابقة المتيقنة المتصلة بزمان الشك كما هو الظاهر فلا يجرى شىء من الاستصحابين وان قلنا بان العرف يرى الاتصال فله مع المعارضة مجال في المقال فافهم.

التاسع في استصحاب حكم العام المخصص بالزمان

اذا كان الزمان معتبراً في الحكم العمومى لا يخلو اما ان يكون الاعتبار بنحو القيدية بعضاً كما في صم يوم الخميس ام كلا كما في قوله اكرم العلماء في كل يوم من الايام واما ان يكون بنحو من الظرفية بدون مداخلة الشىء من الزمان في خصوص الموضوع فيكون الحكم الواحد لموضوع واحد .

فان كان الاول فلاريب في عدم اجراء استصحابه بعد التخصيص بالزمان وذلك لان الاتخاذ بنحو القيدية مما يوجب تعيين الموضوع وتشخصه وتعدده وقضيته ارتفاع الحكم بارتفاعه وتعدده بتعدده فاذا توجه التخصيص اليه فهو مقصور فيما نظر اليه كما في اكرم زيداً وعمراً وبكراً ثم يقول بعده لا تكرم زيداً فان الحكم بعد الاكرام مقصور على مورده من زيد ولا يسرى الى غيره لانه موضوع اخر ولا معنى لسريان الحكم من موضوع الى اخر الا بدليل و ليس هنا كما لا يخفى وبالجملة ليس العام في فرض المقام الامتكفلا لحكم كل واحد من الايام وله دلالة عليه فلا بد وان يتمسك به و لا يجرى لاستصحاب حكم الخاص جداً سواء كان لموضوع واحد واخذ الزمان في المخصص لا قيداً بل ظرفاً واستمراراً او كان لموضوع متعدد مثل ان استثنى اياماً معينة من ما اخذ في العام من الايام .

وان كان الثانى فلاريب في اجراء الاستصحاب و لم يلزم تخصيص زائد على التخصيص حيث لم يتكفل الهام لحكم كل واحد من الايام وليس له دلالة على حكمه

لعدم دخوله عليه في موضوعه كما هو الفرض من انه ليس في المقام الأحكم واحد لموضوع واحد الا ان يكون الزمان المأخوذ في المخصص قيداً فلا يستصحب حكمه البتة لما مر .

ثم ان التخصيص ان كان من اول الامر كما في خيار المجلس الذي يخص به العام الدال على الاستمرار والدوام في اوفوا بالعقود فلا بد وان لا يستصحب ويرجع في ما اذا شك في ان الاقتراق بشبر ونحوه من الغاية او المغيا الى مفاد العام و ذلك لان التخصيص هنا لا يكون الا بالتقييد اما بالاضافة الى متعلق الحكم واما بالاضافة الى نفسه فان كان الاول فالقاعدة عند الشك في زيارة التقييد ليس الا الرجوع الى العام كما في الشك في اصل التقييد وان كان الثاني فحيث ان قضية الاطلاق يعني اطلاق دليل هذا الحكم المقيد ان يكون ثبوته لموضوعه على نحو الاستمرار ومعه يجب الاقتصار على التقييد والحكم بتراخ الحكم بمقدار مساعدة الدليل عليه و بما هو المتيقن من لسانه ولا سبيل الى استصحاب حكم الخاص البتة .

ثم انه فيما اذا كان الاخذ بالنسبة الى المخصص طرفاً واستمراراً وبملاحظة المخصص قيداً لا سبيل الى الاستصحاب كما مر ولا الى الرجوع الى العام لما مر فينبغي الرجوع الى سائر الاصول فافهم .

العاشر في ان مع الظن يجرى الاستصحاب

ان المعبر عند جريان الاستصحاب انما هو عدم اليقين بخلاف الحالة السابقة فما لم يعلم بخلافه يجرى الاستصحاب وان ظن بالخلاف مالم يعتبره الشارع او كان مشكوك الاعتبار لمكان اعتبار اليقين عند نقض الشك بقوله و لكن تنقضه بيقين اخر وقوله حتى يستيقن انه قد نام .

و لا يخفى ان المقام مما لا يستدل له بالاجماع و ذلك لانه بعد التسليم مما لا يتحقق به الكشف كما مر غير مرة لمكان احتمال ان يكون هذا الاتفاق من جهة ظهور دلالة الاخبار عليه و لو بالاضافة الى بعض الاعلام فلا يقال من قال بحجية

الاستصحاب من باب الظن لا يرى ظهوراً البتة فعلى هذا يكون الاتفاق كاشفاً جداً .

الحادي عشر في اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب

لاشكال في لزوم بقاء الموضوع عند الاستصحاب بمعنى اتحاد القضية المشكوكه مع المتيقنة بحسبه مثلاً في يوم الخميس كان زيد قائماً على القطع واليقين وفي يوم الجمعة كان خصوص زيد هذا قائماً على الشك والريب وهذا مما يقتضيه العرف والا لم يكن الشك في البقاء بل يراه العرف شكاً في الحدوث اى حدوث القيام لعمره مثلاً بعد ما كان حدوثه لزيد متيقناً لا بمعنى كونه موجوداً خارجاً ضرورة تحقق اركانه بدونه جداً ومن ثم يستصحب حيوة زيد مع عدم اليقين بها ولا ينكره العرف .

نعم فيما كان الاثر المترتب على المستصحب لا يترتب الا بعد احراز وجود الموضوع خارجاً كالاقتداء في المثال فهو مما يشترط فيه الوجود خارجاً واما ما كان الامر فيه بخلافه او كان له غير هذا من الاثر الذي يترتب على الموضوع وان لم يعلم بوجوده كذلك مثل جواز التقليد في المثال ايضاً فلا .

وبالجملة اعتبار الوجود انما هو لامر خارج عن اشتراط الاتحاد بالاضافة الى الموضوع لا يربطه بالمقال كما لا يخفى وكفانا مؤنة ما للعرف من الحكم بالاستصحاب ولما كان المنساق من الاطلاق في المحاورات هو صرف متفاهم العرف و كان الشارع واحداً منهم لم يعتبر في الخطابات الشرعية الا المتفاهمات العرفية .

ومن ثم قلنا ان المحكم في البحث انما هو العرف واحلنا اليه الامر ومن ذلك نقول باتحاد الموضوع في القضيتين عرفاً وان تغير وكان في احدهما غير ما هو في الاخر عقلاً او بلسان الدليل بالاضافة الى نوع تغيير في بعض خصوصياته وقليل من حالاته كما ترى في قوله العنب حرام اذا غلا فان لسان الدليل وان كان عنباً وهو غير الزبيب لغة ويراه العرف غيره في بادي نظره و من قطع النظر عن الحكم الا انه بعد تعمقه وملاحظته للحكم وبحسب ما ارتكز في ذهنه وتخييله من المناسبة بين الحكم وموضوعه يعتقد الموضوع اعم منهما وانه هو الذات الصرفة من دون بعض الحالات والخصوصيات

التي يتوهم في بادى النظرانها من المقومات وليس بها مع لحاظ الحكم و المناسبة
ومضى في استصحاب التعليقى ما يفيد المقام فراجع وتأمل .

الثاني عشر في ورود دليل الامارة على دليل الاستصحاب

اذا كان دليل الامارة في مورد الاستصحاب يتبع جداً لوروده عليه وعدم المورد
لدليل الاستصحاب بعد العمل بدليل الامارة حيث انه حينئذ لاشك في الحكم مثلاً حتى
يعمم بالاستصحاب وليس رفع اليد عن اليقين السابق بسبب اماراة معتبرة على خلافه من
نقض اليقين بالشك .

سؤال هذا الذى مر من الورود لا يعقل الا فيما عملنا بدليل الامارة في مورد
الاستصحاب واما اذا عملنا بالعكس فلا ورود الامن قبل الاستصحاب على الامارة حيث
انه حينئذ وضح الحكم وليس بالمشكوك ليجتاج الى الامارة .

جواب في مورد اجتمع فيه الدليلان ليس التكليف الا العمل به مأمراً مع الامكان
ولما كان دليل الامارة متكفلاً للحجة ومعها الامور للاستصحاب لا بد وان يكون الورود
عليه ولا يعمل بدليله الا بنحو من التخصيص بلا مخصص الا بوجه دورى حيث ان
تخصيص دليل الامارة بدليل الاستصحاب والعمل بالثانى في مورد الاول ليس الا بعد
اعتبار الثانى في مورد الاول ويتوقف عليه والاعتبار كذلك ليس الا بعد التخصيص
ويتوقف عليه اذ لولا له امكن له اعتبار معها ولامورده في صورة تحققها ومما رانقدح
انه ليس التقدم على وجه الحكومة لمكان عدم النظر لدليلها بالاضافة الى مدلول دليله
اثباتاً وبما هو مدلول الدليل وان كان دالاً على الغائه معها ثبوتاً وواقعاً كما هو قضية
كل من الدليلين حتى دليل الاستصحاب على دليل الاخر وظهر ايضاً انه ليس على جهة
التخصيص يعنى تخصيص دليله بدليلها اذ معها لامورده ولا يكون مع الاخذ بها نقض
يقين بالشك حتى يقال بعدم حرمة في المقام كما هو قضية التخصيص .

الثالث عشر في ورود الاستصحاب على سائر الاصول

لاشكال في ورود الاستصحاب بدليله على سائر الاصول بدلائلها بعين ما تقدم في المسئلة السابقة حتى بالاضافة الى التخصيص من غير مخصص الابوجه دائر فيما لو كان العمل بالعكس هذا في التقلية واضح وفي العقلية اوضح لمكان تمكن البيان به وبه يتم الحجة وبه يتحقق الامن والامان فانه مؤمن بعدما مر من ان بالاستصحاب يعمم الحكم ويوسع دائرته ومع له لاموضوع لها ولا حكم للعقل لعدم العقوبة ان كانت بلا بيان وهو واضح لا يحتاج ازيد من هذا الى مؤنة برهان.

الرابع عشر في تناقض الاستصحابين

تعارض الاستصحابين لا يخلو اما ان يكون لاجل التعاند وعدم امكان الجمع بينهما شرعاً تبعاً لتعاند المستصحبين كذلك وتضادهما في زمان الاستصحاب من دون ان يعلم بانتقاض الحالة السابقة في احدهما واما ان يكون لاجل التعاند وعدم الامكان شرعاً مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في احدهما .
وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون المستصحب في احدهما من الاثار الشرعية لمستصحب آخر واما ان لا يكون كذلك .

في الشك السببي والمسببي

فهنا اقسام ثلاثة: الاول ما كان التعارض لامع العلم بالاتقاض كما في استصحاب وجوب امرين حدث بينهما التضاد في زمان الاستصحاب وهو من باب المتزاحمين .
الثاني ما كان التعارض مع العلم بانتقاض الحالة السابقة وكان المستصحب في احدهما من الاثار الشرعية لمستصحب آخر وحيث كان الشك في احدهما مسبباً عن الشك في الاخر كالشك في نجاسة الثوب المغسل بماء مشكوك الطهارة وقد كان ظاهراً حيث ان نجاسة المغسول او طهارته مسببة عن نجاسة الماء المشكوك او طهارته ويكون الشك في الاول مسبباً عن الشك في الثاني نظراً الى قضية الاثارية كان المورد هو الشك

السببي ومع جريان الاستصحاب فيه لا يبقى مورد لجريانه في الاول لمكان زوال الشك بمجرد الجريان في الثاني ويحكم بطهارة المغسول جداً لكونها من آثاره ولا يترتب عليه محذور جواز نقض اليقين بالشك في طرف المسبب بخلاف ما اذا اجريناه في الشك المسببي فمضافاً الى ايجابه التخصيص في طرف السبب يترتب عليه محذور جواز النقض حيث ان من آثار يقين طهارة الماء طهارة المغسول والقرض استصحاب نجاسته فلا يترتب عليه اثر في طرف السبب وهو معنى نقضه كما لا يخفى.

وبالجملة لا يلزم من استصحاب الطهارة نقض اليقين بالشك اذ الحكم بطهارة المغسول حينئذ نقض لليقين باليقين ولا اشكال فيه نعم فيما اذالم يجز في السببي فجريانه في المسببي بلامحذور والا فاللازم ليس الا الاخذ بالاستصحاب السببي .

الثالث في جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي

ما اذا كان التعارض مع العلم بالانتقاض ولم يكن المستصحب في احدهما من آثار المستصحب في الاخر ولم يكن في احدهما مسبباً عن الشك في الاخر فتقول لا يخلو اما ان يكون الجريان في كلاهما غير مستلزم للمخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم اجمالاً واما ان يكون مستلزماً لها فان كان الاول فلا اشكال يترتب على الجريان لوجود المقتضى اثباتاً وفقد المانع عقلاً اما الاول فلشمول لانتقض اليقين بالشك لاطراف المعلوم اجمالاً شكاً ولا يقيناً فان كل طرف متيقن مشكوك و قضية الخطاب جواز الجريان في كل منها .

لا يقال ان قوله لانتقض وان كان بظاهره يشمل الاطراف الا انه تهمة و ما في ذيله من قوله ولكن تنقض اليقين باليقين مما يمنع عن الشمول حيث ان في كل منها نقض اليقين باليقين وليس فيه شك مسبوق باليقين بل يقين مسبوق باليقين فالخطاب وان كان بظاهره يشملها الا انه بذيله غير شامل لعدم الشك.

فانه يقال .

اما ولا فلان اليقين ظاهر في التفصيلي سيما وانه الكامل من افراده هذا مع انه

الغالب منها .

واما ثانياً فلانه مع التسليم نقول ان في الباب اخبار اخر غير هذا خالية ذيلها عن المتمم الماضي وبعض القول قدمضى في بحث القطع فراجع لعله ينتفعك واما الثاني فلان المانع ان كان فليس الا المخالفة الالتزامية ومضى تمام البحث في القطع وانه ليس بمانع ابدأ وانه ليس بمحذور شرعاً ولا عقلاً و ان كان الثاني فلاريب في عدم اجرائه لما مضى في القطع وستعرف من مطاوي كلماتنا هناك ان مع العلم بالتكليف المنجز الفعلي لا بد وان يحرز الموافقة القطعية وحيث ان الاجراء لا يتك عن المخالفة اما قطعاً كما اذا اجري الاستصحاب في جميع الاطراف واما احتمالاً كما اذا اجري في البعض لا بد وان نقول بعدم الجريان فيما اذا علم بالتكليف الفعلي مطلقاً وتمام الكلام في القطع فراجع وتأمل .

الخامس عشر في تقديم القواعد على الاستصحاب

يقدم اصالة صحة عمل الغير وقاعدة الفراغ بعد الفراغ عن الشيء والشك فيه صحة لاجل الشك في الاخلال ببعض ما اعتبر فيه شرطاً او شرطاً وقاعدة التجاوز في حال الاشتغال بالعمل والشك في وجود الشيء بعد التجاوز عن محله وقاعدة اليد وغيرها من القواعد المقررة في الشبهات الموضوعية على الاستصحابات في موردها المقتضية لفساد ما شك فيه من الموضوعات لورودها في مورد الاستصحابات فيخصص دليلها بدليلها لمكان الاخضية كما لا يخفى .

هذا مضافاً الى ان تخصيص ادلة القواعد بادلة الاستصحابات مستلزم لقلّة مورد القواعد اذ قل مورد منها لم يكن استصحاب على خلافها والنسبة وان كانت بالاضافة الى بعض ادلة القواعد عموم من وجه كما في قوله كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو الا انه يعيننا في المقام ما هو الخاص منها سيما مع عدم قائل بالفرق و الفصل بين موارد الخاصة وغيرها اللهم الا ان يقال بحجيتها من باب الامارة لا التبعد فيقدم ايضاً لكن من جهة الورود لا التخصيص .

تنبيه في الفرق بين الامارات و الاصول

كل امانة اعتبرها الشارع من حيث انها تحكى عن الواقع ويكشف عنه بالقوة تسمى ادلة اجتهادية فيما اذا كانت في نفس الاحكام والامارة المعتبرة ان كانت في الموضوعات و ما كان مما نصبه الشارع غير ناظر الى الواقع او كان ناظراً لكن فرض ان الشارع اعتبره لامن هذه الحيثية بل من حيث مجرد احتمال مطابقته للواقع فليس اجتهادياً بل هو من الاصول وان كان مقدماً على بعض الاصول الاخر وقد يختفى مصاديق كل واحد من جهة نظر الشارع كما في اليد والقرعة و اصالة الصحة مثلاً .

تتمة في تقديم الاستصحاب على القرعة

وليعلم ان الاستصحاب يقدم على القرعة لاختصية دليله لمكان اعتبار سبق الحالة السابقة فيه بل ذلك شأن كل من الاصول العملية التبعية لمكان الاختصية مضافاً الى ما توجه اليه من الوهن بكثرة تخصيصه حتى قالوا ان ادلة القرعة لا يعمل بها الا بعد جبر عمومها بعمل الاصحاب او جماعة منهم سيما وان المشتبّه والمجهول في بعض اخبار القرعة يمكن ان يراد به المشكل كما في بعض اخباره الاخر ومعه لا يكون العمل بادلة الاصول في مورد القرعة تخصيصاً لدليلها ابدأ اذ لا مشكل حينئذ فيكون تقديم الاصول على القرعة وروداً لا تخصيصاً وبالجملة تقدم الاصول العملية التبعية على القرعة بلا اشكال اما وروداً او تخصيصاً لاحكومة كما في الرسائل (ره)

في التعادل والتراجيح الاصل الثامن والخمسون في تعارض الادلة والامارات

وفيه امور :

الامر الاول ان التعارض انما هو تنافي الدليلين في مقام الاثبات و بمالهما من الدلالة لهما عليه من التناقض او التضاد حقيقة كما في الخبرين المتكفلين لحال الزهرة من انها كانت امرأة فاجرة كما في بعض الاخبار او انها كوكب في السماء الثالثة وليست بالفاجرة و كما في المتكفلين لعمر الدنيا من الخبرين من انه ستة ايام ومن انه سبعة الاف سنة مع العلم بصدورهما واقعاً او عرضاً كما اذا علمنا بكذب احدهما حيث ان التعارض هنا ليس بسبب العلم الكذائي والافتقار للدليلين بحاقهما غير متنافيين كما في تعارض دليلى الظهر والجمعة يومها وتعارض ادلتى القصر والاتمام في بعض الموارد والمقام .

وبالجمله التعارض ليس الا بعد تعاند الدليلين لساناً ودلالة لامدلول حيث ان التعاند والتمانع المدلولي لا يرى في نظر العرف تعانداً و تمانعاً كما في الحكومة والورود والتخصيص والاباس بان نشير الى بيان كل اجمالاً ليتضح لك الامر ان شاء الله تعالى فنقول ان الدليل ربما يكون بمدلوله اللفظي ناظراً الى دليل آخر و شارحاً ومفسراً له مضيقاً او موسعاً لدائرة مدلوله ومفيداً للفائدة التامة المستقلة مسبوقاً بحيث يبين كمية موضوع الاخر بالخصوص او العموم مقدماً او مؤخراً كما في الادلة المتكفلة لبيان احكام الموضوعات بعناوينها الثانوية مثل العسر والجرح والاضطرار والاكرام وكثرة الشك و كونه بعد السلام او بعد الوقت او بعد المحل او للامام او المأموم مع رعاية الحفظ و امثالها حيث انها سيقت بحيث يبين بها كمية موضوعات الادلة التي متكفلة لبيان احكامها بعناوينها الاولى وتفسيرها وتشريحها وتوضيحها وتوسعة وتضييقاً بحيث انه لولا الاحكام بالاوليات من العناوين للغي السوق جداً وربما يكون بمدلوله

العقلي والالتزامي شارحاً ومضيقاً لدائرة مدلول الدليل الاخر كما في الخاص حيث ان العقل بعد لحاظ اجتماعهما يحكم بان المراد من العام غير ما هو المدلول للخاص ولا نظر اليه لفظاً اصلاً ومن ثم كان الخاص المفسر مقدماً على العام فيما اذا كان قطعياً دلالة وان كان ظنياً ودار الامر بين طرحه وطرح العموم ويصلح كل منهما لرفع اليد بمضمونه على تقدير صدوره واقعاً عن الاخر فلا بد من الترجيح بخلاف المفسر في الاول فانه يكتفى به في صرف المفسر عن ظاهره ولا يكتفى بالمفسر المشروح في صرف المفسر الشارح عن ظاهره بل يحتاج الى قرينة اخرى وربما يكون لشارحاً لالفظاً ولا عقلاً بل بمورده مفعولاً لمورد الدليل الاخر بحيث انه لولاه لحكم على طبق مورده وذلك كما في الامارات والاصول حيث ان مورد الاول الاحكام الواقعية ومورد الثاني انما هو الاحكام الظاهرية ولاريب انه مع الاول لاسبيل الى الثاني الذي في طوله كيف لا والثواني من الاصول ليست الا بعد التحير ومع كون الاوائل لالتحير حتى ينجر الامر الى العمل بالثواني و كما في الادلة الاجتهادية والاصول ايضاً حيث انه مأخوذ في دليلية الثاني عدم العلم والعلمي فمرتبه مؤخره عن الاول في النظر .

ويسمى الاول بالحاكم ودخله ونظره بالحكومة و الثاني بالخاص ودخله وربطه بالتخصيص والثالث بالوارد وحيثه ونظره بالورود .

دفع وهم

لعلك يتوهم ان ادلة الامارات تكون حاكمة على ادلة الاصول وناظرة الى مدلولها الموجب لتقديمها عليها بتقريب ان قضية الاعتبار ليست الا وجوب الغاء احتمال الخلاف تعبداً فما قامت عليه حجة معتبرة في مورد الاصول يجب الغاء احتمال مفادها لكونه على خلاف مفاد الحجة ذهولا عن ان قضية الحجية شرعاً ليس عقلاً الا لزوم العمل على وفقها وتنجز الواقع مع المصادفة وعدمه مع عدمها وانما ذلك بحكم العقل ايضاً ولاربط له بالتعبد فضلا عن الغاء احتمال الخلاف فلا يكون مفاد دليل الاعتبار نفى حكم الاصل والغائه لكونه محتمل خلافه والا كان مفاد دليل اعتبار الاصول ايضاً الغاء

مفاد الحجة و نفى مفادها و حكمها لكونه محتمل خلافه و الا فاختصاص الالغاء بالامارات دون الاصول ترجيح من دون ان يكون في البين مرجح بعد كونه قضية دليل الاعتبار الذي اشتركا فيه و ان كان توهمك لاجل تعرض الامارات لحكم مورد الاصول فنقول به في الثاني ايضاً حيث انه دال ولو بالالتزام على ان حكم مورد اجتماع الفريقين امارة واصلا فعلا ليس الامفاد الاصل لا الامارة فكما ان التعرض في الاول وان الحكم في مورد اجتماعهما ليس الا اما افاده يكون شارحاً و نافياً لما افاده الثاني من الحكم كذلك التعرض في الثاني وان الحكم في مورد اجتماعهما ليس الا اما افاده يكون شارحاً و نافياً لما افاده الاول هذا مضافاً الى ان الدعوى هذه بلا دليل كما لا يخفى نعم قضية الحجية ليست الا نفى قضية الاخر عقلا لالفظاً وهذا ايضاً مشترك بالاضافة اليهما معاً .

وبالجملة القول بان تقدم الامارات على الاصول انما هو بالحكومة عرى عن التحقيق لا ينبغى الاصغاء اليه جداً .

فاتضح لك بما مر ان العرف لا يرى تمانعاً وتعارضاً بين الدليلين الذين بمجرد ملاحظتهما يتصرف في احدهما بنحو من الحكومة او الورد او التخصيص بحسب الدلالة وانما هو بالنظر الى صرف المدلول وهذا ليس من التعارض فان المدلول بدون لحاظ الدلالة لا يعباء به كما لا يخفى كما انه ربما ينصرف العرف في كليهما بنحو من وجوه الجمع .

و بالجملة لاشيء من التعارض في شيء من المذكورات لمكان عدم التحير والتصرف طبعاً بما يرفع المناقات جداً وتقديم النص او الاظهر وان كان سنداً ظنياً على الظاهر وان كان قطعياً سنداً .

نعم التعارض انما يكون فيما كان لتنافي بحسب الدلالة وفي مقام الاثبات بالاضافة الى السند فيما اذا كان كل من الدليلين قطعياً دلالة ووجهاً وجهة اوطنياً وفيما لم يمكن التوفيق بينهما بالتصرف فيهما اوفى احدهما لامتناع التعبد بالسند في الجميع اما للمعلم بكنب احدهما او لامتناع التعبد بصدورهما على اجمالها فافهم .

الامر الثاني في ان مقتضى التعارض سقوط احدهما لابعينه على الطريقة

ان قضية التعارض بين الخبرين ليس الاسقوط احدهما الغير المعين ظاهراً وواقعاً عن الحجية رأساً وذلك لان دليل الاعتبار يتم المقتضى للحجية في كل خبر جامع للشرائط المعتبرة فيها الا ان العلم بالكذب في احدهما لابعينه غير متعين ظاهراً ولا واقعاً يمنع عنها بقدر نطقه والفرض انه ناطق بالمنع عن خصوص احدهما فالسقوط عن الحجية انما هو بالاضافة اليه لا يتجاوز الى غيره من احدهما المعين او كليهما. وبالجملة التعارض لا يوجب الاسقوط احدهما بالاعنوان مطلقاً عن الحجية وبقاء الاخر كذلك عليها ومن ثم نقول بنفى الثالث المستند الى حجية احدهما فان العلم الاجمالي بهامر دة بين الطرفين مثلاً يوجب عدم الحجية بالاضافة الى الثالث جداً حيث انه مرافقاً ان الحجية مفاد دليل الاعتبار انما هو الغاء احتمال الخلاف عقلاً هذا كله اذا قلنا بالحجية من جهة الطريقة وان الحجة حاكية وكاشفة عن الواقع من دون ان يكون في مؤديها لحاظ خصوصية من حسن اوقبح.

في ان قضية التعارض التخييري على السببية

واما اذا قلنا بها من باب السببية وان مجرد الخبر وروداً سبب لوجوب تطبيق العمل على مؤداه وان علم اجمالا كذبه ولم يعلم تفصيلاً لما عليه من خصوصية المصلحة التامة المقتضية للطلب الحتمى ففيه تفصيل وهو انه ان قلنا بان قضية الاعتبار انما هو لزوم البناء والالتزام بما يؤدي اليه من الاحكام وان مجرد ورود الخبر سبب لوجوب تطبيق العمل على وجه التدين به والاستناد اليه في العمل لا لوجوب التطبيق مطلقاً ولولم يلتزم ولم يتدين به فلاريب ان التعارض حينئذ ليس الامن باب تزامم الواجبين ضرورة عدم امكان الالتزام بحكمين في موضوع واحد من الاحكام و مرجعه الى التخيير جداً وان قلنا بان قضيتها هي الاخذ بمؤدى الخبر ووجوب العمل على وفقه فان قلنا بان المقتضى

للحجية ليس الا فى خصوص مالم يعلم كذبه كما هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند من الحججة من بناء العقلاء على اصالتى الظهور والصدور للالتقية مثلا وكذا السند فيما لو كان دليل اعتباره بنائهم ايضاً والظاهر من دليل اعتبار السند فيما لو كان هو الايات والاختبار ضرورة ظهورها فى حجية مالم يعلم كذبه لو لم نقل بظهورها فى خصوص ما اذا حصل الظن منه او الاطمينان فلا ريب ان قضية التعارض حيث يندلس الاسقوط احدهما بلا عنوان كما فى مقام القول بالطريقة وان قلنا بان المقتضى للحجية كان فى كل واحد من المتعارضين فالتعارض بينهما كان من تراحم الواجبين فيما اذا كان مؤديها الالزاميين من وجوب الضدين اولزوم المتناقضين واما اذا ما كان المؤدى بالاضافة الى احدهما حكماً غير الالزامى لاتراحم وذلك لعدم صلاحية مالاقتضاء فيه ان يتراحم مافيه الاقتضاء .

اللهم الا ان يقال بان قضية اعتبار دليل الغير الالزامى ان تكون عن الاقتضاء فيتراحم حيثئذ الالزامى و يقدم عليه و يحكم فعلا بغير الالزامى و لا يتراحم بمقتضاه ما يقتضيه لكفاية عدم تمامية علة الالزامى فى الحكم بغيره يعنى فى مقام الحكم بغير الالزامى يكفى لنا عدم تمامية علة الحكم بالالزامى بالتعارض واحتمال سقوطه بالمرّة لكونه طرفاً للعلم الاجمالى بالكذب بينهما وحيث انه لا دليل عقلا ولا نقلا على لزوم الموافقة الالتزامية والاعتقادية فى الاحكام الواقعية فضلا عن الظاهرية ولا يكون المقتضى للسببية الا فيهما فاختر ان التعارض على السببية ليس الامن باب التراحم عملا بالاضافة الى الواجبين وكان قضية التخيير مالم يكن احدهما معلوم الاهمية او محتملها فى الجملة فافهم .

تتميم انتقادي فى ان الجمع مالم يساعده عليه العرف لا يجوز

وليعلم ان الجمع بين المتعارضين يتصرف فيهما او فى احدهما مالم يساعده عليه العرف كما فى الصور المتقدمة طرح للمتصرف فيه وموجب لسقوط اصالة الظهور بالاضافة اليه ومضى ان قضية التعارض ليست الاسقوط احداً للمتعارضين بالاضافة الى

مؤداه لابقائهما على الحجية بما يتصرف فيهما اوفى احدهما او بقاء سنديهما عليها
كذلك بلا دليل يساعد عليه من عقل او نقل كما هو الفرض.
وبالجملة الجمع انما يكون فيما اذا كان المجموع او احدهما قرينة عرفية على
التصرف فيهما اوفى احدهما واما فيما اذا لم يكن بتلك القرينة فلا .

الامر الثالث في ما دل على تقديم الراجح بالاعدلية و

ونظائرها على المشهور رواية

ان مقتضى القاعدة في الادلة المتعارضة ما مر من السقوط على بعض الوجوه
والتخير على بعضها الا ان كلمة غير واحد من الاصحاب متفقة على عدم السقوط بالاضافة
الى كلا المتعارضين اما بالتخير واما بتقديم الراجح.
اقول لما كان الشك في الحجية كافياً في عدم ضرورة انتهائها لزوماً الى العلم
او العلمي فيكون الراجح بالاضافة الى غيره مقطوع الحجية تعييناً او تخبيراً الا ان
الاحبار مختلفة في المضمار على انحاء ستة لا بأس بان نشير اليها كي يتضح به الحال
في المقال .

النحو الاول الاخبار الدالة على الترجيح بمزايا مخصوصة وخصايص منصوصة

وهي بين طوائف ثمانية .

الاولى

ما قدم فيها الترجيح بالاعدلية والافقية والاصدقية والاورعية على الترجيح
بالشبهة وغيرها من سائر المرجحات وهي مقبولة عمر بن حنظلة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام
عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى ان قال فان كان
كل واحد اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما
حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم فقال الحكم ما حكم به اعدلها وافقهما واصدقهما
في الحديث واورعهما ولا يلتفت الي ما يحكم به الاخر قال فقلت فانهما عدلان مرضيان

عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من رواياتهما
عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به من حكما ويترك
الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه الى ان قال فان كان
الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب
والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكم الكتاب والسنة ووافق العامة .
قلت جعلت فداك ان رأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة
ووجدنا احد الخبرين موافقاً للعامة والاخر مخالفاً لهم باى الخبرين يؤخذ فقال ما
خالف العامة ففيه الرشد فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعاً قال ينظر الى
ما هم اميل حكمهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر .

قلت فان وافق حكمهم الخبرين جميعاً قال اذا كان ذلك فارحبه حتى تلقى
امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات .

الثانية فيما دل على تقديم المشهور على المتصف بالاعدلية واخواتها

ما قدم فيها الترجيح بالشهرة على الترجيح بغيرها من الاعدلية ونظائرها وهي
مرفوعة زرارة عن غوالي اللثالي (١) عن العلامة (ره) مرفوعاً الى زرارة قال سئلت
ابا جعفر عليه السلام فقلت ياتى عنكما الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيهما اخذ فقال
يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت ياسيدي انهما معاً مشهوران
مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واثقهما في نفسك فقلت انهما
معاً عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ بما خالف
فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع قال اذن
فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الاخر قلت انهما معاً موافقان للاحتياط او مخالفان
له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به ودع الاخر .

(١) لمحمد بن شيخ زين العابدين ابى الحسن على بن حسام الدين ابراهيم بن حسين بن ابراهيم
ابن ابي جمهور بن هجرى الاحسامي .

الثالثة في ما دل على الاخذ بيه وافق كتاب الله وبالترك لما خالفه

ما حكم فيه بالاخذ بما وافق كتاب الله وبالترك لما خالفه وهي سبعة اخبار
الاول في القوي عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان على
كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله
فدعوه .

الثاني عن ايوب بن راشد عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما لم يوافق من الحديث القرآن
فهو زخرف .

الثالث عن ايوب بن حر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كل شيء عمرود الى الكتاب
والسنة و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف .

الرابع في الصحيح عن هشام بن حكم وغيره عن ابي عبد الله عليه السلام قال خطب النبي صلى الله عليه وآله
بمنا فقال ايها الناس ما جائكم عنى يوافق كتاب الله فانا قلته وما جائكم يخالف
كتاب الله فلم اقله .

الخامس في المرسل عن رجل عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال اذا جائكم عنا
حديث فوجدته عليه شاهداً او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والافتقوا عنده ثم ردوه
الينا حتى نستين لكم .

السادس في الصحيح عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام قال الوقوف عند الشبهة
خير من الاقتحام في الهلكة ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً فما وافق
كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه .

السابع في الصحيح عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال انظروا امرنا وما
جائكم عنا فان وجدتموه للقرآن موافقاً فخذوا به وان لم تجدوه موافقاً فردوه وان
اشتبه الامر عليكم ففقوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا .

الرابعة

ما حكم فيه بالآخذ بما اجتمعت عليه شيعتنا وهي المضمروروى عنهم انهم قالوا اذا اختلفت احاديثنا عليكم فخذوا بما اجتمعت عليه شيعتنا فانه لا ريب فيه .

الخامسة

ما حكم فيه بالآخذ بالاعدل والافقه وهي الصحيحة عن موسى بن اكيل عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن رجل يكون بينه وبين اخ له منازعة في حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا فيما حكما قال وكيف يختلفان قال حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان فقال ينظر الى اعدلهما وافقهما في دين الله فيمضى حكمه .

السادسة

ما حكم فيه بالآخذ بالافقه والاعلم والاورع وهي الموثقة عن داود بن الحصين عن ابي عبد الله عليه السلام في رجلين اتفقا على عدلين جعلهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضى الحكم قال ينظر الى افقهما واعلمهما باحاديثنا واورعهما فينخذ حكمه ولا يلتفت الى الاخر .

السابعة

ما حكم فيه بالآخذ بما وافق الكتاب والسنة وفيه ثلثة اخبار .
 الاول في الصحيح محمد بن مسعود العياشى عن سدير قال قال ابو جعفر وابو عبد الله (ع) لاتصدق علينا الا ما وافق كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله .
 الثانى مارواه محمد بن حسين الرضى في نهج البلاغة عن امير المؤمنين (ع) في كتابه الى مالك الاشتر قال وارد الى الله ورسوله ما يطلعك من الخطوب ويشتهبه عليك من الامور فقد قال الله سبحانه لقوم احب ارشادهم يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فان تنازعتهم فى شىء فردوه الى الله والرسول فالراد الى الله الآخذ

بمحكم كتابه والراد الى الرسول الآخذ بسننه الجامعة غير المتفرقة
الثالث في الصحيح عن الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام قال قلت له تجيئنا الاحاديث
عنكم مختلفة فقال ماجائك عنافس على كتاب الله واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا
وان لم يكن يشبههما فليس منا .

الثانية

ما حكم فيه بالآخذ بما وافق الكتاب او السنة وهي حديثان :
الاول الصحيح على الظاهر عن ابن ابي يعفور قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن اختلاف
الحديث يرويه من نثق به ومن لا نثق به قال اذا اورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً
من كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم والافالذي جاءكم به اولى به .
الثاني الموثق ظاهراً عن احمد بن حسن الميثمي فما ورد عليكم من خبرين
مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً او حراماً فاتبعوا
ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم فما كان
موجوداً منهياً عنه نهى حرام ومأموراً به عن رسول الله امر الزام قاتبعوا ما وافق نهى
رسول الله وامره وما كان في السنة نهى اعافه او كراهه .
ثم كان الخبر الاخير خلافه فذلك رخصة فيما اعافاه رسول الله وكرهه ولم يحرمه
فذلك الذي يسع الآخذ بهما جميعاً وبايهما شئت وسعت الاختيار من باب التسليم والاتباع
والرد الى رسول الله وما لم تجدوه في شيء من هذا الوجوه فردوا اليها علمه فنحن اولى
بذلك ولا تقولوا فيه بارائككم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف واتتم طالبون باحثون
حتى ياتيكم البيان من عندنا .

التاسعة

ما حكم فيه بالآخذ بما خالف العامة وهي عشرة اخبار :
الاول الموثق عن علي بن اسباط قال قلت للرضا يحدث الامر لاجد بدأ من معرفته .

وليس في البلد الذي انافيه احد استفتيه من مواليك قال فقال ائت فقيه البلد فاستفتته من امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه .

الثاني مرفوعة ابي اسحق الارجاني الذي هو كالصحيح لرواية احمد بن ادريس عنه هذه المرفوعة قال قال ابو عبد الله عليه السلام اتدرى لم امرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة فقلت لا ادري فقال ان علياً لم يكن يدين الله بدين الاخالف عليه الامة الى غيره ارادة لا بطل امره وكانوا يسئلون امير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه فاذا افتاهم جعلوا له ضداً من عندهم ليلتبسوا على الناس .

الثالث الصحيح عن الحسين بن خالد عن الرضا عليه السلام قال شيعتنا المسلمون لامرنا الاخذون بقولنا المخالفوننا لاعدائنا فمن لم يكن كذلك فليس منا .

الرابع الصحيح عن حسن بن السري قال قال ابو عبد الله اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم .

الخامس الصحيح عن الحسن بن جهم قال قلت للعبد الصالح هل يسعنا فيما ورد علينا منكم الا التسليم لكم فقال لا والله لا يسعكم الا التسليم لنا فقلت فيروى عن ابي عبد الله شيء و يروى عنه خلافه فبايها نأخذ فقال خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه .

السادس الصحيح عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما اتمم والله على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما اتمم فيه فخالفوهم فما هم من الحنمية على شيء .

السابع المرسل عن داود بن الحصين عن من ذكره عن ابي عبد الله عليه السلام والله ما جعل الله لاحد خيرة في اتباع غيرنا وان من وافقنا خالف عدونا ومن وافق عدونا في قول او عمل فليس منا ولا نحن منهم .

الثامن الصحيح ظاهراً عن محمد بن عبد الله عليه السلام قال قلت للرضا كيف يصنع بالخبرين المختلفين فقال اذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا الى ما يخالف منهما العامة فخذوه وانظروا الى ما يوافق اخبارهم فدعوه .

التاسع الصحيح عن سماعة بن مهران عن ابي عبد الله عليه السلام (ع) قلت يرد علينا حديثان واحد

يأمرنا بالآخذ به والآخرين يبيناعنه قال لاتعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله قلت لا بدان نعمل بواحد منهما قال خذ بما فيه خلاف العامة .

العاشر الصحيح عن عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما سمعته مني يشبه قول الناس فيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه .

النحو الثاني فيما افاد التوقف عند التعارض والشبهة

الآخبار الدالة على التوقف عند التعارض وهي بين طوائف ثلث :

الاولى ما حكم فيه بالتوقف بعد اشتباه الامر وانه موافق للقرآن ام لا بحيث انه مع العلم بالموافقة لاسبيل الى التوقف ابدأ ومع عدمه بها او الاشتباه يتوقف جداً وهي اربعة احاديث .

الاول ما مر في الخامس من الآخبار الطائفة الثالثة .

الثاني ما مر في السادس منها .

الثالث ما مر في السابع منها .

الرابع ما مر في الثاني من الطائفة الثامنة .

الثانية

ما حكم فيه بالتوقف بعد العجز من المرجحات باجمعها وذلك كما مر في المقبولة

الثالثة

ما حكم بالتوقف بمجرد الاشتباه من دون ان يكون هنا تعارض وشمولها للمقام ليس الا لاجل تحقق الشك بعد التساقط وهي كثيرة الا انه نذكرها خمسة احاديث .
الاول المقبولة المتقدمة قال وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله والى رسوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن آخذ بالشبهات ارتكب المحرمات

وهلك من حيث لا يعلم .

اقول وليعلم ان الاستدلال بهذا ليس الا ان عند التعارض شبهة وليتوقف عنده .
الثاني الصحيح قال ابو عبد الله في وصية مفضل بن عمر من شك او ظن فاقام على
احدهما فقط حبط عمله ان حجة الله هي الحجة الواضحة حيث ان المراد بالظن الغير
المعتبر منه والشك يشمل المقام بلا كلام .

الثالث عن النبي ﷺ دع ما يريك الى ما لا يريك .

الرابع قال الصدوق خطب امير المؤمنين فقال ان الله حد حدوداً فلا تعتدوها
وفرض فرائض فلا تنقضوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تكلفوها رحمة
من الله لكم فاقبلوها ثم قال حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه عليه
من الاثم فهو لما استبان له اترك والمعاصي حمتها الله فمن يرتع حولها يوشك
ان يدخلها .

الخامس عن الصادق عليه السلام قال القضاة اربعة ثلاثة في النار وواحد في الجنة رجل
قضى بجور وهو يعلم فهو في النار ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى
بالحق وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة .
اقول في المقام اخبار كثيرة لا يسعها هذه الوجيزة المختصرة و كفاك ما ذكر
عن غيره انشاء الله تعالى .

النحو الثالث في اخبار الاحتياط

الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط لدى الشك وهي كثيرة ايضاً الا انه تقتصر
منها بذكر اربعة منها .

الاول حكي عن الشهيد محمد بن مكي قدس سره حديثاً طويلاً من عنوان البصري عن
ابي عبد الله جعفر بن محمد (ع) يقول فيه سل العلماء ما جهلت واياك ان تسألهم تعنتاً
وتحرمه واياك ان تعمل برأيك شيئاً وخذ بالاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه
سبيلاً واهرب من الفتيا هر بك من الاسد ولا تجعل رقبتك عتبة للناس .

الثاني قال الصادق عليه السلام لك ان تنظر الحزم وتأخذ بالحائطة لديك .
الثالث الصحيح عن عبد الله بن وضاح انه كتب الى العبد الصالح يسأله عن وقت المغرب والافطار فكتب اليه اري لك ان تنظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لديك .

الرابع الصحيح عن داود بن القاسم الجعفرى عن الرضا عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لديك بما شئت .

النحو الرابع في اخبار التخيير

الاخبار الدالة على التخيير وهى بين طائفتين:

الاولى ما هو حاكم بالتخيير بعد العجز عن الترجيح بالمرجحات وذلك كما فى المرفوعة لزرارة المتقدمة .

الثانية ما هو مفاده ليس الا التخيير مطلقاً ومن اول الامر لامقيداً بمقام العجز وهى اربعة احاديث .

احدها ما اوردها الطبرسى فى الاحتجاج فى جواب مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميرى الى صاحب الزمان الى ان قال عليه السلام فى الجواب عن ذلك حديثان اما احدهما فاذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الاخر فانه روى انه اذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الاول يجرى هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم كان صواباً .

الثانى الصحيح عن الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام يجيئنا الرجالن و كلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين ولا نعلم ايهما الحق قال فاذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت .

الثالث الصحيح عن الحرث بن مغيرة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فترد عليه .

الرابع الصحيح عن على بن مهزيار قال قرأت فى كتاب لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن اختلف اصحابنا فى رواياتهم عن ابي عبد الله عليه السلام فى ركعتى الفجر فى السفر

فروى بعضهم صلها فى المحمل وروى بعضهم لاتصلها الاعلى الارض فوق عليه السلام موسى عليك باية عملت .

النحو الخامس فيما افاد العمل بالاحداث

الاخبار المفيدة لوجوب الرجوع الى الاخير من المتعارضين والاحداث منها وهى ثلثة احاديث .

الاول المرسل عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال ارأيتك لو حدثتك بحدِيث ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايها كنت تأخذ قال كنت اخذ بالاخير فقال لى رحمك الله .

الثانى الصحيح عن المعلى بن الخنيس قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن آخركم بايها تأخذ فقال خذوا بالاحداث حتى يبلغكم عن الحى فان بلغكم عن الحى فخذوا بقوله .

الثالث الصحيح عن ابراهيم بن نعيم العبدى ابى الصباح الكنانى قال قال لى ابو عبد الله عليه السلام يا باعمر و ارأيت لو حدثتك بحدِيث او افتيتك بفتيا ثم جئتني بعد ذلك فسألتنى عنه فاخبرتك بخلاف ما كنت اخبرتك او افتيتك بخلاف ذلك بايها كنت تأخذ قلت باحدثهما و ادع الاخر فقال قد اصبت يا باعمر و ابى الله الا ان يعبد سراً اما والله لئن فعلتم ذلك انه لخير لى ولكم ابى الله عزوجل لنا فى دينه الاتقية .

النحو السادس فى ان بعض الاخبار ينسخ بعضاً اخر

ما هو دال على ان بعض الاخبار ينسخ ببعض كما فى الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ما بال اقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتهمون بالكذب فيجيبىء منكم خلافه قال ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن .

اقول هذه جملة اخبار الباب على انحاء ستتم مع ما بينهما من التعارض مضافاً الى تعارض كل طائفة من بعض الانحاء بالاضافة الى طائفة اخرى وبالجملة هنا تعارضان :

احدهما تعارض كل نحو من الانحاء الستة مع الآخر .
 الثاني تعارض كل طرف وطائفة من كل نحو مع الاخرى فلا بد وان تتكلم في
 كل منهما ليتضح به الاستدلال ونحن تقدم الكلام بالاضافة الى التعارض الثاني انه بدوى
 ويجب النظر الاولى ام استمرارى الى الثاني من النظرين ايضاً فنقول هنا مرحلتان .

المرحلة الاولى

في التعارض بالاضافة الى الطوايف وفيه انظار .

النظر الاول في عدم التعارض بين المقبولة وغيرها

في الاطراف والطوايف بالنسبة الى النحو الاول .
 اما المقبولة فلا يعارض بها شيء من الطوايف السبعة الباقية .
 اما اولاً فلقوة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة و
 فصل الخصومة بل ظهورها فيه كما لا يخفى ومعه لا يتعدى الى غيره جداً فان المطلق
 لا يحمل على العموم الا بدليل الحكمة كما امر تحقيقه ومع كون المورد مما يصلح
 للقرينة لوجه للتعميم والسريان والتعدى كما هو الظاهر فليس في المقام ما يوجب
 ظهوراً في المقام الاصرف المناسبة والمناسبة الصرفة وانت خبير بان صرفها مما لا يوجب
 نعم لولا الفرق بين المورد والمقام بان رفع الخصومة بالحكومة في صورة تعارض
 الحكمين و تعارض ما استند اليه من الروايتين لا يكاد يتحقق الا بالترجيح لقلنا
 بتنتيخ المناط .

واما ثانياً فلان المرفوعة التي هي الثانية من الطوايف وان كانت ضعيفة في نفسها
 لعدم نقلها عن احد من الاعلام الامن العلامة (ره) الا انها معمول بها حيث ان غير واحد
 من الاصحاب يقدم المشهور وان كان ضعيفاً على غيره . وان كان صحيحاً اعلائياً .
 اقول ان هذا الشأن انما هو للشهرة العملية والقوائية اما مطلقاً واما فيما اذا
 لم يكن الحجية الوثوق والاطمينان واين هو من الرواية فافهم ولمقدم ان يقدم المقبولة

على المرفوعة نظراً الى مفادها بتقديم المشهور والمقبولة مشهورة فتأمل .
واما ثالثاً فلان لسان الطائفة الثالثة ليست ناطقة الابان المخالف لكتاب الله

على سبيل الكلية انما هو زخرف فدعوه وهذا مما لا سبيل لانكاره وهذا مما لا يبطله بما
في المقبولة في مقام الترجيح بالاعدلية فان ما هذا شأنه من المخالفة يكون زخرفاً
البتة وان رواها العدل ولسانها حاكية في مقام الترجيح بموافقة الكتاب عن الموافقة
التي تكون معها مخالفة العامة فليس اللسانان بمتفقين في مورد واحد لتعارضيه.

واما رابعاً فلان الرابعة من الطوائف تقتضى بلسانها تقديم المقبولة لاشتهارها
على فرض عدم خروجها عن البحث كما اشير اليه.

واما خامساً اما اولاً فلان الخامسة من الطوائف غير متعرضة لاختلاف الحكمين
في الحديث فهي خارجة عن ما نحن بصدده واما ثانياً فلان المقبولة فيما اذا كانت ناظرة
في مقام الترجيح بالاعدلية والافقية واخواتهما الى خصوص ما فيها من الخصوصية
ليكون بينهما تعارضاً البتة لمكان الاقتصار في الخامسة بالوصفين من الاربعة ففيما اذا
كان احدهما متصفاً بالاعدلية والافقية والاخر بالاورعية والاصدية مقتضى المقبولة
الرجوع الى مرجحات اخر لعدم اتصاف كل منهما بالاصف الاربعة ليقدم على غيرها
ومقتضى الخامسة تقديم ما اتصف بالاعدلية والافقية منهما واما فيما اذا كان النظر الى
المرضية والوثاقه وذكر الاصف لخصوص الفردية لالخصوص الخصوصية كما هو
ظاهر قوله فقلت انهما عدلان مرضيان عند اصحابنا حيث لم يذكر غير العدل في مقام
التساوي وقرنه بقوله مرضيان فلا تعارض جداً وكذا اذا اريد بما في الخامسة فافهم
ومن ثم انقح عدم تعارضها مع السادسة حرفاً بحرف .

واما سادساً فلان بعضاً من الطائفة السادسة كما في نهج البلاغة ظاهر في ان
الكتاب والسنة مردود اليهما في مقام التنازع في شيء بماله من الحكم واين هو من
مقام الترجيح وبالإضافة الى الخبرين وان ادعت الفردية بالنسبة الى الشيء المتنازع
فيه فهو غير المشمول لاطلاقه لمكان ندوره فتأمل .

وبالجملة سمت التعارض بين المقبولة وبينها انما هو سمت التعارض بينها وبين

في عدم التعارض بين المرفوعة وما بعدها

الطائفة الثالثة وانتدح بالمرقوم سمت التعارض بينها وبين الطائفة الثامنة مضافاً الى التصريح فيها بان الرد الى الكتاب او السنة ليس الا لاجل قياسات المخالفين والاعمال بالاراء بما لا يربطه بما في الكتاب والسنة فهو زخرف جداً .

تبيينه في عدم التعارض بين المرفوعة وما بعدها و كذا بين سائر الطوائف

علم مما ذكر حال المرفوعة مع الطوائف التي بعدها و كذا حال الطائفة الثالثة مع ما بعدها وان المراد منها ومن الطائفة السابعة والثامنة واحده هو طرح المخالف لحكم الله المبين اما بالكتاب او بالسنة والحكم بانه زخرف من واد واحد كما لا يخفى والمراد من الطائفة الباقية من الرابعة والخامسة والسادسة ليس الا ترجيح الحجة فهي ناظرة الى شيء والثالثة الى شيء آخر كما في السابعة والثامنة و كذا حال الرابعة مع ما بعدها نعم ان قيل بالتعارض بينها وبين الخامسة والسادسة فله وجه الا ان المستفاد من الطوائف الثمانية وغيرها ليس الا ان الاعتناء والاعتماد في مقام التعارض انما هو على الرجحان باى وجه اتفق لما وقع في الاخبار من دساسة الدسائين فلا بد وان يرجح ويقدم كل ما تصف بما يوجب الرجحان من الاشتهار او المخالفة او الموافقة او الاعدية مثلا من كل منهما حيث ان كلامها في طرف الضد من الكذب فعلى هذا تعين كل منها في كل واحد من الاخبار انما هو لخصوص كونه فرداً لخصوص الخصوصية وبالجملة اختلاف الطوائف لا يقتضى الاثبات اصل الرجحان وكليته وخصوصيته الافراد ليست لما فيها من الخصوصية وقضيته ليست الا للتخيير كما في كلية افراد الواجب التعيني والامانات بين تعيين نفس الواجب وتعيينه بالاضافة الى افراده كما مرفى محله هذا وان كانت الرابعة مضمرة الا انها مؤيدة بالاعتبار وبخصوص ما يفهم من المقبولة والمرفوعة من قوله انهما عدلان مرضيان بعد تعيين الرجحان بالاعدلية والافتقارية والاصدقية والاورعية من ان الملاك ليس الا الوثوق وكل واحد من الافراد افراده بلا كلام فانقدح ان الترتيب ذكر الأيورث الترتيب رجحاناً.

وخلصه ماذكرنا ان اخبار الطائفة التاسعة بلسانها ولو بالاضافة الى البعض ينادى باعلى صوت ان الرجوع الى الترجيح لا يكون الا لاجل ان العامة يخالفونا ويخالفوا ائمتنا لكى يلتبس الامر فيما بين الامة وهى بضميمة اخبار التقية ومضافاً الى اخبار الدس يفيد ان الرجوع انما هو لاجل الامتياز لا غير والامتياز كما يتحقق بالمخالفة لهم يتحقق ايضاً بالموافقة للكتاب و السنة و بكونه مشهوراً و بكونه اعدلاً مثلاً فكل منها افراد لخصوصية فيها ومقتضاه التخيير فافهم.

النظر الثانى فى عدم التعارض فى اخبار التوقف

فى الاطراف والطوايف بالاضافة الى النحو الثانى.

اما الطائفة الاولى التى مفادها التوقف بعد اشتباه الامر وعدم العلم بالموافقة مع الطائفة الثانية التى مفادها التوقف بعد العجز عن الجميع كما فى المقبولة لاتعارض بينهما .

اما اولفهما مضى من ان المراد من الترجيح انما هو بماله من النوع ولا مداخله للشخص فيه فعلى هذا الاشتباه لا يحصل الا بالعجز عن المرجح بتمام افراده وهو مفاد المقبولة على القول بانها داخله فى البحث .

واما ثانياً فلانه مع فرض الخصوصية يقدم المقبولة ويفيد الطائفة الاولى بها كما هو قضية كل مطلق واما مع الطائفة الثالثة التى مفادها الحكم بالتوقف بمجرد الاشتباه بدون ان يكون هناك تعارض فلاتعارض ايضاً كما انه لاتعارض بين الطائفتين الاخيرتين ايضاً ضرورة ان مورد الثالثة هو ما سكت الله عنه ولا يشمل موردها الاولى البتة كما ان الثانية كذلك بالاضافة اليها فلاتعارض فى هذه الطوايف ولا اشكال كما انه لاتعارض فى اخبار النحو الثالث والخامس والسادس .

النظر الثالث فى عدم التعارض بين اخبار التخيير

فى الاطراف والطوايف بالاضافة الى النحو الرابع فتقول ان التعارض المتصور فى المضمار انما هو بين المرفوعة وبين اخبار التخيير على الاطلاق الا ان المرفوعة

لضعفها لا يقاومها والا كانت القاعدة مقتضية لحمل المطلقات عليها .

المرحلة الثانية

في تعارض كل من الانحاء مع الآخر والكشف عن الحال في المقال فنقول
لاتعارض بين النحو الاول الذي اقتضاه الرجوع الى نوع المرجح وبين النحو الثاني
الذي مفاده التوقف عند الاشتباه .

اما اولاً فلما مضى ان مورد الثاني يعنى الطائفة الثالثة منه ليس الاماسكت الله عنه
لاما بين حكمه واختفى علينا لطريان الطوارى فلاحظ الحديث الرابع منها ليهديك
الى ما يري بك البتة .

واما ثانياً فلان النسبة بين النحويين انما هو العموم والخصوص المطلق فيجب
حمل الثاني لاطلاقه على الاول .

واما الطائفتان الاولى والثانية فمفادهما التوقف بعد العجز عن الترجيح بعدم
المرجح وهذا لسان النحو الاول فلا تعارض بالمرّة وكذا لاتعارض بينه وبين النحو
الثالث لاختصاص مورده بالاحتياط في مقابل الفتوى بالرأى كما يرشد اليه الحديث
الاول منه فلا يشمل مورد المتعارضين مضافاً الى ان مورده الشك لمكان عدم البيان
لانه بين واختفى ولا بينه وبين النحو الخامس لاختصاص مورده بالتقية كما يظهر من
الاخير منه مضافاً الى ان مورده الخبران علم تاريخهما وان الاحداث اى منهما وهو
بخلاف المقام ولا بينه وبين السادس لان مورده النسخ وفرض المقام خلافه الا ان يكون
المراد كشف النسخ بالحديث ويقدم ايضاً لضعف الثاني مضافاً الى قلة النسخ سيما
في الاخبار كما انه لاتعارض بين النحو الثاني وبين غيره من الانحاء كل مع الآخر نعم
التعارض انما هو بين النحو الاول وبين النحو الرابع مما يدل على التخيير .

في التعارض بين أخبار الترجيح وأخبار التخيير

فنقول اما الطائفة الاولى من المقبولة لقوة احتمال ورودها في الحكمين كما مر

سيما مع اختصاصها بزمان الامام عليه السلام لا يعارض اخبار التخيير وكذلك الطائفة الثانية من المرفوعة مضافاً الى ضعفها.

واما الطائفة الثالثة والسابعة والثامنة والتاسعة فمفادها ليس الا ان ما يخالف الكتاب او السنة فهو زخرف باطل لا ينبغي الاصغاء اليه ونحن نقول به كما مر ولا تعارض ضرورة انها ليس بصدداً للجمع بل بصدد كونه من الاقاويل واساطير الاولين.

واما الرابعة من الطوائف التسعة فهي مضمرة لا يقاوم اخبار التخيير مع كثرتها وشذوذ المضمرة بخصوصية الترجيح بالشهرة فانه غير معمول بها بهذه الخصوصية.

واما الخامسة والسادسة مضافاً الى شذوذهما حيث انه لم يعمل بهما بما فيهما من الخصوصية احد من الاصحاب يكون مورداً لأول الحكمين وهو غير المقام ومورد الثانى اختلافهما فى الحكم من دون ان يكون هناروايتان مختلفا فيهما هذا مع تعارضهما معاً بظاهرهما ومامرهما كان لاجل الجمع فتأمل.

وبالجملة لاتعارض بين اخبار الجمع واخبار التخيير ضرورة كونهما فى موردين لاربط بينهما ابدأ فاذا المتبع فى المتعارضين انما هو اخبار التخيير لا غير هذا مضافاً الى ان الاطلاقات التخيير واردة فى مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين بالاستفضال فى البين عن كونهما متعادلين ام متفاضلين فيعمهما بالمعين سيما وان غير واحد منها وردت فى مقام الحاجة فتأمل .

هذا مع ندرة كونهما متساويين ضرورة ان كل خبرين لا بد وان يكون صادراً عن المتفاضلين فى وجه فيلزم مع تقييد الاطلاقات بالاخبار المرجحة حملها على ما اذا تساويا فى المراتب فتحمل على النادر وهذا فى الغاية نادر.

ومن مامر انتدح انه لا حاجة الى حمل اخبار الترجيح على الاستحباب او حملها على المندوبات وحمل غيرها على الواجبات كما فى الوسائل وانه لا يلزم تقييد الاطلاقات المرجحات مثل قوله ما خالف قول ربنا لم اقله او زخرف بما لا يمكن لولا تقييد المطلقة بالتخيير بالمرجحات فافهم .

تذييل استكشافي في ادلة تقديم الراجح على زعم المتقدم

وقد استدل البعض على تقييد الاخبار المطلقة وتقديم الراجح ووجوب الترجيح في المتفاضلين بوجود .

منها دعوى الاجماع على الاخذ باقوى الدليلين وفيه :

اولا ان الاجماع في امثال المقام مما يحتمل الاتكال فيه الى وجوه غير ناهضة غير كاشف ولا يعتمد عليه في المحصل منه فضلا عن المتقول .

وثانياً ان خروج الكليني (ره) واتكاله بالتخيير في المتعارضين مع كونه في عهد الصغرى ويخالط النواب والسفراء مما يقدح في الاجماع جداً وينبأ عن عدم تحققه .
ومنها انه لو لم يجب ترجيح ذي المزية لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً بل ممتنع قطعاً .

وفيه انه كذلك لو كانت المزية موجبة لتأكد الحجية بملاكها وراجعة الى ذات مناطها في نظر الشارع ضرورة امكن ان تكون المزية هذه بالاضافة الى ملاكها من قبيل الحجر في جنب الانسان بالاربط حصل بينهما ويكون الترجيح مع عدم التأكد والربط بالمرجح جداً .

ثم ان امتناع الترجيح انما هو في الافعال الاختيارية التي منها الاحكام الشرعية ليس الا فيما ليس له علة وهو في حقه تعالى بمعنى ان ترجيح المرجوح عنده ممتنع لمكان كونه بلا علة اما غيره فلا امتناع بالاضافة اليه ضرورة كفاية ارادة المختار علة له نعم هو قبيح عنده لعدم داع عقلائي اليه .

وبالجملة الترجيح بالمرجح بمعنى بلا علة محال وممتنع وبمعنى بلا داع عقلائي قبيح ليس بالمحال كما لا يخفى .

مهمان في ان المفتى يفتى بما اختاره لا بالتخيير

الافى المسئلة الاصولية

الاول ان المفتى لا يفتى بالتخيير الا في المسئلة الاصولية فلا بأس حينئذ باختيار

المقلد غير ما اختاره المفتي فيعمل بما يفهم منه بصريحه او بظهوره الذي لاشبهه فيه فاذا قال في المتعارضين التخيير معناه الجواز المذكور واما ليس له ان يفتى به في المسئلة الفرعية فيقول مخير في فعل الجمعة والظهر وانما يفتى بما اختاره من المتعارضين في عمل نفسه وعمل مقلديه وذلك لعدم على الاول لظهور اخبار الباب بل صريحها التخيير في مقام العمل لا الافتاء كما لا يخفى .

الثاني ان قضية الاطلاقات والاستصحاب استمرار التخيير وكونه استمرارياً لمكان التخيير بعد اختياره احد الشقين وبقائه ضرورة صدق تعارض الخبرين بعد الاختيار الذي هو موضوع الاستصحاب والاطلاقات كما لا يخفى والمنكر مكابر.

الامر الرابع في ان قضية التخيير الاستمرار

يمكن ان يترجح بما ليس بالمنصوصة مما يوجب الترجيح على القول به لما مر منا من ان النظر في المنصوصات من الترجيحات ليس الا الى النوع وذكركل منها ليس الامن جهة الفردية لالما فيها من الخصوصية ويستكشف ذلك من امور :

احدها الاختلاف الواقع في الاخبار في مقام ترجيح ذي المزية فان الاختلاف مع كون المقام في خصوص محل الحاجة مما يرشد الى الترجيح مطلقاً وان لم يكن بالمنصوص وهذا ظاهر ان اتصف من غير اعتساف فتدبر .

الثاني الترجيح بمثل الاصدقية والواقعية ونحوهما مما فيه الدلالة على ان المناط في الترجيح به ليس الا كونها موجبة للاقربية الى الواقع بالخصوصية في شيء منها سيما بعد لحاظ قوله قلت انهما عدلان مرضيان حيث فهم من اعتبار الامام عليه السلام تقديم العدل والافقه والاورع والاصدق كونهما مرضيان ومن ثم لم ينضم اليه تساويهما في تمام المذكورات ولا ريب انه مرشد قوى الى المقصود فلا يقال في دفعه بما صورته .

في جواب الاستاد الهروي النجفي (ره) وجوابه

فان جعل خصوص شيء فيه جهة الارائة والطريقة حجة او مرجحاً لدلالة

فيه على ان الملاك فيه بتمامه من جهة ارائته بل لاشعار فيه كما لا يخفى لاحتمال
دخل خصوصيته في مرجحيته او حجيته سيما قد ذكر فيهما لا يحتمل الترجيح به
الاتعبداً فافهم انتهى ما في الكفاية .

فان التعميم ليس لخصوص الجعل المسطور بل لما فهمه الراوى الذى يرشداً اليه
تعبيره كما مر سيما مع ان قوله قد ذكر فيهما لا-اه-ليس في محله فان جهة الارائية
والطريقة كما ان يكون واضحة وعرفاً كذلك قد يكون تعبداً ويكشف عنه الشرع
كما لا يخفى نعم فيما اذا كانت المرجحات بتمامها تعبدية يكون الدفع وجيهاً وحسبنا
في المقال الاستكشاف ولو في واحد من المرجحات فلا اشكال فافهم .
الثالث التعليل في بعض الاخبار بان المشهور مما لا ريب فيه يعنى بالاضافة الى غيره
يعنى ريب الذى نعتبره ليس فيه وان كان فيه الفريب من جهة اخرى يعنى ان المشهور
بالاضافة الى غيره مما هو اقرب الى الواقع فيتعدى الى كل ما يوجب الاقربيه وان كان
غيره وفي الكفاية قد احاب عن هذا بما لفظه .

في الجواب عن الاستاد الهروي النجفي (ره)

واما الثاني فلتوقفه على عدم كون الرواية المشهورة في نفسها مما لا ريب
فيه مع ان الشهرة في الصدر الاول بين الروايات واصحاب الائمة (ع) موجبة
لكون الرواية مما يطمئن بصدورها بحيث يصح ان يقال عرفاً انها مما لا ريب
فيها كما لا يخفى انتهى .

اقول استدلال الامام عليه السلام ليس في مقام الترجيح والاخذ بالمشهور دون غيره
فلا بد وان يكون بالاضافة الى غيره متصفاً بعدم الريب فيه بأى معنى اردت قطعاً وواقعياً
واقربيته للواقع وحيث ان الاول مما لا مجال لايراده فلا بد وان يراد الثاني فيكون
المراد لا ريب فيه بالاضافة الى غيره لافى نفسه مضافاً الى ان كونه في الصدر الاول
في نفسه بدون ملاحظة ضمنية اخرى اليه موجبة للاطمينان اول الكلام فتأمل .
الرابع التعليل بان الرشد في خلافهم الظاهر في ان كل موجب للرشد متقدم

على غيره واورد عليه بما في الكفاية عبارة وكتباً.

واما الثالث فلاحتمال ان يكون الرشد في نفس المخالفة لحسنها ولو سلم انه لغلبة الحق في طرف الخبر المخالف فلاشبهة في حصول الوثوق بان الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدوراً او جهة ولا بأس بالتعدى منه الى مثله انتهى.

اقول مضي منا في اخبار الترجيح بالمخالفة انهم يسمعون عن امير المؤمنين ويخالفونه ليلتبسوا على غيره فيكون الاخذ بالمخالف لالحسن بل لغلبة الحق في طرف المخالف ويرشد اليه اخبار التقية وغيرها من ماضى هذا مضافاً الى ان صرف المخالفة مما لا يوجب حصول الوثوق بان الموافق من الخبرين المعارض بالمخالف منهما لا يخلو من الخلل ليوجب التعليل التعدى منه الى مثله لالى كل ما يوجب الرشد ولو لم يوثق به ضرورة ان المخالفين ليسوا يخالفونا في جميع ما بايدنا ولم يكن الاخبار بمفهمة الا لان دأبهم المخالفة وانت خبير بان صرف هذا لا يوجب حصول الوثوق ومنه انقدح انه لا يشار بالتعليل الى انفتاح باب التقية وانها كانت في الاخبار ضرورة عدم حصول الوثوق المدعى فافهم.

والعجب ان الاستاد الهروى النجفى (ره) قد استظهر من عدم بيان الامام عليه السلام للكلية كيلا يحتاج السائل الى اعادة السؤال مراراً ومن امره بالارجاء بعد التساوى والمزايا المخصوصة المذكورة ان المدار على المزايا المنصوصة المخصوصة في مقام الترجيح مع انها ظاهراً فيما قدمنا ضرورة ان النوعية لم يقتض الا بيان واحد من المرجحات الا ان السائل سئل مكرراً لخصوص بيان افراد الترجيح بتمامها الظاهرة في مقام التعارض لتسهيل الامر على غيره فعلى هذا ليس المقصود من التساوى الامن جميع الجهات بحيث لا يوجد في كل منهما ترجيح على الاخر بوجه من الوجوه ضرورة انه فيما اذا كان المقصود نوع المرجح فليس التساوى الا بالاضافة اليه فافهم.

تتمة

لو كان في المزايا ما لا يوجب الظن ولا الاقربية الى الواقع كما في الاورعية

والافقية فيما اذا كان موجبها مما لا يوجب الظن او الاقربيه كالتورع من الشبهات
والجهد في العبادات و كثرة التبع في المسائل الفقيهيه او المهارة في القواعد الاصوليه
لا نقول بالتعدى بناء عليه الا الى كل مزيه وان لم توجب الظن او الاقربيه ولا منافاة
بين الظن بصدق الخبر و كذب الاخر وعدم سقوطه عن الحجية ضرورة ان الظن بالكذب
لا يضر بحجية ما اعتبر من باب الظن نوعاً نعم كان مضراً فيما اذا اعتبر في اعتباره
عدم الظن بالخلاف ولم يعتبر في الاخبار اعتباراً صدوراً ولا ظهوراً ولا جهة ذلك البتة.
وبالجملة الظن بكذب احدهما لا يوجب السقوط البتة مضافاً الى ان الظن
بالكذب بالاضافة الى احدهما ليس الا فيما اذا علم بكذب احدهما صدوراً والايمن
صدورها معاً فلا يظن بكذب احدهما .

نعم فيما اذا كان وجه التعدى كون ذى المزيه مندرجاً تحت اقوى الدليلين
يلزم ان يكون فيما يوجب القوة والاقوائية بلاشبهة.

الامر الخامس

ان مقتضى ما تقدم من ان التعارض انما هو فيما ليس من موارد الجمع والتوفيق
ان التخيير او الترجيح ايضاً ليس الا فيما ليس هنا توفيق لقضاء العرف بذلك حيث
لا يرى معه تعارض ابدأ و كل من الترجيح والتخيير انما هو بعد التعارض ومن احواله
وبالجملة ظاهر الاخبار تحير السائل وان سؤاله ليس الا لاجل دفع تحيره فلا يشمل
موارد التوفيق جداً واحتمال ان السؤال لاحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة
المعروفة من الجمع بين موارد التوفيق لاجل رفع التحير مما لا ينبغي عليه الاتكال بعد
الظهور للمطلع من السياق.

فما في الكفاية بما لفظه ويشكل بان مساعدة العرف على الجمع والتوفيق
وارتكازه في اذهانهم على وجه وثيق لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد
الجمع لصحة السؤال بملاحظة التحير في الحال لاجل ما يترأى من المعارضة

وان كان يزول عرفاً بحسب المثل او للتخير في الحكم واقعاً وان لم يتحير فيه ظاهراً وهو كاف في صحته قطعاً مع امكان ان يكون لاحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة المتعارفة بين ابناء المحاورة و جل العناوين المأخوذة في الاسئلة لولا كلها يعمرها ودعوى ان المتيقن منها غيرها مجازفة غايته انه كذلك خارجاً لا بحسب مقام الخطاب انتهى .

فيه ما لا يخفى من وجوه النظر على الاديب الاريب .

فان الفرض ان موارد التوفيق لا يترائي فيها التعارض الابدياً والافقى الحقيقة كما قررنا لا يوجد فيها التعارض ولا يتحير عندها العرف جداً كما عليه السيرة القطعية الكاشفة عن التخصص لا التخصيص وان الاخبار الترجيحية مختصة بحسب المورد بغير الموارد اذ لا يتحير فيها كي يحتاج الى العلاج والاستعلاج .

واعجب من هذا انه (ره) اخرج الموارد عن المتعارضين اولا وفي صدر الباب و ادخلها فيهما و اجرى عليها احكامهما هنا و من ثم رجع عنه ثالثاً مع ضميمه قوله فتأمل .

الامر السادس في ترجيح التقييد على التخصيص

ان مقتضى ما تقدم تقديم الاظهر على الظاهر كما هو عليه العرف وذلك فيما اذا كان معلوماً سهل واما فيما اذا كان مشتبهاً ولم يظهر ان ايهما اظهر و ايهما ظاهر فالمرجع هو التميز ان كان والا فالمتبع هو التخير على مذاقنا والترجيح على مذاق المرجح ومما عد من التميز العموم فاذا تعارض بين العام والمطلق يمكن ان يقدم الاول ويقيد الثاني به كما يمكن ان يقدم الثاني ويخصص الاول به فتردد الامر بين التقييد والتخصيص الا ان التقييد لغلبته ولان العام مما يصلح للقرينة للمطلق الذي لا يحمل على الاطلاق بمقدمة الحكمة الابدع عدم القرينة يقدم على التخصيص وبطريق اوضح مقتضى العام في العموم لمكان الوضع له وخصوص لحاظه عنده تام تمام لا يحتاج الى ضميمه قرينة عدم البيان ودلالته عليه منجزة ودلالة المطلق على الاطلاق والعموم

لمكان عدم الوضع له بل لخصوص اقتضاء الحكمة السريان معلقة على عدم بيان مقدار الدلالة ويكون اقتضائه لذلك غير تام ويصير تاماً به وحيث ان عدم جزء لمقتضى الاطلاق والسريان فلا بد وان يحمل بعد وجود ما يصلح للبيان من نحو العام عليه ويقيد به ولا يلزم المحذور بخلاف ما اذا حمل العام على المطلق ويخص به فيلزم محذور الدور فان تخصيص العام بالمطلق يتوقف على عدم كونه بياناً له ومتفرع عليه وعدم الكون بياناً يتوقف على تخصيصه بهذا .

وفي الكفاية ما صورته وفيه ان عدم البيان الذي هو جزء المقتضى في مقدمات الحكمة انما هو عدم البيان في مقام التخاطب لالي الابد واغلبية التقييد مع كثرة التخصيص بمثابة قد قيل ما من عام الا وقد خص غير مفيد ولا بد في كل قضية من ملاحظة خصوصياته الموجبة لظهيرية احدهما من الاخر فتدبر انتهى .

ولك ان تقول ان البيان وعدمه يلاحظ بالاضافة الى مقام الحاجة لامقام التخاطب فان كان مقام التخاطب اول البعثة ووقت الحاجة اخرها مثلاً يكون العبرة بها فان لم يصل اليها ما يصلح للبيان الى زمان الحاجة او بعده ولو كان الف عام فلا بد وان يحمل على العموم لقضية الحكمة وان وصل ما يصلح للبيان ووقت الحاجة او بعدها ولو كان الف عام ايضاً فلا يحمل على العموم وانما يحمل البيان بمقدار لسانه ولا فرق في المقام بين كون البيان والمبين من قبل متكلم واحد او اكثر فيما اذا كانوا بمنزلة هذا مضافاً الى ان غلبة التخصيص وكثرتها اوسائر الخصوصيات الموجبة للظهيرية ان اتفقت فهي الموجبة لها فيما اذا كانت مرتكزة في اذهان اهل المحاورة بمثابة تعد من القرائن المكتشفة بالكلام وهو اول الكلام و افادتها للظن بالتخصيص او الظن بالتقييد مما لا يوجب الظهور فيه مع ان البحث فيما اذا لم يحرز الاظهيرية والافلاشكال ولعله اشار اليه بقوله (ره) فتدبر .

ومنها ما قيل في تقديم التخصيص على النسخ في مورد الدوران بينهما من غلبته حتى قيل ما من عام الا وقد خص مقال المقام ما لوورد عام بعد حضور العمل بالخاص

حيث يدور بين ان يكون الخاص مخصصاً او يكون العام لمكان وروده بعد العمل ناسخاً او ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام حيث يكون الدوران بين كون الخاص مخصصاً ام ناسخاً ورافعاً لاستمرار العام ودوامه .

اقول ان الكلام هنا هو الكلام في التقييد والتخصيص حيث ان كلامنا من العام والخاص لا يكون دلالة على الاستمرار الا بنحو من الاطلاق فالامر دائر بين كون العام في المثال الاول والخاص في المثال الثاني بياناً وقيداً لما هو مفاده الاستمرار لولا هذا البيان ليكون نسخاً لما تحته من الخصوص او العموم وبين كون العام مخصصاً بالخاص السابق في الاول واللاحق في الثاني ليكون تخصيصاً والكلام الكلام وحيث ان قد رجحنا التقييد هناك رجحنا النسخ هنا المكان كونه راجعاً اليه فافهم فانه دقيق .

دفع الاشكال فن تخصيصات الكتاب والسنة

اشكال من ان التخصيص لا بد وان يكون قبل حضور وقت العمل والالزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ومقتضاه عدم جواز تخصيص الكتاب والسنة بالخصوصيات الصادرة عن الائمة عليهم السلام فانها صدرت بعد حضور وقت العمل بعموماتها فلا بد وان نقول بالنسخ فيها هذا خلف وان جوزنا النسخ ولم يحمل احد عليه كلما فيهما من التخصيص

دفع

من ان تأخير البيان كان قبيحاً فيما اذا لم يكن هناك مصلحة في اخفاء الخصوصيات او مفسدة في ابدائها كاخفاء غير واحد من التكاليف في الصدر الاول وبمجرد احتمال المصلحة او المفسدة يمكن القول بتخصيص العمومات بتلك الخصوصيات وان موردها خارج عن تحتها واقعاً وان قيل بالنسخ بمعنى رفع اليد بالخصوصيات عن ظهور تلك العمومات باطلاقها في الاستمرار والدوام لا تبالي به وهذا غير النسخ المتنازع فيه فافهم .

الامر السابع في بيان علاج التعارض في المتعارضات

ان التعارض ان كان بين الدليلين فقد مضى حكمه وان كان بين المتعارضات فلا يخلو اما ان تكون النسبة بينها متحدة او متعددة فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون العلاج بالتصرف في البعض عرفاً موجباً لانقلاب النسبة كما في قوله اكرم العلماء ولا تكرم الفساق من العلماء وكره اكرام الشعراء من العلماء حيث ان رجوع كل من الخاصين الى العموم المطلق يوجب ان يتقلب النسبة الى العموم من وجه واما ان لا يكون موجباً له كما في قوله اكرم العلماء ولا تكرم العدول من العلماء ولا تكرم الفساق من العلماء حيث ان نسبة العموم الى كل مطلق وبعد الرجوع يكون كذلك ايضاً فان لم يكن بموجب للانقلاب .

فلا يخلو ايضاً اما ان يكون انظار الكل وارجاعه الى العموم موجباً لانتهاه التخصيص الى ما لا يجوز الانتهاه اليه عرفاً ولولم يكن مستوعبة لافراده واما ان لا يكون فهنا اقسام اربعة .

القسم الاول في ما اذا كانت النسبة متحدة ويوجب التخصيص الى ما لا يجوز الانتهاه اليه

القسم الاول ما لم يكن التخصيص موجباً للانقلاب ويوجب الانتهاه الى ما لا يجوز الانتهاه اليه عرفاً كما في المثال الثاني حيث ان تخصيص العلماء بكلاشقيه يوجب كون العلماء بلامورد حيث ان منهم فاسق ومنهم عادل و كلاهما قد خرجا عن حكم وجوب الاكرام ولا ريب ان المجموع حينئذ نسبه الى العموم ليس الا التباين ومرجه الى الترجيح او التخيير فان رجح المجموع او اختير فلما مجال للعمل بالعام بوجه واما ان رجحنا العموم او اختير فيطرح المجموع ببعض ماله من المدلول الذي به يتحقق الانتهاه الى ما لا يجوز ويعمل به ببعض ماله من المدلول اى ما ليس في حد الانتهاه فانه اذا كان باخراج المائة يلزم المحذور وباجراج الخمسين مثلاً لا يلزم بطرح الخمسون ويعمل

بالخمسین من المجموع فلا يطرح منه الا خصوص ما لا يلزم مع طرحه اى الخمسین مثلاً محذور الانتهاء الذى يلزم من التخصیص بستین مثلاً وحینئذ يقع التعارض بین كل واحد من الخصوصین مثلاً فیعامل فیها بالترجیح والتخیر علی ما قدمناه فافهم فانه دقیق .

القسم الثانى

مالم یکن التخصیص بموجب للانقلاب ولا یوجب الانتهاء ایضاً ولا اشكال فی التخصیص بالمجموع ولا یلزم المحذور جداً .

القسم الثالث فيما اذا انقلبت النسبة بعد التخصیص

القسم الثالث ما اذا كان التخصیص موجباً للانقلاب ولا یرب ان العام حینئذ یخصص بالمجموع فیما اذا لم یلزم المحذور المذكور والافکامر فی القسم الاول .

دفع وهم

لعلك تزعم ان بعد تخصیص العام فی الفرض بواحد من الخصوصیات ینقلب النسبة فیعامل معهما معاملة النسبة المنقلب لیهانفى المثال بعد تخصیص العلماء بالفساق وان المراد بالعام انما هو العدول من العلماء یعامل مع العلماء العدول والشعراء العلماء معاملة العموم من وجه لمكان الانقلاب من العموم المطلق الیه جداً ذهولاً عن ان النسبة انما هی بملاحظة الظهورات .

فاذا قال اكرم العلماء ولا تكرم الفساق یرى العرف بینهما بملاحظة ظهور الصیغة فیهما فی العموم عموماً من وجه واما اذا لم یکن ظهور یلائم النسبة المطلوبة فی البین فلا یلاحظ الا النسبة التى یوجبها الظهور الفعلی كما فی المقام فانه بمقتضى ما تقدم من ان تخصیص العام بالمخصص المنفصل ولو كان قطعياً لا ینثلم به ظهوره وان انثلم به حجیته كان ظهور العلماء فی العدول وغيرهم باقیاً وان خصص بالفساق منهم وبعد بقاء الظهور

على حاله لا يلاحظ النسبة الا بالعموم المطلق التي يدعواها الظهور الفعلي لا النسبة المطلوبة المدعاة .

نعم ان قلنا بظهور العام من العلماء في المثال في العدول بعد تخصيصهم بالفساق كان له وجه ولسنا من القائلين به كيف ولم يستعمل العلماء الا في العموم كما مضى الا انه لم يرد منه الا خصوص العدول وهذا غير الظهور فتدبر .

القسم الرابع فيما اذا كانت النسبة متعددة

القسم الرابع ما كانت النسبة متعددة كما في العامين من وجامع ما هو اخص مطلقاً من احدهما فانظر الى قوله اكرم العلماء ولا تكرم الشعراء وكره اكرام التميميين من العلماء فيخصص العام بالخصوص المطلق او لا اذ هو بعد! تخصيص يعارض مع العموم الاخر من وجه ثم يعامل معهما كما في العامين من وجه بلا توجه للتخصيص الى احدهما من الترجيح او التخيير بالفرق بين ان يكون التخصيص موجياً لا انقلاب النسبة كما في المثال بتبديل التميميين بالشعراء حيث انه بعد تخصيص الشعراء بالعلماء منهم تصير النسبة بين فقرة الاولى والثانية التي كانت اعم من وجه اعم مطلقاً وبين ان لا يكون موجياً له كما في المثال لما تقدم انفاً وان ملاحظة النسبة قبل العلاج وبملاحظة الظهور الاولى لا غير وهذا هو معاملة العرف الا انه ربما يبقى بعد تخصيص العام ما لا يجوز توجه التخصيص اليه عرفاً او كان بعيداً يعني يبقى ما لا يجوز تخصيصه استهجاناً او بعداً ولا ريب انه يقدم هذا العام المخصص على ما لم يخصص لا لانقلاب النسبة بل لكونه كالنص فيه الذي يقدم على الظاهر فيه بعمومه ولا يبعد ان يقال بترجيح المخصص وتقديمه مطلقاً بقي ما لا يجوز توجه التخصيص اليه دفعة اخرى ام لم يبق لكون المخصص كالنص مطلقاً بالنسبة الى غيره فتأمل .

الاصـل التاسع والخمسون في الاجتهاد و التقلـيد

ان الاجتهاد لغة من الجهد بالفتح وبالضم الطاقة والمشقة والمراد صرف الطاقة والمشقة بغايتها في طلب الشيء واصطلاحاً استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي او ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة.

تنبيهان : الاول في الجواب عن الاستاد المحقق الخراساني

ان التعريف هذا ليس مما تكشف عن الماهية بما هي هي ضرورة عدم الاحاطة بها بكنهها او بخواصها الموجبة لامتيازها عن ما عداها لغير علام الغيوب فبناء على هذا انما التعريف كساير التعاريف ليس الا شرحاً للاسم وتبديل لفظ بلفظ اعرف كاللغوى فلا ينبغي ان يشكل عليه طرداً وعكساً بما اشكلوا كذا! افاد الاستاد المحقق الخراساني في المسجد الطوسي .

الان فيه ما لا يخفى فان المخترعات لا يقاس على الواقعات ضرورة ان الهيات في الاعتباريات والمخترعات ليست الاعتبارية بحسب اعتبار المعبر كما لا يخفى فان ما ليس في الواقع له وجود الا بالاعتبار فما هيته ليس الا ما اعتبره المعبر كما هو الظاهر فافهم .

الثاني ان التعبير بالحجة على الحكم الشرعي ليس الا الاجتهاد والاجتهاد ليس منحصراً في استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي كما عن العلامة والحاجبي وانما هو استفراغ الوسع في تحصيل الحجة فعلا او قوة ولولم يكن ظناً كما في تحصيل العلم بالحكم او غيره مما اعتبر من الطرق التعبديـة الغير المفيدة للظن ولو نوعاً ولا ظن كل من اعتبر الظن مطلقاً من العامة ومن اعتبره عند الانسداد من بعض الخاصة الا ان الاعتبار عنده من جهة انه فرد من افراد الحجة لا لخصوصيته فيها ولم يقل بها احد بل

ظنى ان التعبير بالظن بالحكم فى التعريف ايضاً ليس الا لانه من افرادها فعلى هذا ليس المقصود منه الا الحججة ولا اختلاف فى البين وايراد اللفظ الظاهر فى المعنى فى التعريف واردة غيره جازى بالقرينة و كفانا فى المقام عدم انحصار الحججة فى الظن فتأمل . فعلى هذا لانزاع بيننا وبين الاخباريين فى الاجتهاد فانه بهذا المعنى مما لا محيص عنه حتى عندهم غاية الامر لهم ان ينازعوا فى حجية بعض ما يقول الاصولى باعتباره و يمنعوا عنها وهو غير ضائر بالاتفاق على صحة الاجتهاد بهذا المعنى ضرورة اندر بما يقع بين الاخباريين النزاع فى الفروع او الاصول كما يقع بينهم وبين الاصوليين فافهم .

الاصل المستنون فى تقسيم الاجتهاد الى المطلق والتجزى

ويتقسم الاجتهاد الى مطلق وتجزى فالمطلق هو ما يقتدر به على استنباط الاحكام الفعلية بجميعها من امارة معتبرة او اصل معتبر عقلا او نقلا فيما اذا لم يظفر بها من الموارد والتجزى هو ما يقتدر به على استنباط بعض الاحكام كذلك .

مقامان

المقام الاول فى الاجتهاد المطلق بالاضافة الى الاعتبارات

الاعتبار الاول لاشكال فى امكان المطلق من الاجتهاد وحصوله للاعلام امر لا يحتاج الى البيان ولا الى اقامة برهان وماترى من التوقف والتردد منهم فى بعض المسائل وعدم تمكنهم من الترجيح وتعيين حكمه ليس لقلّة الاطلاع وقصور الباع وعدم المطلق من الاجتهاد بالاضافة اليهم بل لاجل عدم دليل مساعد فى المسئلة المتوقف فيها على الحكم الواقعى وعدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم فالتحير والتوقف ليس الا فى الحكم الواقعى لافى مطلق الحكم حتى يناسب القول بالتجزى فيهم وانما لهم الحكم بما هو مفاد الاصل عندهم وهذا من الوضوح مما لا يخفى على احد .

الاعتبار الثانى فى عدم جواز تقليد العامل بالظن الانسدادى

لا اشكال فى جواز العمل بالاجتهاد المطلق بالاضافة الى من

انصف به لمكان قطعه ولو تنزيلا والافلافاثة في اجتهاده يعبأ بها ويدل عليه آية القر والسؤل بالملازمة واما جواز العمل بالاضافة الى غير من انصف به ففيه تفصيل وهو ان المجتهد الكذائى اذا كان ممن افتتح له باب العلم او العلمى فلاريب في جواز العمل بمؤدى الاجتهاد لغيره كما هو مفاد ادلة التقليد كما سيأتى اليه الاشارة انشاء الله تعالى واذا كان ممن لم يكن احد البابين مفتوحاً له فان قلنا انه عالم حينئذ فالجواز لا يخلو عن الاشكال وان قلنا انه جاهل وليس تقليده الارجوع الجاهل الى الجاهل كما هو الظاهر فلا يجوز تقليده ولا مجال فيه للاشكال حيث ان ادلته من العقل والايات والاخبار ابية عنه كما لا يخفى.

ان قلت ان مقدمات الانسداد لا يقتضى الا الحجية بالاضافة الى مطلق الظن الحاصل للمجتهد و حينئذ كان عمله بالحجية و معه يكون تقليده تقليد الجاهل للعالم لعلمه بمفادها شرعاً كما في الظنون الخاصة التى دل الدليل على اعتبارها بالخصوص. قلت ان المقدمات لا يوجب العلم شرعاً ولم يكن الظن المعتبر بها كالظنون الخاصة المعتبرة بالخصوص الا اذا كانت منتجة لحجيتها كشفاً شرعاً واما اذا كانت منتجة لها حكومة فليس الاعتبار بذاك الاعتبار وليس للشرع يدمداخلة فيه ابدأ كما مر فى محله واذالم يكن المعتبر بالمقدمات حكومة شرعاً فليست الافادة فيه الالنفس المجتهد واما غيره فلا الا اذا كانت جارية فى حقه ايضاً بحيث تكون منتجة لحجية الظن المعتبر بالمقدمات مطلقاً ولو بالنسبة الى غيره وهو توهم بحث كيف لا وليس المجتهد منحصرأ فى الانسدادى ولا يلزم محذور عقلى من عمله بالاحتياط و لو كان عسراً فيما اذا لم يتمكن من ابطاله حينئذ .

وبالجملة قضية المقدمات على الحكومة اختصاص حجية الظن بشخص المجتهد دون غيره الا اذا كان المجتهد بمنحصر اولزم من الاحتياط المحذور اولزم منه العسر مع التمكّن من ابطال وجوده فحينئذ يكون الظن حجة فى حق الغير ايضاً لقضاء المقدمات بذلك لكن هذا صرف الحرف ودونه خرط القتاد وحينئذ ليست ادلة التقليد بمساعدة

على جواز الرجوع الى من اختص حجية ظنه به ولكن قضيتها على الكشف يحتمل ان يكون الحجية لخصوص المجتهد مهمله كانت ام مبنية وان المعتبر مطلق الظن حيث ان الحجية حينئذ ليست الاناشية عن مقدمات غير جارية الا في حق المجتهد فقط دون غيره فليست الحجية لغيره كما مر ويحتمل ان يكون الحجية لمطلق الظن شرعاً كما في الظنون الخاصة الا ان الاخير اقوى فافهم .

الاعتبار الثالث في عدم نفوذ حكم الانسدادى

لاشكال في نفوذ الحكم الصادر من المجتهد المطلق على الانفتاح واما على الانسداد ففيه اشكال من ان المعتبر في الحاكم المعرفة كما في المقبولة وليس للانسدادى معرفة بشيء من الاحكام على الحكومة ومن ان انفتاح الباب في موارد الاجماع والضروريات من الدين او المذهب والمتواترات فيما اذا كانت جملة يعتد بها كافية في مقام المعرفة بالاحكام ويصدق على العارف الكذائى انه عارف بالحلال والحرام مضافاً الى عدم القول بالفصل بين الانفتاح والانسداد .

اقول اما عدم القول اعم من عدم الفصل واه اصدق العارف على المجتهد الكذائى محل تأمل خصوصاً مع قوله نظر في حلالنا و حرامنا حيث انه ظاهر في الاجتهاد والاجماع والضروريات والمتواترات مما ليست محتاجة الى النظر والفكر فافهم .

المقام الثانى في امكان التجزى

المقام الثانى في التجزى من الاجتهاد بالاضافة الى الاعتبارات ايضاً .

الاعتبار الاول لاشكال في امكان التجزى لمكان اختلاف الاحكام مدركاً مع اختلاف الاشخاص اطلاقاً قلة وكثرة فرب شخص كثير الاطلاع وطويل الباع في مدرك باب بمهارته في التقلبات او العقليات وليس كذلك في غيره لعدم مهارته في شيء منها وابتنائها عليها فبالضرورة هذا ربما يوجب حصول القدرة على الاستنباط في بعض الاحكام لسهولة مدركه او لمهارته فيه مع صعوبته مع عدم القدرة على ما ليس بهذا الوصف من السهولة او المهارة ويكون له الملكة في الاول دون الثانى لعدم دخله فيه مثلاله ملكة

في حجية الخبر دون حجية الاستصحاب وله حكم ينحصر مدركه في الخبر دون الاستصحاب وليس هذا من تجزية الملكة لكي يمنع .

الاعتبار الثاني في حجية مؤدى اجتهاد المتجزي لنفسه

لاشكال في جواز العمل بمؤدى التجزي من الاجتهاد لمن اتصف به ضرورة شمول ادلة حجية المدارك للمتجزي ايضاً نحو شموله لغيره فان بناء العقلاء على حجية الظواهر مطلق وكذا ما دل على حجية خبر الواحد مثلاً ومن رأى انحصار الحجية في المجتهد المطلق فهو على ضعف في ضعف .

الاعتبار الثالث

لاشكال في جواز العمل بمؤدى التجزي من الاجتهاد لغير من اتصف به لمكان صدق تقليد الجاهل وسؤاله عن العالم فتعمه ادلة جواز التقليد والاشكال فيه بعدم الاطلاق فيها فلا تعمه وان من جعلتها بناء العقلاء اوسيرة المتشعبة وهو ليس بمحرز في الرجوع الى مثل هذا المجتهد ليس في محله فان قوله فاسئلوا اهل الذكر واضرابه مطلق وبناء العقلاء ليس الا في الرجوع الى العالم والمفروض ان المجتهد الكذائي عالم ايضاً بالاضافة الى ما اجتهد ودعوى ندرة هذا الفرد فلا يشمله الاطلاق مجازفة فان مفاد آية السؤال ليس الا ان الجاهل شأنه السؤال عن العالم ولو في مسألة ويلزمه الشمول للمقام جداً ونحوه غيره .

الاعتبار الرابع في جواز تقليد المتجزي في نقوذ حكم المتجزي وعدمه

لاشكال في نقوذ حكم المتجزي بالاضافة الى ما عرفه واجتهد فيه واما بالاضافة الى غيره فلا بل فيه اشكال من انه من عرف الحلال والحرام ومن انه فرد نادر لا يعمه الاطلاق فاذا اجتهد في مسائل القضاء دون غيرها نفذ حكمه فيها واذا اجتهد في مسائل الصلوة مثلاً فهو غير نافذ الحكم لمكان عدم الربط بين المسئلتين وانما الاشكال في المقال اوضح لصدق عدم كونه عالماً ايضاً .

نعم ان فرض انه اجتهد في جملة من الضروريات والاجتماعيات والمتواترات يمكن القول بالنقوذ مطلقاً الا انه مع خروجه عن الفرض كما مر مما ليس بتلك الكثرة

يعتد بها في مقام الصدق هذا مضافاً الى ان الحكم فيما اذا كان فيما لم يجتهد فيه حكم فيما لم يعرف جداً فلا يشمل الاطلاق او العموم البتة .

الاصل الواحد والستون في ان المجتهد يحتاج الى

علم الاصول وغيرها

لا بد لكل مجتهد ومستنبط ان يتعرف كل ما يحتاج اليه في استنباطه اخبارياً كان ام مجتهداً من العلوم المدونة بقدر ما يحتاج من النحو والصرف واللغة والمنطق والمعاني والبيان والاصول وذلك لان من المعلوم ان التفقه لا يتحصل لاحد الا برعاية تلك العلوم مقدمة اما غير الاخير فواضح واما الاخير فلاشتماله على قواعد للفقه برهن عليها فيه اذ هو دون لصرف ذوا ليس غيره محتويها عليها نعم قديبرهن عليها في نفس المسئلة الفقهية مقدمة كما هو شأن الاخبارى ولا بأس به وليس التدوين عليه ببدعة وعدم تدوينها في زمانهم (ع) لا يوجب تلك والافكان تدوين كل من الفقه والنحو والصرف بدعة ولا يقول به احد ولا يرضى به حتى الاخبارى .

والله ان تلك القواعد والادلة كانت مبادئ تصديقية للمسائل لا بد من معرفتها فربما نذكر في علم اخر وتدوين مخصوص كما في الاصول وربما يذكر في طي كل مسئلة وليس بمنزل من السماء ما يخص الذكر بواحد منهما كما هو في نظر البعض . وبالجملة معرفة المباني لازمة للمتفقه ولو بان يرجع ويتعرف وبدونها لا يمكن من الاستنباط كما هو الظاهر مجتهداً ام اخبارياً و بعض المعارضات صرف الاغراض الشخصية اعادنا الله منها انشاء الله تعالى .

نعم يختلف الاحتياج اليها حسب الاختلاف بالاضافة الى المسائل والازمنة والاشخاص ضرورة خفة مؤنة الاجتهاد في الصدر الاول وعدم حاجته الى كثير مما يحتاج اليه في الازمنة اللاحقة مما يكاد يتحقق الا بالرجوع الى ما دون فيه من الكتب الاصولية وهذا غير انهم لا يعلمون بما في الاصول وكذلك يحتاج الفقيه الى علم الرجال ومعرفتها ولو بالمر اجعة بعد الاحتياج لمعرفة الصحيح عن الضعيف ولمكان الترجيح هذا ولكن

الاحتياج اليه ليس بتلك المرتبة على حسب ما اخترناه من الاطميناني من الظن ومن التخبير في المتعارضين اما الاول في ان الخبر وان كان ضعيفاً غايته يقدم على غيره وان كان صحيحاً اعلائياً فيما اذا كان الاطمينان به بموافقه لما عليه المشهور ولو بالحكاية او غيره من ما يوجبه وفي كل مسألة لابد وان يكون احد طرفيه مشهوراً فكل خبر ان كان على خلافة الشهرة بصرف النظر عنه وان كان صحيحاً وان كانت على وفاقه يقدم وان كان ضعيفاً ومع تساوي الخبرين بحسبها نختار التخبير لما مضى وكذا في سائر ما به الوثوق نعم ان اخترنا الترجيح لابد وان ننظر فيه فافهم.

الاصل الثاني والستون في التخطئة والتصويب

اتفقت الكلمة على التخطئة في العقلية بالتخطئة في مقدماتها ومنه ماترى من اختيارهم القدم للعالم بمقدمات عقلية و استدلالهم للحدوث واختيارهم له بها ايضاً واما الشرعيات فقد اختلفت فيها فذهب اصحابنا العلية الى التخطئة فيها وان الله تعالى في كل واقعة حكم واحد نظراً الى خصوص صلاح او فساد فيها يؤدي اليه الاجتهاد تارة والى غيره اخرى فيكون صواباً على الاول وخطأ على الثاني وقال مخالفينا بالتصويب وان له تعالى احكاماً بعدد آراء المجتهدين فما يؤدي اليه الاجتهاد هو حكمه تبارك وتعالى وان كانت الوفا .

في الطريقة والموضوعية

اقول ان كان مرادهم من التصويب هو بالنسبة الى الحكم الفعلي وان المجتهد وان كان يجتهد ويتفحص عما هو الحكم واقعاً وانشاء الا ان ما أدى اليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلي حقيقة .

فالارباب انه كذلك وهو مما يختلف باختلاف الاراء وكلها هو حكم الله تعالى فعلا وظاهراً في حقهم ولا يشتركون فيه وانما الاشتراك ليس الا فيما هو حكم انشاء لاحقيقة ولا بد ان يقول به كل من قال بالسببية والموضوعية في اعتبار الاخبار فان

الخبر عندهم موحدة لخصوص مصلحة او مفسدة في المؤدى على حسب التأدية ملزم لدر كها اورفعها فعلاقبالا لما في الواقع من الصلاح او الفساد فالخبر فيما اذا اختلف في مؤداه عشرون فهو حجة على كل طائفة بما يؤدى اليه فهمها فحيثئذ يكون هنا عشرون حكماً فعلياً بعدد الاراء والى هذا ينظر قولهم ان ظنية الطريق لا ينافى قطعية الحكم .

واما اذا قيل بالاعتبار من باب الطريقة كما هو الاقوى و ان مؤديها ليست الا طريقاً الى الواقع بدون ان يلاحظ فيها خصوص صلاح او فساد في قبالة وان كلا منهما ان كان فهو ما في الواقع ونفس الامر فلاريب ان مؤديات الطرق والامارات المعتبرة ليست بالاحكام حقيقة وانما هي طرق موجبة للتبني مع الاصابة وللعذر عند الخطاء والمخالفة .

وبالجملة لا يكون الحكم الا ما هو في الواقع ونفس الامر موجود في علم الله تعالى الا انه يصير منجزاً فيما قام عليه حجة من علم او طريق معتبر ويكون غير منجز فيما لم يكن هناك حجة كذائية .

نعم يمكن ان يقال بكون المؤديات احكاماً طريقة فعلية فيما اذا لم يقم حجة من العلم او الطريق المعبر لكان التكليف به جدياً وان كان مرادهم التصويب بالاضافة الى الحكم الواقعي فان كان المراد منه هو الالتزام بانشاء الاحكام في الواقع بعدد الاراء بان تكون الاحكام المؤدى اليها الاجتهادات احكاماً واقعية كما هي ظاهرية فهو وان كان خطاء للاجماع وتواتر الاخبار على ان له تعالى في كل واقعة حكماً واحداً يشترك فيه الكل الا انه غير محال كذا افاد الاستاذ المحقق النجفي .

اقول بل هو محال لما في الاحكام من التضاد مما يمنع عن الاجتماع في عرض واحد .

وان كان المراد من التصويب الالتزام بانشاء الاحكام على وفق آراء الاعلام بعد الاجتهاد فهو مع انه محال غير معقول فان الحكيم لا يعلق احكامه على آراء ضعيفة نعم يمكن التعليق على عقول شاملة وآراء كاملة المحيطة بكل شيء من المصالح والمفاسد

كعقول الانبياء الكملين (ع) واين هو من المقام وكيف يتفحص المصيب الكذائي عما لا يكون له عين ولا اثر من الاحكام الواقعية المنشأة بعد الاجتهاد وليس لها وجود قبله ام كيف يستظهر من الاية او الخبر ولا يكون الاستظهار هذا الاعلى وجه دائر حيث ان استظهار الحكم فرع وجوده واقعاً ووجوده واقعاً فرع الاستظهار كما هو الفرض المفروض وبالجملة هذا اختيار لا يسمع بل لا يعقل.

الاصل الثالث والستون في تبديل الرأي

اذا تبدل الرأي والاجتهاد وصار على خلاف الرأي السابق واجتهاده ففي الاعتماد على الاول من الرأيين والاعتداد والاتكال الى السابق من الاجتهادين في الاعمال القديمة على الرجوع والتبدل والبناء على ماضى منها بنحوه ونهجه اقتضاء لما تنقضى من الرأي واضمحلال من الاجتهاد وعدمه بعد عدم الاعتناء ونفى العبرة عنه في اللاحقة من الاعمال بالارباب ولا اشكال والرجوع فيها الى قضية اللاحق منهما اولما هو مقتضى الاحتياط تفصيل .

وهو ان الاجتهاد الاول ان كان اقتضائه القطع بالحكم وكان قاطعاً بحسبه وقد اضمحل او كان هناك طريق معتبر شرعاً على الحكم بحسبه وقد ظهر خلافه بالظفر بالمقيد او المخصص او قرينة المجاز او المعارض وقلنا بالطريقة على ما هو التحقيق فلا اشكال في عدم الاتكال وفساد السابقة على التبديل من الاعمال التي وقع فيها بالاضافة الى ما اعتبر في صحتها نظراً الى الجديد من الاجتهاد الاختلال .

اما فيما كان بحسب الاول من الاجتهاد قاطعاً وقد اضمحل فواضح ضرورة ان نتيجة القطع وغايته المعذورية عند المخالفة عقلا ومع التجديد لاحكم معه شرعاً ليستج المعذورية كذلك

واما فيما كان هناك طريق معتبر شرعي وقد ظفر بالمعارض فلان شأن الطريق ليس الا صرف لحاظ الواقع والتنجز مع الاصابة والعذرية مع الخطاء ومعلوم ان العذرية ليست الا فيما اذا لم ينكشف الخطاء وانه على خلاف الواقع.

واما فيما اذا انكشف فالواقع بحاله واللازم انما هو التسرع الى امثاله من غير فرق بين تعلق الطريق بالحكم كحلية الحيوان ووجوب الفعل مثلاً وبين تعلقه بمتعلقاته وموضوعاته كجزئية السورة وشرطية الطمأنينة مثلاً حيث ان كلامهما من واد واحد وشيء فارد ضرورة ان الحكم كما يمكن ان يتبدل ويكون قابلاً للتغير بالقطع بخلافه ولو شرعاً كذلك يمكن ان تتعين المتعلقات اولاً بما ظهر خطأه ثانياً. وبالجملة لاسبيل الى الفرق الابلحاض عدم التغير في المتعلقات وعدم تحملها اجتهادين لمافيهما من اعتبار الاخذ بمقتضى الفتوى اى العمل بما افتي مطلقاً زال عن كونه مفتياً بحسب ما افتي كما في صورة التبدل ام لم يزل ولزوم العسر والجرح والهرج والمرج المخل بالنظام والموجب للمخاصمة بين الانام فيما اذا قيل بعدم صحة العقود والايقاعات والعبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الاول الفاسدة بحسب الاجتهاد الثانى ووجوب العمل على طبق الثانى من عدم ترتيب الاثر على المعاملة واعادة العبادة كما فرق في الفصول بهذه الامور .

في الرد على صاحب الفصول (ره)

وانت خبير بان شيئاً منها لا يوجب الفرق اما عدم التغير فلما مضى واما عدم التحمل للاجتهادين فلان صرف كونها متعلقات لا يوجب الاخذ بمقتضى الفتوى واتباعها مطلقاً بل هي ليست الا كالحكم فان دل دليل ونهض على صحة العمل فيما اذا اختلف فيه لعذر كما نهض في الصلوة وغيرها مثل لاتعاد وحديث الرفع او اجماع على الاجزاء في العبادات كما ادعى فاعتبر فيه الاخذ بمقتضى الفتوى لذاك الدليل حكماً كان ام متعلقاً وان لم يدل ولم ينهض فالاعتبار ليس الاخذ بمقتضى الفتوى بل الاعتبار انما كان بالاجتهاد الفعلي ففيمما اذا تبدل تبدل الحكم بتبدله حكماً ام متعلقاً واما لزوم العسر والجرح فلان ادلة العسر لا ينقى الا خصوص ما لزم منه العسر فعلا والقول بعدم صحة العقود والايقاعات والعبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الاول ووجوب العمل على طبق الثانى وان كان عسراً الا انه ليس بلازم لتبديل الرأى في المتعلقات

دائماً وانما هو لا يكون الا حياناً لجواز ان يكون التبديل بالاضافة الى بعضها الذي ليس بتلك المرتبة من العسر مثل ان يكون بالنسبة الى عدم جزئية السورة فاذا تبذل الرأي بالجزئية فان كان الوقت باقياً اعاد والا فلعدم صدق الفوت ولا عسر البتة هذا مع ان الاحكام نظير المتعلقة في اللزوم كما لا يخفى ولا اختصاص له بها وهذا ظاهر هذا مضافاً الى ان باب الهرج والمرج لو كان ينسد بالحكومة وفصل الخصومة. وان كان هناك طريق معتبر شرعاً وقلنا بالسببية والموضوعية او كان الحكم بحسب الاجتهاد الاول لمكان الاستصحاب او البرائة التقليدية فلا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الاول اما على الاول فلان مؤداه ما لم يضمحل حكم حقيقة كما مر غير مرة واما على الثاني فلما مضى في مسألة الاجزاء ان المستصحب لتعميم دليله بالاستصحاب وتوسيع دائرته عامل بما هو وظيفته في السابق على الرجوع وكذا من يرى البرائة تكليفه ليس في تلك الحال الا العمل بمقتضى البرائة كما ان تكليفه بعد الظفر على الدليل انما هو العمل به .

الاصل الرابع والستون في التقليد

التقليد هو الاخذ بقول الغير للعمل به في الفرعيات وللالتزام به في الاعتقادات تبعداً بالمطالبة دليل على رأيه والتفسير بالعمل لا يخلو من حزاة لكونه مسبقاً بالاخذ ومع عدمه كان بالتقليد ويمكن ان يقال بان تأخره عنه واحتياجه اليه في مرتبته لا يستج كونه هو التقليد الا ان الامر في امثال المقام سهل لما مر من غير مرة ان امثال هذه التعريفات ليست الا شرح الاسم وتبديل اللفظ بأخر اجلى منه كما ترى في كتب اللغة .

في الاستدلال بالآيات على جواز التقليد

والذي يمكن ان يستدل به على جوازه بين امور احدها الآيات قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا

في الدين و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون و قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون و قوله تعالى ان الذين يكتُمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس اولىك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون حيث ان الاولى بظاها تدل على وجوب النقر لاجل التفقه وتعلم معالم الدين ومعرفة ما جاء به سيد المرسلين لكي يندروا به المتخلفين او النافرين ولو بالفتوى لشموله لهاجداً وحيث وجبت الفتوى وجب العمل بها والاخذ بقول مفتيها والالغى. والثانية ظاهرة في ايجاب السؤال عن حكم الواقعة او غيره فيشمل المقال البتة والثالثة بظاها دالة في وجوب اظهار كل ما نزل حكماً او غيره وهو يستلزم وجوب العمل والاخذ به لئلا يلزم اللغو.

في الجواب عنها

اقول وفيه ان الاولى محتملة قوياً ان يكون الارجاع لتحصيل العلم لا الاخذ تبعداً و يكون الانذار فتواء واجباً لاجل هذا التحصيل لا مطلقاً و يرشد الى هذا ما عن الباقر قال رسول الله الى ان قال انما اراد قول الله عز وجل فلو لا نفر من امرهم ان ينقروا الى رسول الله و يختلفوا اليه فيتعلموا ثم يرجعوا الى قومهم فيعلموهم حيث صرح بان الارجاع انما يكون للتعليم لا للاخذ تبعداً فلا دلالة فيها على المقصود وان الثانية ظاهرة في ايجاب السؤال لتحصيل العلم (١) لا مطلقاً فلا يشمل المقال مضافاً الى ان المسئول (٢) فيها انما هو اهل الكتاب كما هو ظاهرها او اهل بيت العصمة

١- فيكون المعنى في الامر راجع الى اصل الدين اسئلوا علماءكم لينصحو لكم ويكفوا لكم بحيث لكم العلم يحصل ومع الاحتمال كما هو ظاهر في المقال سقط الاستدلال - في ٢٤ شوال ١٣٣٩

٢- وفيه انه وان كان المسئول عنه فيها هو اهل الكتاب او اهل بيت العصمة الا ان الملاك فيها هو ان السؤال رفع الجهل فاسئلوا فالسؤال من حيث انه رافع للجهالة مهمل المقال فافهم ٢٤ شوال ١٣٣٩

الاطهار ومخصوص بهم لان السؤال واجب على كل حال عن أي شخص كان وان الثالثة محتملة بل ظاهرة في الاختصاص بما اذا افاد العلم مضافاً الى ان وجوب الاظهار لا يستلزم وجوب القبول تعبداً وانما يمكن ان يكون لاجل وضوح الحق بسبب كثرة من افشاه وبينه كئلا يكون للناس على الله حجة بل كان لهم عليهم الحجة البالغة واشرنا الى جملة منها فيما مر.

الثانية في الاستدلال بالآخبار على جواز التقليد

الآخبار المستفيضة منها قول ابي جعفر عليه السلام لابان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك ومنها انهاك عن خصمتين الى ان قال وان تفتي الناس بما لا تعلم ومنها اياك ان تفتي الناس برأيك ومنها من افتي الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملعكة الرحمة ومنها من افتي الناس وهو لا يعلم الناس من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك .

ومنها ما عن احمد بن علي بن ابي طالب الطبرسي في الاحتجاج عن ابي محمد العسكري قال قال الصادق (ع) فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم

ومنها سئل ابو الحسن (ع) هل يسع الناس ترك المسئلة عما يحتاجون اليه فقال لا .

ومنها قال رسول الله (ص) اف لكل مسلم لا يجعل في كل جمعة يوماً يتفقه فيه امر دينه ويسأل عن دينه .

ومنها قال (ع) العلم خزائن والمفاتيح السؤال .

وغير ذلك مما يدل على المقصود بالمطابقة او بالملازمة حيث دل بعضها على

وجوب اتباع قول العلماء كما في المقبولة فاني قد جعلته عليكم حاكماً فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينارده والراد علينا الراد على الله وبعضها على ان للعوام تقليدهم كالخبر السادس و بعضها على جواز الافتاء منطوقاً كالخبر الاول مما دل على اظهاره عليه السلام المحبة لان يرى في اصحابه من يفتي الناس او مفهوماً مثل الثاني والثالث والرابع والخامس وبعضها على الترغيب على السؤال كالاخيرين .

في الجواب عن الاخبار

اقول اما المقبولة فكانت ناطقة في امر الحكمين كما مر وليس لها عموم او اطلاق يشمل المقال واما ما دل على ان للعوام تقليدهم انما المراد التقليد باخذ الرواية لا الرأي كذا في الوسائل لكن الانصاف ان المراد منه ليس الا ما هو المتعارف منه عند الاطلاق وما نحن بصدد البحث عنه ضرورة ان المعصوم في صدد بيان الفرق بين عوام اليهود الذين يقلدون علمائهم وبين عوامنا الذين يقلدون علمائهم منا وانهم يقلدون وان يرى من علمائهم ما هو خلاف العدل بخلاف عوامنا فانهم لا يقلدون الا عن عالم من الشيعة كان صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لامر مولاه ولا ريب ان تقليد اليهود ليس الا ما نبحت عنه وكذا التقليد بالاضافة الى عوامنا فافهم واما ما دل على جواز الافتاء منطوقاً فهو لان بالفتوى في ذلك الزمان قد يحصل العلم لمكان الانتفاع بخلاف ذلك الزمان فلا يقاس واما ما دل على جواز الافتاء مفهوماً فكلها في مقابلة العامة العاملة بالقياس والمراد عدم جواز الفتوى بغير العلم وليس له المفهوم البتة واما الاخيرين فالمراد المسئلة لتحصيل العلم ولنا في هذا المقال شواهد متكررة من الاخبار .

وبالجملة ان الاخبار عرية عن الافادة الا بالتكلف والعجب ان في الكفاية قطع بجواز التقليد بها بما لفظه وهذه الاخبار على اختلاف مضامينها وتعدد اسانيدها لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها فيكون دليلاً قاطعاً على جواز التقليد وان لم يكن كل واحد منها بحجة انتهى

نعم هذا الكلام صحيح ويثمر فيما اذا تمت الدلالة فيها مضافاً الى انه مع التمامية
ايضاً فيه ما لا يخفى .

الثالثة فى الاستدلال بالاجماع والسيرة على جواز التقليد

الاجماع على جوازه و فيه ان الاجماع ان سلم فلا يتكل عليه فى البحث بعد
احتمال استناد المجمعين باجمعهم او ببعضهم على الايات والاخبار التى غير ناهضة على
المقصود او امكان القول به لاجل كونه من الامور الفطرية الارتكازية لبعده الكشف
بل امتناعه حيثئذ لما مر غير مرة ويتأتى الامتناع فى المنقول منه ايضاً .

الرابعة سيرة المتدينين عليه

وفيه ان السيرة هذه مع التسليم ليست بكاشفة عن الحججة بعد احتمال كونها
امكان الارتكاز بالتقليد حيثئذ ان كان ليس لانهم متدينين وانما هو لانه مرتكز فى اذهانهم
وهو من فطرياتهم كما سيجىء انشاء الله تعالى .
وبالجملة شرط حجية السيرة كونها الى زمان الحججة وامضائه لها من حيث انه
حجة لامن حيث انه كأحد منهم كما يحتمل فى المقام ان يكون امضاء عمل العقلاء
لاجله واحد منهم لا ان يكون امضاء لعمل المتدينين لاجل انه منهم ويكون لاجل
التدين الراجع الى الممضى (ع)

الخامسة فى الاستدلال بالفطرية على جواز التقليد

كونه من ضروريات الدين و فيه بعد التسليم انه يحتمل ان يكون من ضروريات
العقل وفطرياته .

السادسة

كونه فطرياً بديهياً جبلياً حيث يجب تحصيل العلم ولم يمكن للعامى فاذا لم يجز

التقليد لزم انسداد باب العلم بالحكم عليه غالباً لعجزه عن معرفة ما دل عليه كتاباً وسنة .

لا يقال ان لزوم الانسداد فيما اذا لم يمكن الاجتهاد اولم يمكن التقليد بالاضافة الى مدلول الكتاب والسنة كما في المترجم لهما كما هو بناء المخالف حيث انه اوجب على العامي الرجوع الى عارف عدل يذكر له مدرك الحكم من الكتاب والسنة فان ساعد لغته على معرفة مدلولهما فهو والا ترجم له معانيهما بالمرادف من لغته واذا كانت الادلة متعارضة ذكر له المتعارضين ونبهه على طريق الجمع بحمل المنسوخ على الناسخ والعام على الخاص والمطلق على المقيد ومع تعذر الجمع يذكر اخبار العلاج وبالجملة مع امكان الاجتهاد والتقليد على النحو المزبور لا يلزم الانسداد جداً ولا ريب في انه ممكن .

فانه يقال هب انه مع الامكان لا يلزم محذور الانسداد الا انه لا يخلو عن الاشكال فان امر الكل بالاجتهاد يوجب الحرج على العباد والعسر على الانام والزاماً بما فيه اخلال النظام وذلك ظاهر والتقليد بالاضافة الى المدلول بان يذكر له مدرك الحكم منهما ومدلولهما لا يجوز الاعلى وجه دائر او متسلسل وذلك لان العامي يقلد عارف المدلول من حيث هو هو ويأخذ ترجمته بالقبول والعارف ان اخذ من غيره كذلك وقلده الى غير النهاية فيلزم التسلسل وان رجع في الاثناء الى المقلد الاول فيلزم الدور وبالجملة لا يعرف العادل المدلول الا بالتقليد لمن عرفه فيدور او يتسلسل .

اقول وهذا هو العمدة في الاستدلال الذي يجوز عليه الاتكال في المقال وبهذا يجاب عن ما نهي عن التقليد من الايات والروايات كما في قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى قالوا انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون وقوله تعالى او لو كان آباءهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون سبيلا مع احتمال ان الذم انما كان على تقليدهم للجاهل او في الاصول الاعتقادية التي لا بد فيها من اليقين كما هي الظاهرة على الجهد والبت .

الاصل الخامس والستون في وجوب تقليد الاعلم وعدمه

اذا علم المقلد اختلاف الاحياء في الفتوى مع اختلافهم في العلم وكون بعضهم اعلم من الاخر فلا يخلو اما ان يكون قادراً مقتدرأ على الاجتهاد في تعيين ما هو قضية الادلة في تعيين الاعلم او التخيير بينه وبين غيره واما ان لا يكون قادراً عليه .

اما الثاني فلا ريب في جواز تقليده عن غير الاعلم بتقليده عن الاعلم في ذلك و هو في الحقيقة ليس الا التقليد عن الاعلم وخارج عن الفرض جداً وان لا يقلد الاعلم في ذلك فلا يجوز له التقليد عن غيره في ذلك الاعلى وجهه اثر حيث ان جواز تقليده فيه فرع عن حجية قوله وهي فرع عن جواز تقليده فان الفرض انه يقلده في جواز تقليد غير الاعلم بقوله ويعتمد في قوله على جواز تقليده .

وبالجملة بمفاد قوله ثبت العرش ثم انقش مثبت قول الغير الاعلم اولا ثم تقليده لانه يثبت بقوله فلا بد ان يرجح الاعلم لمكان القطع بحجية قوله والشك في غيره و كفاه في عدم الحجية الشك فيها .

اما الاول فللاصحاب فيه مذهبان فذهب بعضهم الى التعيين وهو المشهور وذهب بعضهم الى التخيير ولكل مستند .

في مستند القول بالتعيين وجوابه

اما مستند الاول فيبين وجوه .

احدها نقل الاجماع على تعيين تقليد الافضل .

وفيه ان الاجماع على التعيين لو سلم فلا يعتنى به في امثال المقال ضرورة قوة احتمال ان يكون نظرهم الى الاصل او الى ان الرجوع الى الاعلم رجوع الى اقوى الدليلين لكونه اكد في الوثوق والاطمينان مضافاً الى عدم حجية نقله هذا مع ما ترى من المخالف الى ما شاء الله فهو موهون جداً وان قلنا بحجيته في نفسه في المقام .

الثاني الاخبار الدالة على الترجيح مع المعارضة كما في المقبولة وغيرها او على

اختياره للحكم بين الناس كما دل عليه المنقول عن امير المؤمنين عليه السلام اختر للحكم بين الناس افضل رعيته .

وفيه ان المقبولة انما وردت في تعارض الحكمين ولا ربط له بالمقام ولا عموم فيها والاطلاق وان كان الا انه يحمل على العموم بمقدمات الحكمة ومع كون المقام مما يصلح للقرينة لطريق لسلوك المقدمات اليه ولا يقاس المقال بالحكمين وذلك لان الترجيح في مقام الحكومة لاجل رفع الخصومة التي لا تكادير تقع الا به لا يستلزم الترجيح في مقام الفتوى ومن هنا انقذ الجواب عن المتقول .

الثالث ان قول الاعلم اقرب الى الواقع جزماً فيجب الاخذ به عند المعارضة عقلاً . وفيه اولاً ان اقربيته الى الواقع مطلقاً ممنوع فانها بما يكون فتوى غير الاعلم موافقاً لمن هو اعلم من الحي الاعلم من من مات .

ان قلت ان فتوى الاعلم اقرب لنفسه في نفسه فيقدم على ما هو اقرب لاجل موافقتها لامارة اخرى .

قلت هب الا ان العقل لا يفرق بينهما فالصغرى لهذه الكبرى عامة لكلتا الجهتين كما لا يخفى .

وثانياً ان الملاك في حجية قول الغير تعبداً ولو على نحو الطريقة لم يعلم انه القرب من الواقع فلعله يكون ما هو في الاعلم وغيره سيات ولم يكن لزيادة القرب في احدهما دخل اصلاً نعم فيما لو سلم انه ليس الا القرب الى الواقع كما يقوله البعض فهو صحيح وبالجملة ان قلنا بحجية قول الغير من باب الظن فهو والا فلا فافهم وبالجملة يقدم قول الاعلم ان قلنا بحجيته من جهة الانسداد حيث ان تمام الملاك انما هو القرب ويحكم به العقل وان قلنا بالتعبد فلا .

في مستند القول بالتخيير وجوابه

واما مستند الثاني فبين امود ايضاً احدها اطلاق ادلة التقليد من الايات والاحبار وفيه ان الاطلاق هذا انما هو في بيان حكم آخر من اصل جواز الاخذ .

واما انه بصدد الاخذ مطلقاً ولو عند المعارضة فلا هذا مضافاً الى ما مر من عدم نهوضها على مشروعية اصله وعدم ربطها لما نحن بصدد البحث عنه .
الثاني دعوى السيرة على الاخذ بفتوى المخالفين في الفتوى من دون فحص عن اعلميته .

وفيه ان هذه الدعوى مع التسليم انما هو فيما لم يعلم بالاختلاف والاعلمية بالاضافة الى البعض واما مع العلم به فلا .

الثالث دعوى العسر في تقليد الاعلام بل التعذر لعدم امكان الاطلاع عليه الا لمن هو اعلم منهموا كمل بالاضافة الى القوة القدسية فضلا عن المقلد كيف ولا يطلع على طريق الاستنباط ابدأ ومثله كيف يعقل ان يرجح ويميز ما هو اكمل استنباطاً .

و فيه ان تشخيص الاعلمية ليس باشكل عن تشخيص اصل الاجتهاد فكما ان يتشخص عنده اصل الاجتهاد بشهادة الاعلام واهالي الخبرة كذلك يتشخص اعلميته فيه بها بلا اشكال .

وما مر من ان الاطلاع لا يمكن الا للاعلم فهو بلا دليل وانما يعلم الاعلمية بالاستخبار والامتحان ولو كان ممن كان تحت الاعلم بمراتب بل ربما يحصل العلم بها للصواعق والمتلمذين كما لا يخفى وفي الكفاية بما لفظه مع ان قضية نقي العسر الاقتصار على موضع العسر فيجب فيما لا يلزم منه عسر فتأمل جداً انتهى .

في جواب الكفاية

وفيه انه ان اراد ان المتفحص يقتصر على موضع العسر اى يتفحص فيما لا عسر فيه فهو خارج عن الفرض فانه فيما كان التفحص فيه بمطلقه عسراً و ليس ههنا فردان من التفحص عسر وغير عسر الا وان يفرض في زمانين زمان كان التفحص فيه عسراً لتشتت العلماء في الامصار والقرى مثل زماننا فلا يجب التعيين فيه وزمان كان غير عسر كما في المتقدمين فيجب الا انه خارج عن الفرض جداً وان اراد الاقتصار على موضع العسر يعني شخص له العسر فلا يجب فيه ان ادلة العسر تنفيه نوعاً فتمت تحقق بالاضافة الى النوع

والغالب فهو متنفى جداً وبعد للثبوت التي نقول بالتعيين لالامر بل لقضية الاصل وليس هنا دليل عقلي اولفظي بدفعه ولمكان القطع بالحجية بالاضافة الى العلم والشك فيها بالنسبة الى غيره ولان الدليل على جواز التقليد عندنا هو حكم العقل وقضية الفطرة وهي مقصورة على التعيين كما لا يخفى فافهم .

الاصل السادس والستون في جواز تقليد الميت وعدمه

لا يجوز تقليد الميت الا بتقليد الحي المجوز له وهو في الحقيقة ليس الاتقليد الحي كما لا يخفى ولا يقلد الميت فيه الا على وجه داثر حيث ان تقليده فرع حجية قوله والفرض انها فرع لتقليده والاستدلال على المقال انما هو الاستدلال في الفصل السابق للمختار من ان مقتضى العقل وقضية الفطرة انما هو القصر على الحي في مقام التقليد مضافاً الى القطع بحجية قوله والشك بالنسبة الى غيره وهو المشهور المعروف لدى الاصحاب خلافاً لبعض المجتهدين وقاطبة الاخباريين حيث لم يشترطوا الحيوة في الفتوى وجوزوا تقليد الموتى وعليه العامة كما حكى .

ان قلت ان استصحاب جواز تقليده في حال حيوته يقضى جواز تقليده .

في عدم جريان استصحاب جواز التقليد حال الحيوة

قلت ان قضية الاستصحاب جوازه فيما اذا قلنا بجريانه في المقام ولم نقل به حيث ان التقليد ليس الاخذ قول الغير كما مر وليس هنا قول فالموضوع ليس بباقي لعدم بقاء جزئه وهو الرأى حيث انه متقوم بنظر العرف بالحيوة .

وبالجملة الرأى وان لم يكن متقوماً بالحيوة بحسب الواقع ونفس الامر حيث انه متقوم بالروح وهو باق الا ان العرف يرى الموت منعماً لشخص الانسان ورأيه فلا يجرى الاستصحاب معه البته .

ان قلت ان استصحاب بعض احكام حال حيوته كطهارته ونجاسته وجواز نظر

زوجته اليه يعطى جواز استصحاب تقليده ايضاً حيث ان جواز التقليد وجواز النظر مثلاً من وادواحد واصل فاراد .

قلت لا يخفى على العارف هو ما بين الجوازين من الفرق فان الطهارة والنجاسة وجواز النظر مما ليس بمتقوم بالحياة عرفاً حيث انه يرى كلامها من احوالات البدن الباقي بعد الموت وان كان واقعاً على خلافه الا ان المدار في امثال هذه الاحكام الى العرف كما مر مفصلاً وهو يرى الرأى متقوماً بحياة البدن ويرى كلا من الاحكام غير متقوم بها بل به نفسه هذا مضافاً الى ان الاستصحاب ليس لجريانه مجال البتة وان حكم العرف ببقاء الرأى وذلك لما علمنا اجمالاً ان الميت بعد ان مات وكشف له الحق لا يخلو امان ان يكون رأيه متبدلاً او لا وعلى كلا التقديرين لا يجوز تقليده البتة امام التبدل فظاهر واما مع عدمه فلان التقليد انما يجوز بالاضافة الى العلم الحاصل من الادلة واما العلم الحاصل بالكشف فلا كما هو الظاهر ومع عدم الجواز كيف يجرى الاستصحاب. لا يقال ان المحذور في عدم جريان الاستصحاب انما هو بالاضافة الى التقليد البدوي مسلم واما بالنسبة الى الاستمرارى منه فلا محذور حيث ان استصحاب الاحكام التى قلده فيها وثبت في زمن حيوته مما لا مانع منه فيها ابدأً فان الرأى وان كان له دخل فيها واقتضاء الدخول انتفائه بانتفائه كما في البدوى الا انه ليس الالكون الرأى مناطاً في عروضها وكونه من اسباب العروض لانه من مقومات الموضوع والمعرض كما ان الحياة من مقومات الموضوع في استصحاب التقليد ومع يجرى استصحابها بالامانع في اليين .

في عدم جريان استصحاب الاحكام

فانه يقال ليس لجريان الاستصحاب مجال لمكان عدم الركن من اليقين السابق في المقال بتقريب قريب وهو ان الدليل كما مر انما هو حكم العقل وقضية الفطرة ولا ريب انه لا يقتضى ازيد من تنجز ما اصابه من التكليف والعذر فيما اخطأ حيث انه لا يحكم الا لاجل اللابدية بعد لحاظ بقاء التكليف وتعذر تحصيل الاجتهاد او تعسر لكل

أحد ومقتضاه العذر مع المخالفة وانه هو تكليفه من الموافقة فليس هنا الحكم المتيقن في زمان الحيوة ليستصحب البتة بل وكذلك ان قيل بحجية قول المفتي تعبدأولاً للاخبار على ما هو المختار من الطريقة كما هو واضح .

نعم ان قلنا بها سبباً وموضوعاً فلجريانه مجال بدعوى بقاء الموضوع عرفاً لاجل كون الرأى عندهم من اسباب العروض لامن مقومات المعروض كما مر واحتمال ان احكام التقليدية عندهم ليس كسائر الاحكام اى ثابتاً لموضوعاتها على الاطلاق ومرتفعة بالتبدل وانما هي ثابتة لها بحسب الرأى وتتفى باتفائه بتبدله فلايجرى الاستصحاب لعدم احراز الموضوع على القطع لاحتمال اتفائها باتفائه صرف المغالطة حيث ان الفرض على السببية جعل ما ادت اليه من الاحكام الواقعية التكليفية او الوضعية شرعاً في الظاهر ولايراهها العرف الا كسائر الاحكام وان العرف يحكم بمحض لحاظ الخبر بالحجية بقول المفتي ان الغسالة طاهرة مثلاً انها جعلت شرعاً في الظاهر قبلاً لما في الواقع من غير تقومه بالرأى البتة فلان منع للجريان جزماً عليه .

وبالجملة لامجال للاستصحاب في المضمار على ما هو المختار ولايقاس البحث بما اذا زال الرأى بالهرم او المرض لمكان الفرق بينهما اذ في المقيس باق بخلاف المقيس عليه فالحكم باولوية عدم الجريان هنا اضعف وفي المقال تمسك المخالف ومن قال بحجية قول الميت باشيء فيها حرازة لانظيل المجال بذكرها ومنعها .

قد تمت طبعة الكتاب في السنة ١٣٨٣ (ه . ق .) وقد تصدى بتصحيحه و

مقابلة من افاض التلامذة الشيخ محمد عيسى المحمدي ورضا

النوري في دار تصحيح التوحيد - تهران - شارع (بامناز)

Library of



Princeton University.

Princeton University Library



32101 073489989