



227

al-Radawi al-Kashani
Usul mu'tabarrah

[illegible]

Princeton University Library



32101 074493584

هذا كتاب لويباع بوزنه
دراً لكان البائع مغبوناً

اصول معتبرة

من مصنفات

حضرت المستطاب آية الله العظمى

الاقا سيد محمد حسين الرضوى الكاشانى

متع الله المسلمين بطول بقائه

نهض بمشروعه

مهندس شهاب الدين الرضوى

الطبعة الاولى

١٣٨٣ هـ . ق

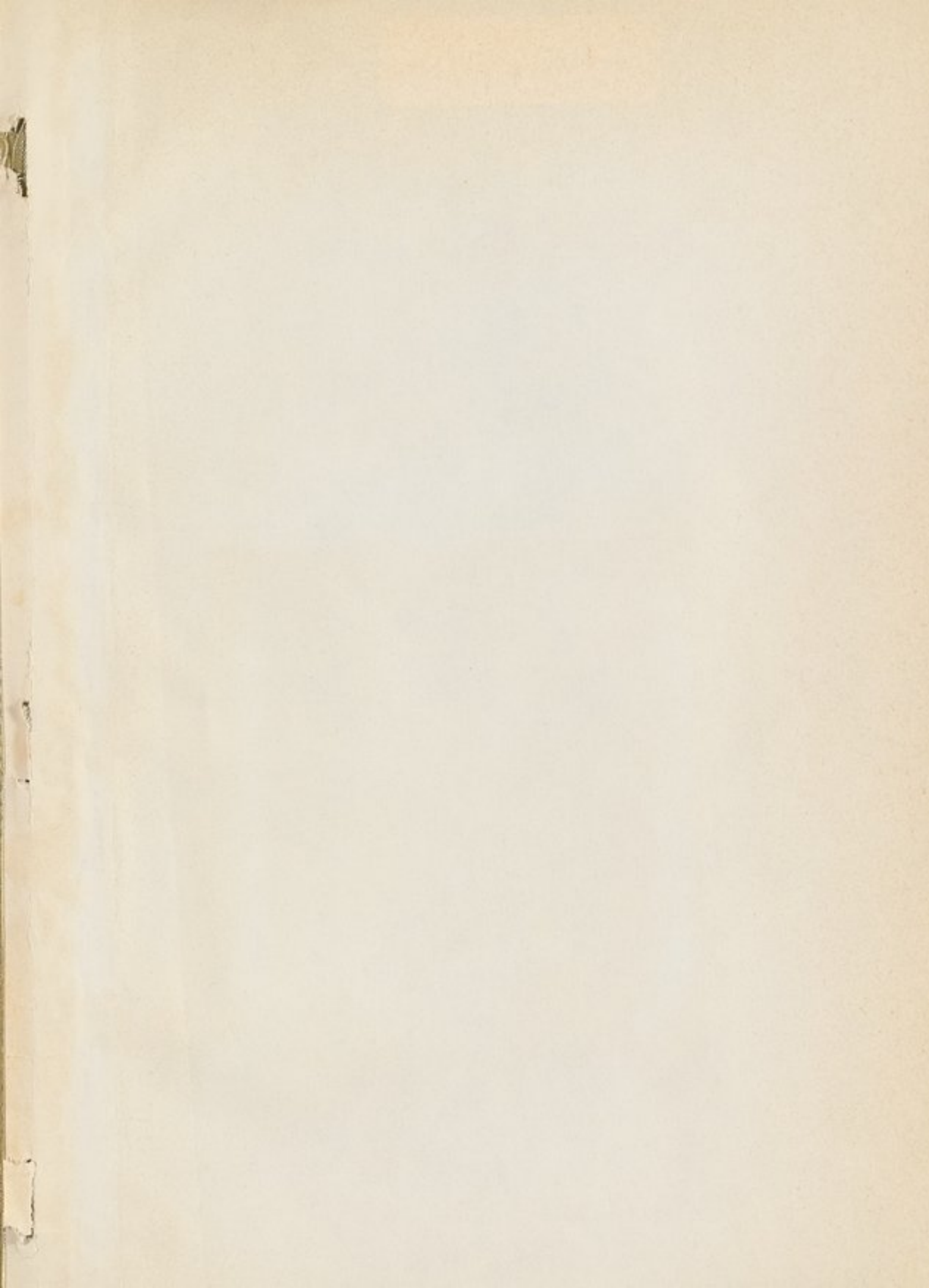
حقوق الطبع محفوظة

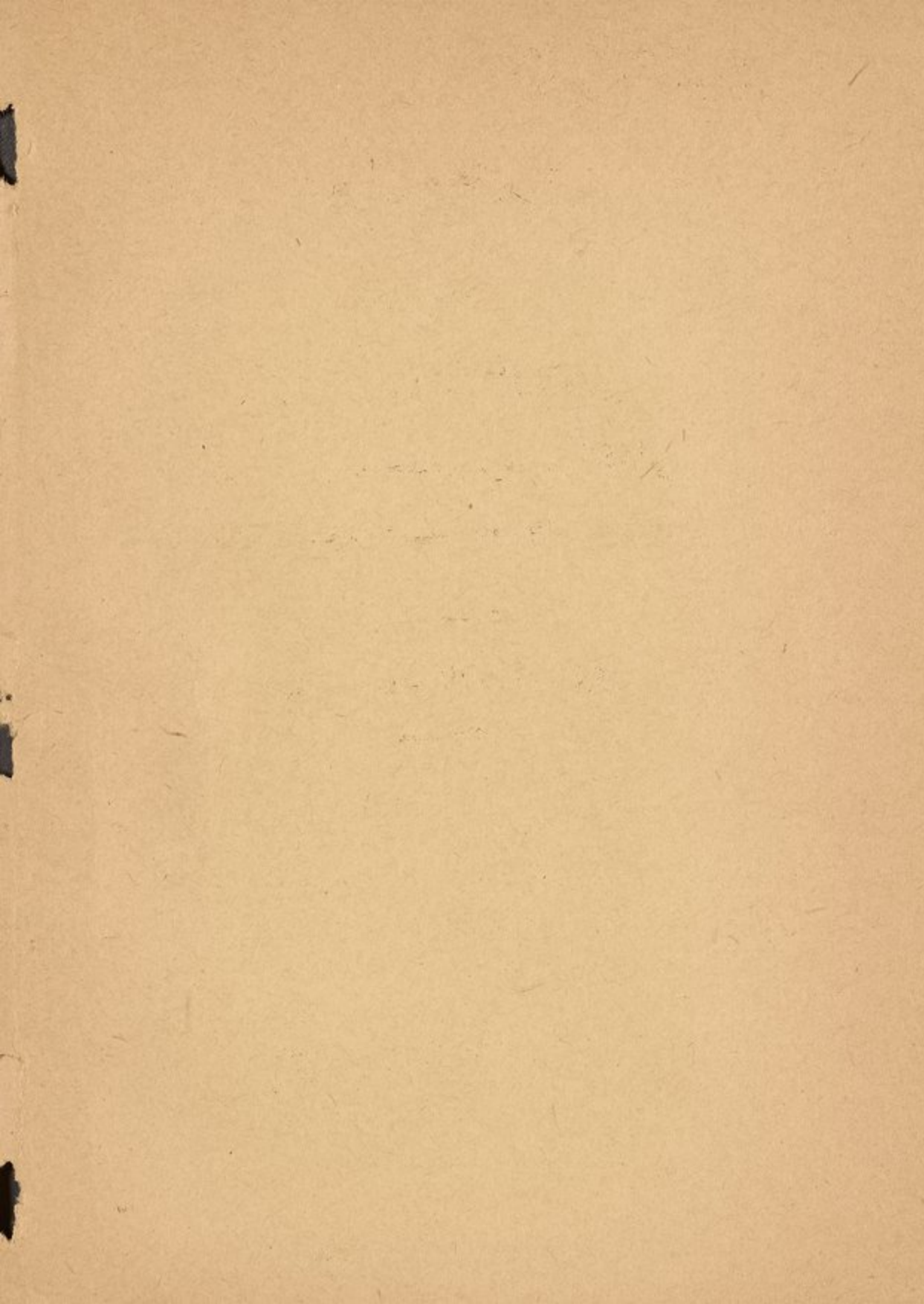
يطلبها من الشركة الطبع الكتاب

تهران - شارع ناصر خسرو

تلفون - ٥١٩٢٥

مطبعة شركة طبع الكتاب





هذا كتاب لويباع بوزنه
دراً لكان البائع مغبوناً

اصول معتبرة

من مصنفات

حضرت المستطاب آية الله العظمى

الاقا سيد محمد حسين الرضوى الكاشانى

متع الله المسلمين بطول بقاءه

نهض بمشروعه

مهندس شهاب الدين الرضوى

الطبعة الاولى

١٣٨٣ هـ . ق

حقوق الطبع محفوظة

يطلبها من الشركة الطبع الكتاب

تهران - شارع ناصر خسرو

تلفون - ٥١٩٢٥

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 اكثر به ارتباطاً وادخل فيه استنباطاً من علم اصوله
 الذي هو ادقها سراً واجلها قدراً ولذا اعتنى به جمع من اساتذة السلف كثير وجم
 من جهابذة الخلف غفير وقد القوا 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 يكافى هذا الكتاب المستطاب ويضاهيه ويقاربه في ماله 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 الايجاز كل
 دققة، وخير مقال المرء ما كان اخصراً، وفيه لعمرى عن سواء كفاية، كما ان كل الصيد
 يوجد في القراء، مؤلفه القمقام لازال سامياً، بتأليفه اياه من على الورى، وذلك
 فضل الله يؤتيه من يشاء، ومن ذا الذي فضل المهيمن انكرا فله دره لاشلت عشره ولا
 خبت نشره اللهم ابد سلامته وسعادته ويشمل البشر - كتبه المعتمم بجبل الله القوى
 محمد بن ابراهيم الموسوي في يوم الاحد السابع عشر من شهر شوال المكرم من شهر ١٣٣٣

12-6-71 1945



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
المرضىين واصحابه السادة المنتجبين الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا
أن هدانا الله تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

اما بعد فيقول العبد الاثيم الجانى حسين بن هبة الله الرضوى الملقب بعلم
الهدى الكاشانى ان الفقه لا يكاد يعقل ان يستعلم ويتحقق بدون الاصول فهو بالاضافة
اليه كالنور فى الفيض الطور والقاع المهجور كيف لاوبه تستقر قواعد الدين وتصور الفقه
شجرة طيبة تأتى اكلها كل حين الا انه كم بحثوا فيه بالابواب والنهاية والفصول
والاشارات والضوابط والقواعد والقوانين والبدائع والفوائد والبشارات حتى ان
العمر ينقضى فيما شأنه المقدمة ويبقى الفقه غير مجتهد فيه فانياً فى المسئلة الاصولية
غير كافية ولا مكفية لا يثمر ولا يغنى من جوع.

ولذا اردت بعد ان تلمذت عند حجج الاسلام آقاميرزا ابراهيم فى الشيراز
والحاج سيد عبد الحسين فى قسبة لار والشيخ محمد تقى والمير محمد تقى
والسيد محمد صادق والاخوند ملا محمد الجوشقانى والجهان ميرخان
فى الاصفهان وآقا ملا حبيب الله وآقاميرزا محمد حسين والحاج ميرزا فخر
الدين النراقى واخيه الحاج ميرزا ابوالقاسم وآقاسيد محمد البروجردى
والحاج ميرزا محمد الزاد والشيخ ابوالقاسم والحاج ملا محمد حسين فى الكاشان
والفاضل ملاعباس والسيد على يزدى الحائرى فى الخراسان والحاج ميرزا

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

واستجرت من بعضهم فاجازوني 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 يغنى عن الجوع انشاء الله تعالى وسميته
بالاصول المعتبرة راجياً من الله التوفيق وملتمساً من الاخوان الصالحين ان ينظروا
فيه بالعفو وطلب الرحمة والاستغفار وبه نستعين 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
اللعالم بالوضع اجمالاً وانما يعطى التبادر علمه به تفصيلاً وذا بخلاف الاول فانه ليس
اللعالم بالوضع مطلقاً فيكون الثاني تبادر العالم للعالم والاول تبادر العالم للجاهل
وكلاهما يفيد الحقيقة والاما كان من آثاره ولوازمه واللازم باطل

الاصل الثاني في صحة السلب وعدمها

اذا لم يصح سلب اللفظ عن ما استعمل فيه وصح حمله عليه بالحمل الذاتي الذي
مفاده الحمل بما هو هو والشائع الصناعات الذي 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 يخلو عن خفاء وتأمل فتميز الحقيقة لشخص الجاهل بعدم الصحة عند العالم ولاغزاة 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 اتقدح من مامر ضعف ماوردوا على العلامتين.

فى بعض ما اعتقد انه من المميز والتحقيق خلافه

الاصل الثالث فى التنصيص

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

الاصل الرابع فى الاطراد وعدمه

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

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

ففي المثال وان لا يستعمل البساط مثلاً في الاهل الا انه ليس لعدم الاطراد بل لعدم وجود العلاقة المصححة التي تحققت في اسئل القرية والحوالة الى الذوق ففي 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 حيثما 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 وكثر في المقال القليل والقال والمسئلة خالية عن الاشكال.

الاصل الخامس في الاستثناء وعدمه

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

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

و ثانياً 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 ممتنها بالاصل

وبنظير 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 اصاله عدم النقل والقياس

ذكر بعضهم من العلائم اصاله عدم النقل فيما اذا كان اللفظ له معنى معين حقيقى او مجازى 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 النهى المشابه به عليه وفيهما ما لا يخفى . اما الثانى فلان اثبات اللغة انما هو بالعلم بالوضع كما هو الظاهر فان كان القياس مما يفيد العلم بالوضع في المقيس فهو والا كما هو الظاهر فلا يتكل عليه البتة واما الاول فهو وان كان مما يثبت به اللغة لكن هو من الدلائل لا للعلائم اما من جهة افادته الظن او لقوله ~~لا يتقضى 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 المحاورة . وان كان هناك قرينة على ارادة المجاز او الاشتراك او التخصيص او النقل او الاضمار فهو وان لم تكن القرينة بالدالة بل صارفة صرفة وممانعة ساذجة وكان المحتمل البعض من الامور الخمسة .

فلا يخلو اما ان يكون التعارض بين المجاز واحد الاربعة الباقية فيقدم المجاز لاغلبيته واكثريته 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 مامراً او يكون بين النقل والاضمار قدم الاضمار هذا ولكن التحقيق ان المرجحات ان كانت موجبة لظهور اللفظ فيما هو المرجح من المجاز وغيره فهو والا فلاشكال في الترجيح بهامجال وفي اللفظ حيث تدنو من الاجمال

الاصل الثامن في الحقيقة الشرعية

« كتب عليكم الصيام - واذن في الناس بالحج - واوصاني بالصلاة والزكاة » 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 الصلاة حضراً و سقراً و نسياناً قائماً قاعداً مضطجعاً مستلقياً سائحاً خائفاً خسوفاً كسوفاً و غيرها من الاحوال المقتضية لخصوصية الصلاة 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 ويظهر مما سيحيى انشاء الله تعالى وجهه .

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

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

فى الرد على صاحب الفصول ره

فانقدح ضعف ما فى الفصول بما صورته واذا ثبت ان هذه الماهيات كانت مقررة فى الشرايع السابقة ثبت كون هذه الالفاظ حقيقة فيها فى لغة العرب فى الزمن السابق لتدينهم بتلك الاديان وتداول الفاظها بينهم وعدم نقل لفظ آخر عنهم بازائها ولو كان لقضت العادة بنقله أنتهى .

هذا مضافا الى ان صرف التدين 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 الاستثنائى الذى ترتب بقوله ولو كان لقضت العادة بنقله فانه فرع التداول وعدم النقل ومضى ما فيهما و مع التنزل وتسليم التداول نقول ربما يكون الانسان فى صدد نقل لغات العرب مثلاً الى العجمى ويسهوع نظره بعض اللغات هذا مضافا الى انه لو كان المتداول فى الشرايع

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

السالفة هذه المواد والالفاظ لتقل 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 لابد 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 البين ولا ريب 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 لاما 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 لا لاشتغال اللفظ بالموضوع له المانع من توجهه الى غيره فالقرينة مطلقاً لقصد الدلالة الا انها في المجاز لقصد الدلالة الغيرية وفي غيره لقصد 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 عرياً عنهما وليس هذا باول قارورة كسرت في الاسلام وهو مما يقبله الطبع ولا يستكره كما لا يخفى هذا .

ولكن يمكن ان يقال ان التعيين 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 افظ خاص مخصوص .

وانت خبير بان غير لازم مع شهرة الاستعمالات المجازية ومنه يعلم اولوية الثاني لما هو معه من الديدن والطبع والعادة فظهر بحمد الله عدم تحقق الحقيقة الشرعية والوضع التعييني اما لعدم مقتضى 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 اللغوى على التقى وعلى معناه الشرعى على الاثبات فيما اذا ورد لفظ في كلام الشارع مجرداً عن القرينة ولا اشكال 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 اللغوى مطلقاً .

الاصل التاسع في ان الاسامي للصحيح والاعم

اضطرب انظار القوم^١ في ان الاسامي للصحيح والاعم واختلفت آرائهم فيه وتشبهت كل منهم مطلقي او مفصلي بحشيش هو شجرة مثمرة و اصل محكم عنده مما في المطولات و حيث انه لاثمرة مهمة في نقله وايراده ونقضه و ابرامه حيث انه لفائدة في البحث عن اصل المسئلة كما لا يخفى نجعله في طي الاجمال ونقول في تنقيح المقال ان الحق ان الاسامي للاعم وان كانت الصحيحة من العبادات وغيرهامطلوبة للشارع وهذا مما لا اشكال فيه عند من يطلع على كيفية الوضع وما ذكروا من الثمرة من جريان الاصل وعدمه ليس في محله كما لا يخفى .

الاصل العاشر في استعمال المشترك في الاكثر

الحق انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد في معنييه او المعاني مفرداً كان ام غيره لاحقيقة ولا مجازاً كان كل منها مناطاً للحكم اثباتاً او نقياً ام لا في 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 العنوانى والفنائى وظاهر ان تعدد اللحاظ مع توحدا الاستعمال مما لا يكاد ان يعقل فضلا عن ان يوجد .

واما ما قيل من ان الوضع تخصيص ينشاه الواضع ومرجعه الى قصر اللفظ على المعنى فاذا وضع لفظ لمعنيين فقضية كل وضع ان لا يستعمل الا في المعنى الذى بازائه فاذا اطلق واريد به احدهما صح الاستعمال على ما هو قضية احدا الوضعين وان اطلق و اريد به كلا المعنيين لم يصح لان قضية كل من الوضعين ان لا يراد منه المعنى الاخر ففى الجمع بينهما نقض لهما فلا يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له بحسب شىء من الوضعين انتهى

فى مقام عدم جواز الاستعمال حقيقة ففيه انه صادرة وانما المسلم ان الوضع عبارة عن الجعل المخصوص يحصل به نوع من الربط ويصير به اللفظ علامة للمعنى بحيث اذا اطلق فهم منه وهذا وان كان يعطى نوعاً من الاختصاص الا انه

غيرما قرر من قصر اللفظ على المعنى وانما مفاده اللازمة والتبعية ومن الجواز ان يكون لشيء واحد وملزوم فارد لوازم متعددة ومع استعمال لفظ واحد فى المعنيين مثلاً لا يلزم الخروج عن شيء من الوضعين ومنه ان قدح ما فى القوانين نقلاً بما حصله ان الوضع انما صدر مع الانفراد فى حال الانفراد لا بشرط الانفراد .
فيلزم ان تكون الوحدة جزء للموضوع له حينئذ فاستعماله فى الزائد على المعنى الواحد اخلال بالوضع انتهى.

فان الربط الحاصل بالوضع يقتضى جواز الاستعمال فى اكثر من المعنى الواحد ومجرد كونه فى 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 فى معنى عام حقيقى 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 التى هى مكنونة عندها ولا ينكرها من ليس داخلها فى البيت.

الاصل الحاديعشر فى المشتق

وتحقيق الحق فى المقال يستدعى رسم امور نوردها على سبيل الاجمال .

الاول فى تعميم النزاع لجميع المشتقات

لا يراد من المشتق فى 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 فى اسامى الامكنة والازمنة والمفاعيل والفواعيل

والالات وهو بشر اشره 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 بالبعض فى مقام الاحتجاج للتخصيص غير صالح كما هو واضح وما قيل فى وجه الاختصاص بما صورته لعدم ملائمة جميع ما اوردوه 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 يعزم 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 تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين واما المرضعة الاخرة ففي تحريمها خلاف فاختر والذى المصنف (ره) وابن ادریس (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

قدي توهم 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 انتضى وظهر مما مر انه ليس في محله كيف والمقصود من البحث ليس الا الاستعلام والعلم بالمعنى الموضوع له هل هو من تلبس بالمبدء او ما تلبس به في الحال او الاعم منه ومما انتضى وان كان فيه بالفعل ما يناه في 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 متحققة 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 الاستعداد

وليعلم بعد ما علم خروج الافعال والمصادر المزیدة عن النزاع حيث انه لا يكون مفهومهما منزعاً 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 عبد 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 الاوحدى

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 يصح 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 الاستاد الى نفس الزمان او المجردات لوقلنا 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 لما مع 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 ذوالنوق السليم به ولا يوجد فيهما علاقة (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 يجيب عزيد بعد عام وقد ضرب قبله بايام لا يدل على الماضي بل على المستقبل 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 المستقبل 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 معالم يقل به احد والتبادر وان كان الدالة من قبل الاستعمال وهو 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 الفعلى 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

الجري والتلبس اما ان يتحدازماناً اولاً الاشكال 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 الجري فحقيقه ايضاً بلا اشكال واما اذا اختلف زمانهما بان كان الجري فعلاً والتلبس في الامس (١) كما في نحو زيد ضارب امس فيما اذا كانت القرينة لبيان حال التلبس لا الجري ففيه الاختلاف.

ثم انه علم ان المراد من الحال ليس الا حال التلبس لا النطق والاليتنطق الاشكال في الصورة الاولى وقد عرفت انه لا ينبغي الاشكال فيه البتة.

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 لابعينه منها وبعد التركيب ان كانت معها قرينة معينة فهو والا المتبادر منها ليس الا حال التلبس فشأنها ليس الا شأن المشترك بالاضافة الى

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

السادس فى انه لا اصل يتكل عليه فى المقام

لا يتكل الا ريب الاريب على اصالة عدم ملاحظة الخصوصية فى تعيين الموضوع لمعناها معارضة باصالة عدم ملاحظة العموم كما انه لا يرجح الاشتراك المعنوى على الحقيقة والمجاز لاجل الغلبة لمنعها او لا وعدم الحجة ومنع نهوضها ثانياً وانما الاصل فى المقام عملاً يختلف بحسب الموارد فاصالة البرائة فى نحو اكرم 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 ما تلونا عليك تعرف انه لا فرق بين ضارب ونحوه من القاتل والساكب والكسروالهزم والعاقل وبين عالم وجاهل وحسن وقبيح وطاهر ونجس وطيب وخبيث وحائض وطامث وحامل وحائل وحى وميت وقائم وقاعد وغيرها من الاوصاف التى زعم اتصاف الذات بالمبدء فيها حال الاتصاف فقط كما فى الفصول (ره) .

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

فلا يخلو اما ان يكون قد قصد بالتركيب نفس الاتصاف وصرف 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 بالحيز والحى لا يستعمل الا فى من تلبس بالحياة حال الجرى كذلك لا يطلق

ضارب بنحو الملاحظة الاعلى من تلبس بالضرب حال الاطلاق ولا يستعمل فيمن يتصف به بعد الاغلاط واشتباهاً كما في الحائض فالمشتقات بتمام انحائها لا يتبادر منها ما يتصف 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 امس اوسيكون ضارباً وهذا الاستعمال حقيقة كذلك صح استعمال الحائض مثلاً فيمن انقضى وسيتصف في نحو كانت هند حائضاً امس 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 فلا ريب ان المتبادر هو حال التلبس في نحو قاتل واما التبادر بالاضافة الى القسم الثاني من نحو الحائض والضارب والصائغ انما توجه الى حال الجرى بلا اشكال ولعل نظر الفارق الى هذا القسم

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

نعم ان قلنا بان المتبادر من زيد ضارب هو حال الجرى كما ادعاه بعض الفحول في الدرس فلا ريب 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 ارم من استكشف سواد الحال عن المجال .

وبعد مامر منا 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 فعلاً على من انقضى عنه المبدء بان اختلف زمان الجرى والتلبس ليس الاعلى نحو الحقيقة كما ان اطلاقه على من سيتصف به حقيقة ايضاً وذا بخلاف نحو حائض فان اطلاقه على من انقضى عنه المبدء وسيتصف به مجاز البتة بعدما مرنا ان نحو كانت هند حائضاً امس وكان زيد صائغاً او هذا الدواء

نافعاً اوس يكون حقيقة البتة فافهم فانه دقيق
واما اذا قلنا بتبادر الفعلية في الجميع فالمجاز في القسمين بلا مین ودونه خرط
القتاد وان ادعى

ولقائل ان يقول بفردانية المقاد 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 النوق السليم وحيثئذ التبادر
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 في ما 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 زيدا 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 الابد تلبسه بالمبدء لا يقال السلب فى المقال ليس الا سلب المقيد والعلامة انما هى سلب المطلق فانه يقال ان المراد من صحة السلب ليس الا صحة سلب اللفظ عن مورد الاستعمال ان مطلقاً فمطلقاً وان مقيداً فمقيداً وفى 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 لا والمدعى اثباته بصحة السلب فى غيره وقرر الاستاد الاعلم دام مجده فى الجواب بما صورته ان اريد بالتقييد تقييد المسلوب الذى 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

فى الرد على الاستاد 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 فى العلامة حيث ان نفى المطلق الذى تحقق بالنفى المقيد يتحقق فى ضمنه تحقق الاعم فى ضمن الاخص ليس الا نفى فى الجملة كما هو اللائح ومضى ان صحته علامة فيما اذا كان عن مورد الاستعمال مثلاً فى زيد قائم استعمال القائم فيمن انقضى عنه المبدء مطلقاً والسلب والنفى يصير علامة فيما اذا كان مطلقاً بالاستقلال حتى يكون مضاداً للاستعمال الكذائى واما السلب والنفى فى الجملة فلا نقوله زيد ليس بقائم الان لا يستلزم ليس بقائم الذى سلبه مطلق فان سلب المطلق غير السلب المطلق ولا يستلزمه وذلك لان المسلوب حيث كان موضوعاً للقدر المشترك بين الماضى والحال فسلبه لا يصدق الا حيث يسلب بكلاشيقيه ليتحقق التناقض وبالجملة السلب فى الجملة غير

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

في ادلة من قال بعدم الاشتراط

واستدل من لم يشترط التلبس بالتبادر وعدم صحة السلب في مضروب ومقتول عن انقضى عنه المبدء وانه مع الاشتراط يلزم ان لا يكون للمتكلم والمخبر والمأشئ حقيقة وانه يطلق كل من العالم والمؤمن على النائم والغافل حقيقة وبان الامام عليه السلام استدلال 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 فهذا صور أربعة :

اما الاولى فعدم الصحة فيها وان كان في محله الا انه مما لا يثبت بعدم 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 الاستاد 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 وكلاهما داخل في محل النزاع فيجوز ان يكون لهذا المبدء من الضرب او القتل في المقام من هذا المشتق الخاص خصوصيته معنى ولو مجازاً يكون التلبس به باقياً في الحال بل ولا اختصاص للقول هذا بهما و انما يجري في نحو قاتل ايضاً ومع الجواز والاحتمال يضمحل الاستدلال.

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

في الجواب عن الثالث

واما عن الثالث بما احبب من ان مبنى العرف واللغة على التسامح في مثل ذلك فان المتكلم مادام متشاعلاً بالكلام يصدق عليه عندهم ان مبدء التكلم باق فيه غير منقضى عنه.

اقول ولقد اجاد فيما افاد لو قلنا بالتلبس مطلقاً ولو عرفاً كما هو الاقوى والاظهر 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 الراسخة السرمدية ولا ريب ان النوم واليقظة سيان 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 بد وان يكون بين امور:

احدها ان يكون الملاحظة لخصوص التعريف .

ثانيها ان يكون لاجل مداخله 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 مداخله الوصف العنواني من الظلم في موضوع الظالم في الآية بعد الفراغ عن عدم كونه على الوجه الاول لا بد وان 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 الا وان يكون زمن التعريض متصفاً وظالماً ومعه يكون الظالم للاعم حيث انه زمن التعريض ليس بعابد الوثن فاطلاق الظالم عليه ليس الالاعمية 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 ان آمن 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 عابد 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 مجعلاً 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 يصدر

تجليل شؤونات الامامة والخلافة وتوقيرها وعظم خطرها وانها مما لا يليق كل احد بها بل اللايق ليس الا من لم يعص ربه قط ولم ير منه ما يشوب الازهان طرفة عين و هذه قرينة على انها المراد وعليه فليس في استدلال الامام عليه السلام ما يدل على عدم الاشتراط ومنه انتدح 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.

تذيلات: 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 شيء واحد ولا يدرك الامر فارد ولا يضر مع توحده ادراكاً وتصوراً اثينية بتعمل من العقل نظير الاجمال والتفصيل مع ان المفصل هو المجمل والمجمل هو المفصل والتفصيل ليس الا بتعمل من العقل وهذا ظاهر وقال بعضهم مستدلاً للبسطة ان مع التركيب لا بد وان يعتبر الذات اما مفهوماً واما مصداقاً وكلاهما ممنوعان .

اما الاول لدخول العرض العام من مفهوم الشيء 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 فى طرف المحمول كما فى محله ومضى منافى تعليقاتنا على شرح المطالع الموسومة بالفارسية انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورة وذلك لان الذات او الشيء الذى له الضحك مثلاً هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضرورى .

واجاب عنه فى 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 الشيء والذات مطلقاً بل مقيداً بالوصف و ليس ثبوته حينئذ للموضوع بالضرورة لجواز ان

لا يكون ثبوت القيد ضرورياً انتهى .

وانت خبير بما فيها اما فى الاول فلان عرف المنطقين وان كان على كون الناطق فصلا لان العرف هذا مما هو ناش عن اللغة وعن ما هو معنى للناطق لغة كما لا يخفى فانهم بعدما اصطالحوا للفصل بما هو عليه انطبقوا عليه نحو الناطق بماله من المعنى من دون ان يتصرفوا فى معناه بلا شبهة .

واما فى الثانى فلان القيد وان لم يكن بضرورى فى بعض المواد الا انه مما لا يضر بالانقلاب المدعى بعد ما علم من ان الانقلاب ليس بالضرورة ثبوت الشئ من شئ له الضحك مثلا الذى هو الانسان للانسان وهذا هو موجود فى الفرض كما لا يخفى فان عدم ضرورة القيد مما لا يختلف الجهة به .

ثم انه نظر فى الفصول فيما افاد جواباً عن الشق الثانى 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 دخل له بجهة القضية حتى صدق الايجاب بالضرورة كما انه ليس لاشتراط عدم كونه مقيداً به واقعا دخل بها حتى صدق السلب بالضرورة والصدق الايجاب بالضرورة بشرط المحمول فى كل قضية ولو كانت ممكنة والسرفى ذلك ان المناط فى الجهات ليس الانسبة المحمول الى الموضوع فيلاحظ ان النسبة الكذائية موجهة باى جهة منها ومع اية منها فى 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 يوجب 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 حر في القضية لا محالة تكون ضرورة 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 ضرورة 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 الفارابي فتأمل انتهى

في الجواب

عن الاستاد الاوحد النجفي الهروي الخراساني

وفيه ان مراد المجيب ليس الاشق الثاني وان المقيد بما هو هو محمول ولما كان المناط في الجهات هو نسبة المحمول الى الموضوع كما مر فالمعتبر في المقام ليس الجهة الامكان التي اعترف بها في عقد الحمل وهي غير الضرورة فلا انقلاب 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 وبالجمله مفهوم المشتق بسيط ضرورة عدم تكرار الموصوف في زيد الضارب جائئ مضافاً الى تبادر المعنى متقدراً عن هيئة الفاعل مثلاً يعبر عنه بالفارسية بكننده ولا اشكال في بساطته البتة على ماضى منا من تفسيره من التوحد عند التصور و ان كان بتعمل من العقل متعدد ومقابل من ان اعتبار المفهوم يستلزم دخول العرضي في الذاتي.

كما مر فيه ان الذاتي بالاضافة الى كل موجود مما لا يناله بسط عقولنا وفطر اوها منا كما في محله ومضى منا في الفارسية ان الجنس كالفصل ليس بذاتي للمحدود

وانما هو من خواصه ولوازمه فحيث 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 موجباً للدخول المدعى به بوجه .

الثاني في الفرق بين المشتق ومبدئه

الفرق بين المشتق ومبدئه 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 والهوية 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 بآب عن الحمل بخلاف المبدء فمافي الفصول ليس في محله مع مافيه 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 والالم 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 الوجوبي لقوله **لو ان اشق على امتي لامر تكلم بالسواك** لكون الطلب الندبي في المقام متحققاً وفي الشيء لانساق منه في قوله **رايت النوم امراً عجبياً** 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 فعدّها 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 يغني 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 النذب او القدر المشترك بينهما او عليهما وجوه بل اقوال الاقوى الثالث لمكان التبادر وصحة الاستفسار من الامر اراد الوجوب او النذب كما في قوله **انا امرني يا رسول الله** وهذا الوجه وان كان يجري مع الاشتراك اللفظي ايضاً الا انه بضميمة التبادر يتم المطلوب

نعم الوجه هذا مما يتقى الوجوب او النذب كصحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال ارادة النذب وان كان يستبعد 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 وبالجمله مفاد الصيغة ليس الا الطلب .
وهما امران قدح فساد دعوى تبادر الوجوب والاستعمال في النذب وان كان شائعاً في الاخبار .

الا انه مما لا يوجب هجر الطلب المدلول عليه حقيقة بحيث يصير حقيقة في النذب كما ادعى بعض الاجلة وكذلك الاستعمال فيهما لا لخصوصهما 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 يتوضأ او يغتسل فالظاهر انه للوجوب وان سئل عن الندب فالظاهر انه للندب وان لم يكن قرينة فحمل على الوجوب او الندب بل اتر جميع 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

فى الرد على الاستاد الاعلم

ولا يقال فى 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 فى 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 ويمكن اعتباره بامر آخر فما زاد على ما هو المتيقن بالاصل يدفع وان قلنا بالاشتغال فى 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 يحزى بها بالنيات ان خيراً فخيئراً وان شراً فشرأ لان الاعمال بدون النيات لا يصح فلا دلالة فيهما على التعبدية .

كما انه لا دلالة فى قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول عليها حيث ان الاطاعة لا يتحقق الا بداعى الامر وقصد الامتثال وذلك لان المقصود منه ليس الانحصيل الاطاعة فى الطاعات والعبادات ونحن نقول به فيها واين هى من مشكوك العبادة كما

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

الاصـل السادس عشر فى 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 فى 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 .

الاصـل السابع عشر فى المرة والتكرار

لادلالة الامر بصيغته ولا بمادته على المرة ولا على التكرار بالمرة وانما يدل
على الطبيعة خاصة غاية الامر تحقق الامتثال بايجادها مرة وهو غير الدلالة وذلك لضعف
سند غير المختار كما فى 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 فى 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 فى شىء من
المشتقات كما لا يخفى بل لان ض و روب فى اضرب مثلاً لا يدل الا على الطبيعة وهو
الذى يجرى فى جميع المشتقات من المصدر وغيره .

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

الاصل الثامن عشر فى الفور والتراخى

الحق انه (١) لادلالة للصيغة على الفور ولاعلى التراخى حيث لم ينقل عن احد من اللغويين ولا تبادر فى البين وما تمسك به الخصم ليس الاستحسان ساذج لا يثبت به الوضع وان ارادوا الالتزام فهو صرف الخيال وخيال صرف والا فاللائق ان لا يختلف فيه وسارعوا الى مغفرة ونظيره مع انه امر وممر انه للطبيعة مضافاً الى ان المسارعة والاستباق ذو مراتب وافراد فكما انه بالآن الثانى 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 فى الاجراء وعدمه

الحق انه يكفى الاتيان بالمأمور به على ما هو عليه فى مقام الامتثال ويسقط التعبد به ثانياً اعادة وقضاء فيما اذا كان المأمور به بالامر الواقعى او الاضطرارى او الظاهرى بالاضافة اليه ضرورة انه لاحكم للعقل حيثئذ بالتعبد ثانياً وليس الاتحصيل المحاصل 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 الداعى اليه فيتبدل الامتثال ويتعبد به ثانياً كما فيما اتى بماء امر به مولا ليشربه فاهرقه او لم يهرقه لكن يتبدل بوجه احسن وياتى

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

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

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

واما اذا كان المأمور به بالامر الاضطرارى او الظاهرى فهل الاتيان به يسقط
التعبد به ثانياً بالاضافة الى الامر الواقعى ام لا ونتم البحث فى طى مقامين :

المقام الاول فى ان الامر الاضطرارى يوجب الاسقاط بالاتيان

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

وبالجملة الامر المنجز فى حقه انما هو العذرى وقد امثل ومن ثم نقول بجواز
البدار وان علم بانه اخر الوقت متمكن من الماء مثلاً نعم فيما اذا لم يكن الاتيان
بالمأمور به بالامر العذرى وافياً ويجب تداركه لم يكن مسقطاً اليه واين هو من المقام
فيحصل ان ظاهر الامر الكذائى الاسقاط بالاتيان .

المقام الثانى فى ان الامر الظاهرى لا يقتضى الاسقاط

الاسقاط على الطريقية او السببية بالافرق فى البين

الامر الظاهرى لا يخلو اما ان يكون محدد الموضوع التكليف ومتعلقه ويجرى

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 واقام الاصل على وجوب صلوۃ 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 الطريقة 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 صلوۃ الظهر على ما هي عليه من المصلحة غاية الامر ان تصير صلوۃ الجمعة ايضاً ذات مصلحة فيصلي صلوۃ الظهر ثانياً الا ان دل دليل بالخصوص على عدم وجوب صلوۃتين من الجمعة و الظهر في يوم واحد .

و ان كان الاول فلا يخلو اما ان يحدد الموضوع و ما هو شرط او شرطو يعممه بالاضافة الى الواقع والظاهر بحيث يكون حاكماً على دليل الاشتراط او الاشتطار 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 موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه اذا الشرط ليس الا الطهارة وان كانت ظاهرة وعن اعتقاد وقد كانت وتحققت نعم يوجب ارتفاع العمل و فقدانه من حين ارتفاع الجهل و هذا غير فقدانه بعد الاتيان به مشتملا على شرطه من الطهارة .

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

وهذا مما لا استرة عليه على المختار من الطريقة وان مؤديها هو الحكم الاولى الواقعي ضرورة ان الطهارة مثلاً اذا كانت في الواقع ونفس الامر شرطاً فلا بد و ان يكون الواقعي منها كذلك والا فالظاهري والتعبدى 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 وكاشفة عنه ولم تكن بلسان ما هو الشرط واقعاً مثلاً بل مدلولها من حيث انه مؤديها ذو مصلحة وحكم فعلي واقعاً طابق الحكم الواقعي الاولى ام خالفته فلا بد وان يكون الاتيان بالمأمور به بما هو مؤدى الامارة من الشرط او الشرط مجزياً وافى بتمام المصلحة ام لم يواف خلافاً للاستاد في الكفاية بما لفظه واما بناء عليها وان العمل بسبب اداء اماراة الى وجدان شرطه او شرطه بصير حقيقة صحيحاً كما انه واجد له مع كونه فاقده فيجزي 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 والاستحباب هذا مع امكان استيفائه والا فلا مجال لانيانه انتهى .

في الجواب عن الاستاد 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 لا توافي 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 للامتنال عقيب الامتنال
ولاشيء غير المؤدى يلزم امتثاله 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 الامتنال ليس الا المؤدى
وقد امتثل وليس مصلحة غير مصلحته حتى يكون اولى فيحرز بالامتنال 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 القوت 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 الامرياً بالاجزاء .

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 مقتضية للاجزاء
الا انه بنحو من الاصل المثبت كما لا يخفى .

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

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

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

واما اذا شك الحجة 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 فى الاتيان بما هو المأمور به اولاً ومع الشك فيهما لا يعلم بالاتيان والفرق واضح .

الاصل العشرون فى مقدمة الواجب

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

الامر الاول فى تقسيم المقدمة الى الداخلية والخارجية

المهم فى المقام انما هو البحث عن الملازمة بين وجوب شىء ووجوب مقدمته

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

الامر الثانى

قد تقسم المقدمة الى الداخلية والخارجية ولا نعنى بالاول الاماله دخل فى المهية المأمور بها من الاجزاء وبالثانية الاماله دخل فى المهية المأمور بها من الامور الخارجية التى لا يكاد ان يتحقق المهية الالبها مما هو شرط الوجود ولاريب ان المقدمة الداخلية من الاجزاء مما لا يتصف بالوجوب الغيرى بعد اتصافها بالوجوب النفسى وكونها المبعوث اليها بالامر الباعث الى الكل اذفى الواقع ليس الكل الا الاجزاء والمغايرة بالاعتبار من شرط الاجتماع واللابشرط وذلك لامتناع اجتماع المثلين من الوجوبين وكون الاجزاء مقدمة مما لا يورث تعدد الجهة فباعبار كونها فى 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 .

فى المقدمة العقلية والشرعية والعادية

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

وقال الاستاد فى الكفاية ولكنه لا يخفى رجوع الشرعية الى العقلية ضرورة انه لا يكاد يكون مستحيلا ذلك 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 تقنن .

في الجواب عن الاستاد الهروي

و المراد بالعادية ان التوقف و ان لم يكن واقعاً الا انه بحسب العادة جرت بتوسطها لذي 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 للاستاد بما صورته فان كانت بمعنى ان يكون التوقف عليها بحسب العادة بحيث يمكن تحقق ذبيها بدونها الا ان العادة جرت على الاتيان به بواطئها فهي وان كانت غير راجعة الى العقلية الا انه لا ينبغي توهم دخولها في محل النزاع وان كانت بمعنى ان توقفه عليها وان كان فعلاً واقعياً كنصب السلم ونحوه للصعود على السطح الا انه لاجل عدم التمكن عادة من الطيران الممكن عقلاً فهي ايضاً راجعة الى العقلية ضرورة استحالة الصعود بدون مثل نصب السلم عقلاً لغير الطائر فعلاً 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 مرفى 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 وذيهِ نعم يحكم العقل به لتحقيق الاطاعة وحذراً عن المخالفة و هو غير الوجوب الولوى كما انه لا اشكال في عدم الشمول لمقدمة الوجوب ايضاً حيث ان

وجوب ذبها 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 الاسامي 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 ذبها قد انحصرت المتقدم والمتأخر منها في الشرط والا فالسبب لابد وان يكون مقارناً فيما اذا كان تاماً .

مسئله اشكال تأخر الشرط و تقدمه

وهو ان قضية الشرط كالسبب تقدمه على المشروط ذاتاً وتقارنه معه زماناً حيث يستحيل وجوده حال عدمه لئلا يلزم انفكاك العلة التامة عن معلوله ومع التقدم والتأخر لابد من الانفكاك البتة كما في السبب التام بلافق في البين عند احد كما لا يخفى الا انه في الشرع ربما يطلق الشرط على المتأخر كما في الاغسال الليلية للصوم المستحاضة عند معتبريها وكما في الاجازة اللاحقة للعقد الفصولي على الكشف وكما في الاجازة اللاحقة للموصية للزائد عن الثلث وعلى الشرط المتقدم كما في الشرايط والمقتضيات المتقدمتين المنصرتين حين الاثر كما في العقود بالنسبة الى غالب اجزائها المعبر مقارنتها معه ونظائر المقام كثيرة في الشرع فكيف التوفيق .

في الجواب عن الشيخ الاستاد

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

في هذه الموارد ليس بتأخر بل المتأخر بوصف تأخره جعل شرطاً ومعه لا تأخر 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 فالرضائية 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 لمشرطه 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 الفصول (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 الاصراف 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 اولاً ان الشرط للزماني لا يعقل ان يكون الا الزماني حسب السنخية بين العلة والمعلول .

وثانياً ان الاجازة او الانغال ليس شرطاً في الفضولي او الصوم بذاتهما و بما هي اجازة او انغال ليكون كلا منهما شرطاً بوجوده الدهري بل الشرط انما هما بما لهما من الخصوصيات والقيود والحدود من كون الاجازة من المالك لاحقة والانغال في الليل ولا ريب ان الخصوصيات مما يصير الوجود زمانياً وبها يتفرق كل وجود عن الآخر وسعة حيطة الوجود الدهري و كمال بساطته و وفور حظه يقتضي 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 ابداً و انما الاعتبار لتأخر المحل والمورد كما لا يخفى نعم هو تكلف مما لا يرضى به صاحبه.

في جواب الامام 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 لابد وان يلاحظ جهات امره وقيود تكليفه وفوائده ليتحرك الى طلبه والا ليس في المقام طلب و كلما هو ملحوظ اولاً ومقدم على نفس التكليف المشروط علماً لا خارجاً كما لا يخفى ليس

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

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 امراخر 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 الاعتبارات والاضافات وعلم ان الذي به يصير المأمور به ذاعنوان من الحسن والقبح وله دخل فيه ليس الاضافة المأمور به الى ما يطلق عليه الشرط بحيث لولاها لما يتصف لشئيه منهما ولما هو متعلق للغرض ابداً علم ان الداخل انما هو للاضافة سواء كان طرفها سابقاً ام لاحقاً ام مقارناً فكما تكون اضافة شيء الى مقارن له موجبة لكونه معنوياً بعنوان يكون بذلك العنوان حسناً ومتعلقاً للغرض كذلك اضافته الى متقدم او متأخر بداهة ان الاضافة الى 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 بلا فرق في البين وبالجمل 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 عمنهما منه ومن الذهنى 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 الا بمداخله الشيء الخارجي فيه لا انه يتصف به خارجاً بصرف الملاحظة والاعتبار الذهني كما انه لا يتصف به في الذهن الا بعد اتصافه 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 المعتبر 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 مر مقارناً 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 الانفس المتقدم او المتأخر كما في المقارن بعينه هذا ما ظهر لي من جواب المتكلفين والمتعسفين .

في جواب المصنف (ره) عن الاشكال عن ماهو 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 مقارنة 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 ماله دخل فيه بحدوده وقيوده وفائدته من التكليف والمكلف به والمكلف حتى يتحرك اليه علم ان الشرط هنا ليس الا للناظر كما مر عن الاستاد بالفرق بين التكليفي والوضعي .

ولم يجب ان يجيب في الاحكام الوضعية بان الشأن 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 شأنية وتأهلية وليست مشروطة بها ولا يتحقق فعلاً الا بتحقيق 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 منصرفاً حين هما بل كما في كل عقد بالنسبة الى غالب اجزائه حيث انه بما هو عليه من الايجاب والقبول المنصرف بعض منهما حين الاثر من المشروط بوجهين :

الاول نظير ما مر من ان العقد بتمام افرادة في الوصية وغيرها من ما مر مما يورث الصحة ولو شأناً فيورث التملك مراعيّاً للموت والقبض فان حصل والا فليست الصحة بحالها فالمشروط من التملك التام ليس اثرّاً للعقد وانما هو اثر الموت والقبض وما هو اثر للعقد ليس الا الصحة الشأنية والتملك التقديرية وهو حاصل بالقصد مقارنة 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 تتشتت في الجو وليست بمنعومة 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 مثلاً وحيث ان فان الحسن او القبح ان كان ذهنياً فلا ريب ان الشرط و ما به يصير المأمور به ذاعنوان من الحسن او القبح ليس الا للناظر و الاعتبار وهو مقارن معه بلا شبهة وان كان خارجياً .

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

نعم في بعض المقامات يكون الاتصاف للقابلية المتحققة في المأمور به للصلاح او الفساد المفاد به له كما في المنشأية هذا ما تمخضنا لك من الجواب فاحفظ و اغتنم 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 لوحظ معه ومتأخراً عنه بحيث ان لا وجوب ابدأ قبل تحققه والى المطلق وهو ما بخلافه وكان الوجوب فيه فعلاً 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 يشكك 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 وهذا 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 ابداً 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 وانما 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 كحفاظ الاستقلالية ليس من طواري المعنى بل من مشخصات الاستعمال كما لا يخفى على اولي الدراية والنهي والطلب المفاد 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 لئلا يفهم 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 ولومتعلقاً بذاك على التقدير فيصح منه طلب الاكرام بعد مجيء زيد ولا يصح منه الطلب المطلق الحالي للاكرام المقيد بالمجىء انتهى .

في الجواب عن جواب الاستاد

ولقد اجاد فيما افاد الا انه لا يخلو من النظر من اوجه اما **اولا** فلما مر منا في كشف الظلم من ان الموضوع له لا بد وان يلاحظ **اولا** ثم وضع له اللفظ بحسبه ان كان آلياً فالى والا فلا 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 الخارجي متعلقاً بالاكرام ونحوه مما يمنع عن التقييد بشيء اخر غير المتعلق لو انشأ **اولا** فقيده ثانياً و الامر في المقام مما يمكن التقييد فيه ثم تعلقه بنحو من الاكرام وغيره وبالجمله من الممكن تعلق الطلب معلقاً ومشروطاً ومقيداً وفيه ان مفاد المعنى الحرفي اذا كان غير مستقل ومقيداً من الاول كما مر فهو مما لا يمكن تقييده ولو **اولا** 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 **اولا** اما على الثاني فلا كلام فيه و اما على الاول فهو مطلوب جداً فالشيء فيما اذا كان متعلقاً للهيئة فهو مطلوب البته ولا معنى لتعليق الطلب حينئذ نعم يمكن ان يكون لغير المتعلق دخل فيه مصلحة واقتضاء فتقييد به لانه يخرج به عن المطلوبة فيصح ان يبعث اليه فعلا ويطلبه حالا بل لا يصح منه الا هذا فلا مناص الا من ذا فقوله كذلك يمكن ان يبعث اليه معلقاً الخ غير صحيح نعم فيما اذا كانت

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

ثم انه ظاهر كلمات الاصحاب ان الاشكال ليس الا في خصوص نحو ان جاء زيد فاكرمه 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 حينئذ نقول المعلق عليه في البحث مما لا يترشح اليه الوجوب من قبل الواجب فان وجوبه ليس الاعلى تقدير والتقدير لا يقتضي 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 ذيها 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 اي كما كان مقدمة للوجود او لم 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 للمقدمة 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 وكما في السعي الى الحج قبل ان يهل هلال ذي الحجة حيث اوجبوه ولم يجب الحج بعد وكما 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 وغير ذلك مما فصل في محله حيث حكموا بوجوب المقدمة ولم يتصف ذيها به بعد مما ينأى بخلاف ما اقتضاه المقدمة من الاتصاف بالوجوب ظلاً وتبعاً وبعد الاتصاف 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 وهذا خلف لانا نقول بعد ما علمت ان المقدمة ليست للشخص 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 يتمكن من الاتيان بهذا النحو من المقدمة وجب الاتيان به قبل زمان مجيء الواجب عقلاً لكون الوجوب فعلاً وهذا مما لا سترة عليه نعم بعض المقدمات التي ظرف وقوعها بعد مجيء الواجب فمؤخر جداً وكذا الحال بالاضافة الى الواجب المشروط على ما هو المشهور فيما اذا علم بتحقيق الشرط بعد كما لا يخفى فتأمل جداً .

وبعضهم قد تفصى 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 بنقسية الوجوب في المقدمة وفيهما بعد التكلف ما مر وما

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 يدخل له في ايجابه الغيرى و من ثم نقول بجواز كون الواجب الغيرى تعبدياً كما في 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 في النفسية ومن ثم نقول بجواز كون الواجب النفسى توصلياً كما في 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 لما 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 في التعريف لخروجه عن تحت قدرة المكلف فلا يتوجه بالاضافة اليها التكليف وتوجه بالاضافة الى اسبابها المقدورة للمكلف وان كان يمكن فيقال الامر بالصلوة مثلاً ليس الامر بالفائدة التى يترتب عليها لكونها مقدورة بالواسطة كما في الطلاق والعتاق ونحوهما من المسببات التى يقدر المكلف عليها بسبب القدرة على اسبابها الا ان الامر بالاسباب لا يعد في 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 الهروي عن الاشكال

ولقد تفصي الاستاد الهروي 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 لثم محض وجوبه 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 وجوبه النفسى بل روعى فيه صرف كونه معنوياً بعنوان حسن يمدح فاعله ويذم تاركه وهذا في غاية الصحة واعلى درجة المثانة .

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 وجوبه بدون ملاحظة الغير في الوجوب وان شخص الواجب مقدمة للغير ايضاً والواجب الغيرى ما كان وجوبه لاجل مداخلة الغير فيه فقط بدون مراعاة جهة النفسى 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 والا فالاصول 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 الامرية 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 والظاهر 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 وحقيقتها لا بواسطة مفهومها
فليس المفاد الا الواقعي من الطلب وليس الا المصداق مضافاً الى ما مر من ان 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

الشائع طلباً والا لما صح انشائه به ضرورة انه من الصفات الخارجية الناشئة من الاسباب الخاصة نعم ربما يكون هو السبب لانشائه كما يكون غيره احيانا واتصاف الفعل بالمطلوبية الواقعية والارادة الحقيقية الداعية الى ايقاع طلبه وانشاء ارادته بعنأ نحو مطلوبه الحقيقي وتحريكا الى مراده الواقعي لا ينافي اتصافه 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 الاسئلة

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

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 المنشئ لا ينشئ الا هذا الطلب المتحصل للطالب في نفسه في الخارج بحيث انه لولا الانشاء لما حصل في الخارج عن النفس ولما يلتقى الى المطلوب منه فالطلب نفساني باعتبار وخارجي 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 الكشف المفهومى غير المكشوف عنه الواقعي اترى ان زيدا في زيد قائم يكشف بالمفهوم عن ذات زيد ومصادقه فتأمل .

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

كان اذا قلنا بالمفهوم تتمسك بالاطلاق لتمكن تقييده وحيث لم يقيد فالاطلاق هو المطلوب لا غير وان قلنا بالمصداق فلا اطلاق حتى يمكن تقييده واما البرهان على المختار في الامر الثاني ما مرفى المعلق من الواجب فليراجع .

تذييل

لا شبهة 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 فارداً 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 ترتب الثواب على الطهارات الثلاث

الاول ان ترتب الثواب على الطهارات الثلاث مما ينادى بالمغايرة لما مر مع انه لا شبهة فيه كما في الاخبار والآثار .

الثاني اشتراط قصد التقرب في الطهارات مما ينافي ما للمقدمة من الشأن و ذلك لما مر من ان الوجوب ان قلنا به تبعى وظلى والامر ان كان رجوعى وطفيلى .

دفان

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

الثاني ان اقتضاء المطلوبة النفسية ليس الاقصد بالتقرب ومن ثم نقول بالاكتفاء باحدى الطهارات وان لم يقصد بها التوصل بل قصد بها التقرب الصرف .

في اشكال قرب 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 أمر بها ليس لان المقدمة معتبر فيها قصد التقرب ولحاظه وانما الاعتبار لان المقدمة فيها لن يحرز الا بالقصد والالحاظ 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 يدعوا 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 ترتب 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 والا فلا ويتفرع عليه الصلوة الى جهة واحدة لا بقصد المقدمة فيما اذا كان التكليف الصلوة الى جهات اربع فعلى الاول يمكن القول بعدم الاكتفاء بها ويجب العود الى تلك الجهة و على الثاني يجب القول به وبعض الاجلة 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 ذيلها وجوباً ظلياً تبعياً وانها لا يتصف بالوجوب الا اذا قصد العنوان فالحق مع النافين ولعله كان النزاع لفظياً واراد 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 فانقذح مما ذكر ان اشتراط ترتب الغير على المقدمة في اتصافها بالوجوب ايضاً ليس في محله والحق في عدمه .

في الاصل والتبعي

وقد يقسم الى الاصل والتبعي وذلك لان الشيء فيما اذا توجه اليه اما ان يكون مطلوباً مستقلاً ومراداً بالاستقلال فذلك هو الاصل وما ان يكون مراداً بارادة الغير ومطلوباً بطلبه وذلك هو التبعي ولا يخفى على هذا التفسير انحصار الغير في التبعي حيث ان الغير لا بد وان يطلب بالغير وان لا يكون فيه لحاظ اللاحاظ 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 الهروي حيث صرح في الدرس بجواز كون الاصل غيراً فافهم .

الامر الرابع في ذكر الثمرة

وليعلم ان الثمرة في المسئلة الاصوائية ما يقع في طريق الاستنباط ويبتنى عليه الفروع كما في شخص المسئلة بخصوصها ففي المقام نقول هذه مقدمة الواجب وكل 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 بأحدى من المقدمات على القول بالوجوب و الا فلا و يتحقق الفسق فيما اذا ترك الواجب الواحد بمقدماته الكثيرة لصدق الاصرار على الحرام بصرف الترك ان قلنا بالوجوب والا فلا .

وبجواز اخذ الاجرة على المقدمة وعدمه حيث ان الواجب لا يؤخذ الاجرة عليه .
وبلزوم اجتماع الوجوب و الحرمة اذا قيل بالملازمة فيما اذا كانت المقدمة محرمة كترك الصلوة المضيق وقتها لانقاذ الغريق والدخول فى ملك الغير مع عدم الاذن له مثلاً فيبتنى على جواز اجتماع الامر والنهى وعدمه واما اذا قيل بعدم الملازمة فلا يجتمع شىء منهما بوجه .

و يتحقق الثواب والعقاب والامثال والتقرب على القول بالوجوب والا فلا 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 النفس 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 الطنبور مثلاً مكرراً بخلاف المقام حيث ان بترك الواجب بمقدماته لا يتحقق الافعل المحرم دفعة لامكرراً 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 فعلا وتركا كما مر فلا يوجب تركها عصياناً فضلاً عن الاصرار .

واما فى الثالث اما اولا فلما مران النزاع فى المقام ليس الا فى الملازمة العقلية بمعنى الابدية الكذائية وهذا غير الوجوب الشرعى فبناء على هذا لوقلنا بالوجوب بحكم العقل نقول بجواز الاجرة ايضا بحكمه و بالجملة كما ان الوجوب بحكم العقل كذلك جواز الاجرة على الواجب بلا مداخله لشيء اخر غير العقل فيه فتأمل .

واما ثانياً فلان الواجب كما مر من فى محله لا يخلو اما ان يكون تعدياً و اما ان يكون توصلياً و ايا ما كان فاخذ الاجرة عليه مما لا اشكال فيه اما الثانى 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 الالوهية ومراعاة او امرها ينافى اخذ الاجرة جداً الا انه ربما يكون الاخذ داعياً الى الداعى الذى هو التقرب كما مر من مستقصى فى تعليقاتنا على طهارة الشيخ الاستاد رحمه الله .

اما فى الرابع اما اولا فلما مر من ان الواجب انما هو ذات المقدمة و ماهو بالجمال الشايع مقدمة لاهى بما لها من عنوان المقدمة ليس الا صرف الاتزاع و سيجىء ايضا ان الاحكامات ناظرة الى نفس المعنونات بدون ملاحظة العنوان ومعه يكون على الملازمة من باب النهى فى العبادة والمعاملة وذلك لما سيجىء انشاء الله تعالى من الفرق بين الباحثين وان البحث فى اجتماع الامر والنهى فى ان تعدد الجهة يجدى فى رفع غائلة اجتماعهما فى مورد الاجتماع ام لا والبحث فى ان النهى يقتضى الفساد ام لا فى ان النهى يدل على الفساد ام لا وانت خبير بان التعدد متحقق فيما اذا قلنا بان المقدمة بما هى مقدمة ملحوظة عند الحاكم ومعه يصح الابتاء المزبور واما اذا قلنا بان الواجب ذات المقدمة والوصف هذا صرف الاتزاع فالجهة ليست بمتعددة و معه لا يبنى على اجتماع الامر والنهى و انما يبنى على باب النهى المرقوم داخلية كانت تلك المقدمات ام خارجية .

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

اولا اما الثاني فالوجوب لا يتوجه الى المحرم لاختصاصه بغيره واما الاول ان كانت المزاخرة لجانب الوجوب فلا حرمة وان كانت لجانب الحرمة فلا وجوب لعدم وجوب ذي المقدمة حيثئذ لاجل المزاخرة وكيف كان فلا اجتماع 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 فلا ابتناء ليس في محله بوجه من الوجوه اما في الصورة الاولى فظاهر واما في الصورة الثانية فلان امكان التوصل و عدمه مما لا دخل 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 ممالا يوجب ثواباً و لا يورث عقاباً .

واما في السادس فلما مر ايضاً من ان المقدمة من حيث هي ممالا يوجب التقرب و لا يورث الامتنال وذكروا في بيان الثمرة اشياء اخر لا مجال 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 لا مجال لجريان الاصل في المسئلة و ذلك لان العقل لا يخلو اما ان يكون حاكماً بالملازمة واما ان يكون حاكماً بعدمها ولا شك حتى يحتاج الى الاصل مضافاً الى انه مع الشك ايضاً مع التنزل لا معنى 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 لا يجري

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 بالملازمة
او وجوب المقدمة وايا منهما لا يصلح ان يتعلق به العدم بوجه .

اما الاول فلان الملازمة ليست مسبقة 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 ههنا 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 اياهما 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 بالجعل البسيط الذي يكون
مفاد كمال التامة ولا بالجعل المؤلف او التأليف الذي يكون مفاد كمال 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 فعلا وهذا لا يناقض 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 فجازتركه وحيث ان بقى الوجوب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق والا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً وكل منهما باطل .

فى الاستدلال على وجوب المقدمة وجوابه

اقول لا يخلو اما ان يراد بجواز التترك الاباحة الشرعية واما ان يراد به عدم المنع والزجر اما الاول فباطل جداً لان الجواز لا يستلزم الاباحة كيف ومن المحتمل ان يراد به الثانى من الشقين مضافاً الى ان اباحة قبلا لعدم الوجوب يشمل الاستحباب ايضاً ولم يقل به احد واما الثانى 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 لذى 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 الابا بالطاعة وهى لا يتحقق الا بالاتيان بالمقدمة فلا يرى الاوجوب الاتيان بها فيحكم ارشاداً به ولا منافاة بين عدم الوجوب شرعاً و الوجوب عقلاً لا يمكن ان لا يكون الشئ محكوماً بحكم شرعاً وان كان واجباً عقلاً ارشاداً واما الثانى فلا يخلو اما ان يراد بقوله حيث ان حين ما اذا كان جائز التترك 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 التترك بل من الجواز فعل المقدمة فى هذه الصورة ايضاً سيما وان العقل رادع كما مر وهذا هو كاف فى عدم جواز التترك فلا يقال اذا عدم العدم فله التترك ومعه يلزم اما هذا المحذور واما ذاك .

واما الثانى فلان التترك لما كان بسوء اختياره وعصيانه حيث حكم العقل بعدمه ارشاداً وهو متمكن من الطاعة والاتيان فلا يوجب خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً كما فى 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 وجوابها

ثم ان التفصيل بين السبب فالوجوب وبين غيره فغيره نظراً الى ان التكليف لا يعقل ان يتعلق الا بالمقدور والمقدور ليس الا السبب لان المسبب 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 يتعلق 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 لامعنى لاعتبار الشيء شرطاً الذي يلزم من عدمه العدم الا الوجوب والتلازم فان كان الاعتبار الشرعي 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 اذا الفرض فيما اذا لم يكن امر في المقام يدل على وجوب المقدمة .

واما الثاني فما يستفاد منه ليس الا ان الاثر الصلوة مثلاً يتوقف على الامر الفلاني والمقصود انما هو الكشف عن التوقف اما ان الامر الفلاني واجب فلا بل هو بحيث ان اتى به المكلف اتى بالمهية والا فلا فالامر له كما في سائر المقدمات بلافق واختصاص كما هو الظاهر هذا وقد قرر الاستدلال وما هو محط النظر بوجوه 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 عادة 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 ينعلق الامر الغيري الا بما هو مقدمة الواجب فلو 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 اللابدية فيها ليس عقلاً ولا عادة 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 .

الا ان فيه ايضاً مضافاً الى ان استحالة الكل بدون جزئه ليس الابرأ من العقل ايضاً فلا اختصاص له بالشرط فتأمل ان المقدمة الشرعية كما مر ما استحيل وجوده بدونه شرعاً ولا يخفى ان المقدمة اذا كانت مبنية بدون الامر كما مريهم 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 في ذيل كلامه والشرطية وان كانت منتزعة عن التكليف الا انه عن التكليف النفسى المتعلق بما قيد بالشرط لا عن الغيرى انتهى وان كان الحق خلافه كما مر و اشار اليه في اخر كلامه هذا بقوله فافهم .

وبالجملة لادخل للامر الغيرى بما نحن بصدد البحث عنه .

في 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 في قالب الطلب كما في الشيء نفسه ويتوجه اليه ب خطاب مخصوص كما في ادخل السوق واشتر اللحم غاية ما في الباب ان الطلب المتحقق بارادة الدخول غيرى ترشحي حيث ترشحت بارادة الاشتراء حيث لا يكاد ان يعقل الانكسار والمنكر مكابر الا ترى ما في 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 ومناهما والا فلا خصوصية للبعض كما هو الفرض كيف ومع تحققها لابد وان يكون مطلوباً لهذه الخصوصية دون ما فيه من المقدمة ومعه يكون الطلب نفسياً والواجب اصلياً فافهم .

تذنيب في أن مقدمة المندوب مندوبة و التفصيل

في مقدمة الحرام

لا ريب في اتصاف مقدمة المندوب بالندب لما مر في مقدمة الواجب حرفاً بحرف وكلمة بكلمة وأما مقدمة المكروه والحرام فإن كانت سببية وعلة تامة لتحقق الحرام أو المكروه من ذي المقدمة فلا إشكال في اتصافها بالحرمة أو الكراهة لما مضى وإن كانت مقتضية لتحققه فالمتصفة بالحرمة أو الكراهة ليست إلا المجموع من المتقتضيات من حيث المجموع حيث أنها جمعا علة تامة لتحققه وأما كل واحدة منها فلا يتصف بهما بالخصوص كما لا يخفى إذ منها ما يمكن معه من ترك الحرام أو 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 .

الأصل العاوي والعشرون في أن الأمر بالشئ يقتضي

النهي عن ضده أم لا

في أن الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده أو لا وقبل الخوض في المقصود نرسم اموراً

الأمر الأول

لما كان الاقتضاء في عنوان تلك المسئلة بنحو اللزوم من جهة المقدمة عند بعض وبنحو العينية أو الجزئية أو اللزوم بمعنى التلازم بين طلب أحد الضدين وترك الآخر عند آخر أفردت هذه المسئلة من مسئلة مقدمة الواجب و عنونت مخصوصة مستقلة كما يقتضيه التدوين والصد في المقام اعم من الوجودي والعدمي كما سيظهر لك انشاء الله تعالى .

الأمر الثاني في توقف فعل الضد على عدم الآخر وعدمه

مقتضى التضاد عدم اجتماع الضدين في مقام واحد ولا إشكال فيه وإنما الإشكال

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 لعدمه وحيث ان يلزم المحذور من الدور الباطل بالا كلام .

في الجواب عن الدور

والاختلاف بالشرطية كما في توقف الوجود على عدمه و بالسببية كما توقف عدمه على الوجود مما لا يدفع به الدور كما ان احالة البطلان على الاستحالة بتقريب ان سببية الوجود لعدمه 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 احدا الضدين على عدم الآخر الاتوهم مانعية الضد كما مر منا والحال ان الدور على التوقف والمجيب يثبت به بابطال الدور بما يتيقنه .

في جواب الاستاد الهروي عن التوقف

والاستاد الهروي دام عزه وشرفه ابطال التمانع بما حاصله ان في المقام ضد وضد ضد الضد وما هو المعاند للضد الاول مثلاً انما هو الضد الثاني واما ضد الضد الثاني فبينه وبين الضد الاول كمال الملائمة كما في المتناقضين والالارتفع النقيضان كما قلنا ان العدم واحد فكذلك تقيضه من الوجود ولا يعقل ان يكون التقيض وتقيض التقيض تقيضين للتقيض الاول للزوم المحذور وحيث لا منافاة بين احدا العينين وما هو تقيض الآخر وبديله بل بينهما كمال الملائمة كان احدا العينين مع تقيض الآخر في مرتبة واحدة من دون ان يكون في البين ما يقتضى تقدم احدهما على الآخر بحسب الموجود ليكون التمانع والتوقف بين المتضادين كما تكلفوا ومن ثم نقول بان التمانع لا يقتضى الا امتناع الاجتماع وعدم احدهما الامع عدم الآخر الذي ضده وبديله فيكون في مرتبته لا مقدما عليه لان يكون احدهما متوقفاً على عدم الآخر وبديله وهذا ما لا استرة 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 التفت الى عدم الارادة المتوجهة الي ضده ليكون عدمه شرطاً في تحققه و يتوقف

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

دفع وهم فى ان التلازم لا يقتضى ترك الضد

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

الامر الثالث فى ان الوجوب بسيط

مفاد الوجوب ليس الا الطلب الخاص بالزمامى 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 فى نفس الطلب الذى هو الجنس بالمقوم الذى هو الفصل من عدم المنع من الترك والمنع منه و قضيته تركيب كل منهما فيه ان الانسان اذا راجع وجدانه علم انه بالامر لا يطلب الاشياء واحد الا انه اوجد به طليين المتعلقين بالشئيين من الفعل والترك والالزم التركيب فى كل من الاحكام ولا يرضى احد ان يعتقد بان الوجوب مثلاً وجوب و تحريم وان الامر يدل بلفظ واحد على الطلب الوجوبى والطلب التحريمى و من ثم

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

فى عدم الاقتضاء مطلقاً

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

تمة فى ذكر الثمرة لمسئلة الضد

ويظهر الثمرة فى عدم صحة العبادة فيما اذا كانت مضادة للمأمر به على القول بان النهى فى العبادات يوجب الفساد اذ لا فرق بين النهى النفسى وبين النهى الغيرى كما سيحىء انشاء الله تعالى ومع صحتها يلزم اجتماع المحبوبة والمبغوضة فى آن واحد فى مورد واحد .

فى مسئلة الترتب

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

فى اشكال الاسناد الخراسانى على الترتب والجواب عنه

ولكن الاتاد الهروى الخراسانى دام مجده اجاب عن هذا بما صورته قلت ما هو ملاك استحالة طلب الضدين فى عرض واحدات فى طلبهما كذلك اى على نحو الترتب فانه وان لم يكن فى مرتبة طلب الاهم اجتماع طلبهما الا انه كان فى مرتبة الامر بغيره اجتماعهما بداهة فعلية الامر بالاهم فى 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 الشىء بلحاظه مع الاهم وراجحيته فى نفسه فيتوجه الامر الى الاهم الذى يزاحم الصلوة التى راجحة فى نفسها بتوقع اتيانها و لما لم يأت به اوبنى على عدم اتيانها وعزم عليه يتوجه الامر الى الراجح الذى كان الاهم مزاحماً لمصلحة واتيئاً لعدم المزاحمة حيثئذ لا مصلحة و منفعة حيث انها مما يترتبان على الوجود ولم يوجد ولا تياناً لعدم الاتيان به .

فى الجواب عن اشكال الامة

و بالجملة الحرمة طارية للصلوة مثلاً لاجل مزاحمة الاله من الازالة فاذا لم يؤت به لم يكن فى البين ما يمنعنا من درك مصلحة الصلوة لامحالة ولم يكن طلباً للضدين فى عرض واحد والامر بالاله وان كان لا يسقط بالعصيان لتحقيق ملاكه من طلب الاله جداً الا ان الامر بغير الاله الذى 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 مبغوض لك كل البغض لانهاية له والامر بالضد فى المقال من ذاك المثال هذا ويمكن الذب عنه بالفرق بين المثال وبين المجال حيث انه فى المجال مما لا بد فيه قصد الامثال وهو مما لا يكاد ان يتحقق مع النهى ولو غيراً بخلاف المثال هذا اذا قيل بالافتضاء على جهة العينية والجزئية او التلازم بين الطلب والترك اما اذا قيل به من جهة التلازم بنحو المقدمة وقيل باشتراط ترتب ذى المقدمة فى وجوبها الترشيح .

فلا ريب انه مع العصيان يبقى الرجحان فى الضد الغير الاله بلا مبغوضية ومرجوحيته ونهى نفسى او غيرى فى البين بلامين فان الفرض ان النهى 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 فى عرض واحد وفيه غناك بما سمعته منا وبالجملة الترتب مما هو ممكن البتة .

فى الثمرة التى ذكرها البهائى وجوابه عنها

ثم ان البهائى اورد الثمرة البطلان لعدم الامر فى مرتبة الامر بالاله وقال باقتضاء الامر عدم الامر لتطرد الثمرة بخلاف عنوان اقتضاء الامر النهى 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 والقرص تحقق الرجحان الذاتي الا انه لوجود الامر بالاهم لا يؤمر بالصد وهذا مما لا يقتضي عدم رجحانه ذاتاً وهذا ظاهر لاسترة عليه وبالجمله المزاحمة مما لا يوجب الارتفاع الامر المتعلق بالصد فعلا مع بقاءه على ما هو عليه من ملاكه من المصلحة والمحبوبة للمولى التي يصح ان يتقرب بها منه تعالى .

الاصل الثاني والعشرون في انه لا يثبت الجواز مع

نسخ الوجوب

اذا نسخ الوجوب فلامجال لبقاء الجواز بكلاشييه الابدليل في المقال ولاشيء من دليلي الناسخ و المنسوخ بصالح له كما هو الظاهر و قد مضى انه بسيط فبنسخه لامجال للبقاء وحيث كان الشك في حدوث فرد اخر من الكلي 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 الكلي 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 كلي ذو افراد يكون التخيير بينهما عقلياً كما في الامر بالطبيعة حيث ان التخيير بين افرادها عقلي ولا ينبغي ان يرتاب احد فلي ان

الموسع بعد فوته لا يقضى بدليله خارج الوقت لان المطلوب بحسب ظاهر الدليل هو الموقت بوقت خاص بنحو وحدة المطلوب فبمضي الوقت لا يبقى لمطلوبيته 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 متصل حيث ان هذا الاحتمال فيه اقوى من المتصل فان كان هنا دليل والافاصل البرائة من وجوب القضاء يقتضى العدم ولا يعارض باستصحاب الوجوب لان المتيقن وجوب الصلوة مثلاً في الوقت بنية الاداء والمشكوك وجوبها في خارج الوقت قضاء ولا ريب ان الصلوة بنية الاداء غير الصلوة بنية القضاء ولا باستصحاب اشتغال الذمة بوجوب الصلوة مثلاً اداء للعلم بخروج العهدة عن تكليف ادائها اداء فتأمل .

الاصل الرابع والعشرون في ان الامر بالامر امرام لا

الامر بالامر بشيء لا يخلو اما ان يكون لغرض هو حصوله بدون ان يكون لتوسيط امر الغير به مداخله في الغرض واما ان يكون له مداخله فيه اما بنحو الكلية بان يكون تمام الغرض يحصل بصرف امر الغير واما بنحو الجزئية بان يكون له صرف مداخله فيه ولا اشكال في انه على الاول يكون الامر بالامر بالشئ امر المأمور الثاني بذاك الشئ وعلى الثاني لا يكون كذلك وعلى الاشتباه وعدم 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 طاهر .

في النواهي

الاعل السادس والعشرون في مدلول النهي مادة وهيئة

يستفاد من مادة النهي 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 والنهي الا ان الاول طلب الفعل والثاني طلب الترك وما يقال ان الترك غير مقدور بل طلبه انما هو تحصيل الحاصل فيه .

في ان متعلق النهي الترك

اولا ان الترك ان كان غير مقدور فالفعل ايضاً يكون غير مقدور لما في 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 لامقدور ولا اشكال فيه .
وثانياً ان عدم الازلي و ان كان غير مقدور الا ان عدم الاستمرارى مقدور جداً فمعنى لاتزن ابق واستمر عدم الزناء بالعزم على البقاء على عدمه وهذا ظاهر ثم انه لما كان مفاد النهي ترك الطبيعة وهو لا يتحقق الا بتركها بتمام مالها من الافراد فافادة التكرار والاستمرار مما لا ينبغي ان يشكل فيه بضرب من الانكار وبهذا يفترق عن الامر حيث ان متعلقه الوجود وهو يتحقق في ضمن الفرد بخلاف المقام فتدبر .

الاعل السابع والعشرون في اجتماع الامر والنهي

في اجتماع الامر والنهي في واحد ولو بالجنس ذوجتهين وعدمه او الجواز عقلاً والامتناع عرفاً وقبل الخوض في المقصود تقدم اموراً .

الاول في الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اقتضاء النهي للفساد

الفرق بين المسئلة ومسئلة اقتضاء النهي للفساد وهو ان البحث في هذه ليس

الافى ان تعدد الجهة هل يدفع دغدغة اجتماع المحبوبة و المبغوضية والارادة و الكراهة بحيث ان يصير المتعلق الواحد وجوداً به متعدداً وجهاً ويكون المتعلق لكل منهما غير ما 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 اصلاً كيف ولا اجتماع فى المعاملات فمن قال بالجواز فى المسئلة هذه يمكن ان يقال بالاقتضاء كما انه من الممكن عدم القول به كما هو الظاهر و من قال بالامتناع وان يقول بالاقتضاء الا انه فى صورة تعلق النهى بشخص العبادة و يكون حينئذ لاتصل فى الدار المغصوبة من صغريات تلك المسئلة .

الثانى فى عمومية النزاع للجميع

انما النزاع جار فى مطلق الامر والنهى وان كان مفادهما التخيير ويشمل ما اذا كان الوجوب كفايئاً لما كان الملاك وتحقق المنافاة عند من قال بها فى الوجوب على التخيير او الكفاية مع كونه منبياً 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 بالغرض الداعى الى الامر واما ان يكون كل منهما مستقلاً فيه ومتشخصاً 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 اذ الواحد لا يصدر عن الاثنين بما هما اثنان من جميع الجهات كما قيل فى رد ابن الكمونة حيث قال بالاثينية الذاتية البسيطة .

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

لا تىانه بالقدر الجامع بىنهما تعلق التكلىف به حقىقة بعد تعلقه بكل منهما على وجه التخىير عقلا لاشرعاً كما فى التخىير بىن الافراد واما على الثانى فالوجوب انما تعلق بكل منهما واقعاً الا ان الغرض الداعى لما كان بحىث لو اتى به وحصل فى كل منهما يقنع فى مقامه الامر المولى فىجوز ترك كل الى بدل والتخىير شرعى سواء كان بىن الاقل والاكثر حىث ان الاقل و ان كان يحصل بتحققه فى ضمن الاكثر الا انها لكونهما ماهىتىن مختلفتىن صح تعلق الوجوب بكل منهما تخىيراً .

الثانىة فى الواجب الكفائى

الوجوب فى الواجب الكفائى انما تعلق بكل واحد من المكلفىن و ان كان يسقط بفعل البعض عن السائر لتحقق الواجب بشخصه الا انه لىمكان كون المطلوب فىه صرف التحقق حصل بفعل البعض او الجمىع وقد حصل لان الوجوب لم يتعلق الا بالبعض و من ثم عوقبوا جمىعاً اذا تركوا باجمعمهم و ائىبوا جمىعاً اذا اتوا به باكتعمهم كما فى توارد العلل على معلول واحد و هذا ظاهر و بعد تلك المقدمتىن تعلم ان الوجوب التخىيرى والنهى التخىيرى كما فى قوله زوج احدى الاختىن و لاتزوج احدىهما مما ىجرى النزاع فىه لىمكان الملاك من اجتماع المحبوبة كما هو الغرض من كون الغرض فىهما اوقىامهما به والمبغوضىة لىمكان الفساد فىهما اوقىامهما به فقول المقرر بخروج الغرض عن النزاع مما لاوجه له و كذلك الوجوب الكفائى والنهى الكفائى لتحقق المناط فىهما كما لا ىخفى .

الثالث فى انه لىس للمندوحىة مداخلة فى البعث

اذ قد عرفت حىث النزاع عرفت انه لا دخل للمندوحىة وعدمها فىه فان جواز الاجتماع لتعدد الجهة وعدمه لعدم كفاىته مما لا ربط له بالمندوحىة ولالها به وان كان عدمها وجهاً لعدم الجواز على القول به باجداء تعدد الجهة فى حىث الاجتماع الا انه عرى عن الافادة فى المقال كما هو الظاهر .

الرابع في ان متعلق الطلب ليس الا الوجود ومتعلق

الامر الطبيعة

متعلق الطلب ليس الا المهيبة بوجودها اي وجود المهيبة لايحيث هي هي و
الهي بهذه الحيثية ليست الالهى ولا يتحقق فيها صلاح و لافساد ليتصف بالمحبوبة
والمبغوضية وهذا ظاهر واما الامر فانما يتعلق بالمهيبة من حيث هي هي وانما الفرق
ان معنى اضرب مثلاً او جذاض ضرب فمعنى الامر انما هو ايجاد المتعلق وليس الا المهيبة
بتسها 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 والغضب والوحدة ان كانت فانما هي بالوجود والافتعده الصلوة و
الغضب 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 مغسوبة مجمع للطبيعة
الصلوتية وفرد منها وللطبيعة الغصبية وفرد منها ايضاً وهذا التعدد مما يجدى على
القول بالاجداء 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 والابرام 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 وتعارض 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 بالامين 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 متكفلاً 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 وتحقيق 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 الاقتضائى جمعاً ما لم يكن باظهر فى البين والا فالظاهر فافهم .

السادس فى سقوط الامر بالاثيان بالمجمع

ان قلنا بالجواز او بالامتناع و ترجيح جانب الامر يسقط الامر و يمثل بالاثيان بالمجمع بداعى الامر بلاشكال و كذا على الامتناع و ترجيح طرف النهى يسقط الامر بالاثيان بالمجمع لحصول الغرض الموجب له فى المعاملات مطلقاً واما عليهما فى العبادات ففيه تفصيل وهو ان الاتى بالمجمع لا يخلو اما ان يكون ملتفتاً الى الحرمة وعالمياً بها ذا كراً لها واما ان لا يكون ملتفتاً اليها و على الثانى لا يخلو ايضاً اما ان يكون عدم الالتفات عن نسيان واما لا وعلى الثانى لا يخلو اما ان يكون عن تقصير واما ان يكون عن قصور .

ففى الصورتين من الصور الاربعة من صورة الالتفات و من صورة عدمه عن تقصير لا يسقط الامر لعدم حصول الغرض بالاثيان .

اما فى الصورة الاولى فلعدم تحقق ما يصلح لان يتقرب به مع العلم بالحرمة وتوجه النهى اليه .

واما فى 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 فى 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 الواجب له فى كل منهما باتيان المجمع بداعى 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 فى تحقق الامثال بالاثيان الكذائى من ان الاحكام تابعة لما هو الاقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً والفرض ان الاقوى فى المقام هو جهة الفساد لمكان ترجيح النهى فليس هنا وجوب ولا امر حتى يمثل .

نعم ان قلنا بتبعيتها للحسن والقبح الفعلين صح ان يقال بالامتثال في امثال المقال لان الفرض ان الجهل يقتضى ان يكون حسناً فعلاً لا قبيحاً وان كان قبيحاً واقعاً الا ان التبعية انما هي للفعل من الحسن والقبح كما هو الفرض الا ان الواقع كما هو في محله خلافه و انها بالاضافة الى الواقع كما سيحيى انشاء الله تعالى .

في تحقق الامتثال وعدمه

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

في الحكومة بين الفرقين

ان قلنا بان الامتثال عبارة عن موافقة الامر فلا ريب ان هنا ليس بمتحقق و ان قلنا بانه عبارة عن موافقة الامر واطاعته 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 لكان الجهل فتأمل جداً. هذا على القول بتراحم الجهات في مقام تأثيرها للاحكام الواقعية واما على القول بعدمه الا في مقام الفعلية فلا ريب في تحقق الامتثال جداً لكان الامر في مقام الاقتضاء فعلى هذا يكون الاتي بالمجمع جاهلاً بالحرمة موضوعاً او حكماً ممثلاً والاتيان امتثالاً و بداعي الامر بالطبيعة و ماترى في المتعارضين من تقديم الحرمة تخييراً او ترجيحاً مع انه لا مجال لصحة المنهى عنه

بعكس ما نحن بصدر البحث عنه من الاجتماع والقول بالامتناع وتقدير 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 بكنب 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 وتقدير 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 البحث

لا ريب ان تضادية الاحكام الخمسة انما هي بالنظر الى مرتبة البحث حيث يكون متعلقها واحداً في تلك المرتبة على فرض تحققها و اما بالاضافة الى مرتبة الانشاء فلا تضاد بينها بوجه حيث لا تعلق 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 البعئية فان المجمع الواحد متعلق للوجوب لكونه صلوة ومتعلق للحرمة لكونه غصباً ولا يصح ان يبعث نحو واحد في زمان و يزجر عنه في ذاك 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 للتعرف بالاسم والمعنون كما في اللفظ حيث انه لاجل الاشارة الى المعنى فان كان قبيحاً فاللفظ قبيح وان كان حسناً فاللفظ حسن .

في ان تعدد المعنون لا يورث تعدد المعنون

وغير خفى ان البعث والزجر انما هو نحو الفعل بما هو هو فلا يورث تعدد العنوان تعدد المعنون ولا يوجب نعم ان قلنا بتوجه الاحكام الى العنوان فتعده مما ينتج تعدد المعنون وعنده خراط القطار هذا ولوسلم التوجه المتوهم فلامجال ايضاً لا يراى التعدد حيث ان المفاهيم المتعددة والعناوين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد وتصدق على الفارد الذى لا كثرة فيه من جهته و انما هو البسيط من جميع الجهات ليس فيه حيث غير حيث وجهة مغايرة لجهة ابدأ كما فى 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 وحسنك واحد وكل الى ذاك الجمال يشير

الثالث

لا اشكال فى 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 يتفرع جواز الاجتماع وعدمه على تلك المسئلة كما توهم كما ان تقريرهما 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 والنهى بوجه لتوحد ماهيته والعنوان وان كان متعدداً الا انه لا يورث التعدد بالاضافة الى المعنون كما امر ومتعلق الامر والنهى ليس الا ذات المعنون من

فعل المكلف كما مر بل تقول بكونه محالاً وان قلنا بان متعلقهما الطبيعة بتقريب ان الطبيعة من حيث هي وان كانت ليست الالهى 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 الطبيعى عين الفرد كما في محله و استدل المجوزون بوجوه .

في الاولى من حجة المجوزين

منها ان الامتناع ان كان فليس الا لاجل التضاد و مقتضاه الامتناع فى كل من الحكمين ولو استحباً أو وجوباً أو كراهة أو وجوباً وإباحة و لاختصاص له بالوجوب والحرمة لمكان التضاد بين كل من الحكمين كما لا يخفى والتالى باطل لمكان الاجتماع بين الاستحباب والوجوب فى الصلوة فى المسجد مثلاً وبين الوجوب والكراهة فى الصلوة فى الحمام ونحوه وبين الوجوب والإباحة فى الصلوة فى الدار والبيت وما حذا حذوه والمقدم من الامتناع مثله وبالجملة وقوع الاجتماع اقوى شاهد على عدم الامتناع .

في الجواب عنه

وفيه مضافاً الى ان المجمع فى تلك الموارد ليس ذات طبيعتين وليس فيه من الوجهين اثرأ وانما هو ذو عنوان ووجه واحد الذى لا يقول فيه الخصم بالاجتماع اما انه ذو عنوان فارد ووجه واحد فلان الصلوة فى الحمام او فى مواضع التهمة ليس فيه الا طبيعة الصلوتية التى امر بها نظراً الى ما فيها بذاتها و شخصها ونهى عنها نظراً الى كونها فى الحمام او فى مواضع التهمة مثلاً و ليس هنا طبيعة المنهى عنها غير تلك الطبيعة مقيدة والتقيد لا يثمر الاثنية كما لا يخفى والكون فى الحمام وان كان الا انه ليس بمنهى عنه والكون فى مواضع التهمة وان كان منهياً عنه بما هو فى الاعتقاد و لوهم الا انه ليس بمنهى عنه بما هو فى الواقع و نفس الامر .

نعم في الاخبار اتفق 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 اولاً بحيث انه على التوحد لا يعقل النزاع .

في ان المبادات المكروهة على اقسام ثمة

والاشكال في عدم الجواز ان العبادات المكروهة لا يخلو اما ان يكون النهي المتوجه اليها متوجهاً اليها بحسب الذات اولاً 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 اولاً يكون له البديل كما في النوافل الابتدائية والصوم في العاشورا ونحوه فهذه ثلاثة اقسام .

اما الشق الاول بكلا قسميه فليس فيه الجمع بين الحكيمين بوجه فان المنهى 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 اياً ما كان فالمنهى عنه في الاول ليس العبادة بما هي عبادة واقعاً بل هي بما كان متحداً معها ومنطبقاً عليهما من العنوان ذي مصلحة على الترك و ان كانت اكثر من مصلحة الفعل فيكون كل من الفعل والترك مشتملاً على المصلحة ويرجع الى التخيير فيما لم يكن الاهم في البين والا فمراعات الاهم اولى وان كان الترك ويقع الاخر صحيحاً لكونه راجحاً وموافقاً للغرض كما في المتزاحمات من المستحبات والواجبات .

ان قلت اذا كان الترك ارجح ومصلحته اكثر فلا بد وان يكون المنع من الفعل والبعد الى الترك فكيف يكون من المتزاحمين كيف ويكون الفعل ذا منقصة وحزاة ومعه لا يكون المطلوب البتة كما ان ضد الواجب تر كهم مطلوب وفعله مرغوب على القول بمقدميته قلت لعله اشتبه عليك الفرق بين التحريمي و التنزيهي من النهي

فان النهي التحريمي لا يتعلق الا بما فيه منقصة ليس فيه اقتضاء للفعل بخلاف التنزيهي فانه دائماً يلاحظ في متعلقه الارجحية والاكثرية مصلحة وهذه غير المنقصة و الا لكان فيه اقتضاء التحريم فلا بد وان لا يقع صحيحاً وليس كذلك والمنهى عنه في الثاني ماهو ملازم للعنوان الكذائي لا منطبق عليه فليس النهي متوجهاً الى نفس العبادة بوجه انما هو لصرف الارشاد في الثاني جداً وفي الاول مع احتمال الولوية فيه ايضاً هذا ويمكن ان يقال في الشق الاول مما له البدل ان النهي 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 اولاً وعلى الثاني لا يخلو اما ان تكون متشخصة بما لا يلائمها اولاً .

فهذه ثلاثة 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 تشخص 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 الثاني فيمكن ان يكون النهي فيه متوجهاً الى ما يجمع مع العبادة وجوداً من نفس العنوان الكذائي

اوالى ما هو ملازم له بالعرض والمجاز فيهما فالمنهى عنه ذاك المجامع او الملازم مجازاً ويمكن ان يكون النهى 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 النهى فى الاقسام بشرائها ارشاداً فهو خارج عن الفرض من النواهي المولوية ويمكن ان يكون مولوياً ومتوجهاً الى المنقصة بالاضافة الى تلك المزية فتأمل .

فى الثانية من حجة المجوزين

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

فى الجواب عنه

وفيه اولان المثال خارج عن البحث والمقال فان البحث فى ان الفعل الواحد ذا جهتين يكون مورداً للامر والنهى كالصلوة فى الدار المغصوبة مثلاً واما المقام فيه فعلان المأموره من الخياطة والمنهى عنه من الكون فى 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 فى المثال حيث ان الامر فيه توصلى وان كانت بمعنى حصول الغرض فلا يعقل ان يتحقق فى العبادات الا اذا كانت غير محرم و غير مبغوض عليها فتأمل و بالجملة هذا الدليل فى الغاية عليل .

توضيحات: الاول فى المتوسط فى الارض المغصوبة

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 فى ذاك المورد من غير استفسار منهم ان السبب فى المحالية هو شخص المكلف وشخصه ام لا هذا مع ان المصلحة الداعية للتكليف لابد وان يكون اما فى الامر او فى المأمور به اما الثانى 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 وامتنع عليه ولم يأت بالمأمور به اولاً فان كان الاول فلا ريب انه يعاقب لمكان التخلف وان كان الثانى فلا اقتضاء للعقاب فيه بوجه وحيث ان التكليف فى المورد مما هو خال عن المصلحة والاقتضاء فلا يصدر عن الحكيم البتة .

فى المراد وان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار

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

فقولهم الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار ان كان الغرض منه ان الامتناع فى حالة الاختيار او عن الاختيار لا ينافى كون المكلف مختاراً فيصح تكليفه بالامتناع الكذائى 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 العدم يمتنع والالزم انفكاك العلة عن المعلول ان الاختيار من جملة اجزاء

(١) الحق ان الكافر فى حالة كفره لا يرى الاسلام الا باطلا ولا يعقده ويقطع ببطلانه و حينئذ

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

ممتنع بعدم القدرة وان كان بسوء عمله وحينئذ فلا امتناع بالاختيار لا ينافى 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 لاي توجه اليه النهي لمكان الامتناع حيث ان النهي عن الغضب حينئذ يستلزم الامر بالغضب فمع ان قوله لا تغضب واغضب ليس الا كلاماً سهياً 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 ومربوطاً باختيار المكلف وعدمه واذا 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 نهى عنه وانما يعاقب بنهيه السابق على الدخول والمقدمة و تبديل العنوان مما لا يصغى اليه ومن اصغى اليهما

وقال بكونه مأوراً 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 الاضطرار اليه لابسوء الاختيار او معه فيما اذا غلب ملاك الامر على ملاك النهي ووقعها في حال الخروج لمكان العلوية واما الصلوة فيها مع السعة وعدم الاضطرار فهي صحيحة ايضاً لو قيل بعدم اقتضاء الامر النهي عن الضد كما مرنا وفاسدة لو قيل به حيث ان الصلوة في خارجها يضادها بناء على انه لا يبقى مجال احديهما للآخرى ومع الامر بها في غيرها لا بد وان يكون النهي متوجهاً اليها فيها ومعه يكون فاسدة البتة فافهم و تأمل .

الثاني في ان التعارض بين الخطابين تارض المقتضيين

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

إيقاظ في صحة صلاة ناسي النسيئة والجادل والمضطربها

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

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

الثالث فى وجوه ترجيح النهى على الامر

وحيث ثبت انه لا بد فى 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 .

الانى

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

الاول فى وجوه النظر

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

لا يقدم بالترك على بعض الواجبات بالترك ايضاً ولا يكون اسوء حالاً منه لما فى الاول من دفع المفسدة تركاً وفى الثانى 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

الثانى

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 الاحسن والقبح العقليين لاموافقة الاغراض ومخالفتها مع ان الترجيح بالاولوية انما فيما اذا دار الامر بين الوجوب والتحريم لامطلقاً .

الثالث

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

الثالث فى الوجه الثالث من وجوه الترجيح

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

جواز الوضوء من الانائين المشبهتين 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 النهى وانما هى لمكان الحيضية لقاعدة الامكان و لاصالة الاستصحاب هذا اذا قلنا بان الحرمة هذه ذاتية والا فال مورد خارج عن البحث جداً ولذا نقول بخروج مورد الوضوء عن المقام وذلك لان حرمة الوضوء من الماء النجس ليست التشريعية ولا تشريع فيما لو توضأ من الانائين احتياطاً كما انه لا تشريع فيما لو وصلت فى الايام الاستظهار احتياطاً فلا حرمة فى اليين غلب جانبها ان قلت اذا لم يكن التشريع فى الوضوء منهما احتياطاً فلم امرنا بالاراقة قلت ليس هذا الامن باب التعبد او من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً بحكم الاستصحاب للقطع بنجاسة البدن اما بالملاقات بالاولى او بالثانية والشك فى التطهير اللهم الا ان يقال (١) بعدم اعتبار التعدد والانفصال فى التطهير فلامجال للاستصحاب وان كان التنجيس معلوماً بالاجمال بالاول او الثانى وذلك لان التنجيس ان كان بالاول فقد زال بالملاقات بالثانى حسب الفرض وان كان بالثانى فهو الغير المتيقن فلامجال لجريان الاستصحاب .

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

(١) وذلك لانه مع اعتبار لتعدد الانفصال يعلم تفصيلاً بنجاسة البدن بمجرد الانفلات بالثانى ولا يظهر بما هو المشكوك من الباء فى الآنية الثانية ومن ثم اعتبار الاسناد لمحقق الخراسانى رحمه الله فى الوضوء من المشبهين بالتعاقب ان يكونا كرين مثلاً حيث انه لا يعتبر فى التطهير بالكر التعداد والانفصال - منه دام محده ٥ ع ١٣٤١ - (٢) وذلك لما سجدى انشاء الله تعالى ان المعتبر فى تنجز العلم الاجمالى كون الطرفين او الاطراف بحيث انه لو انكشف الحال وارتفع الاحمال فبأى طرف تعلق كان فعلاً سب نحوه المولى وتحرك اليه وفيما اذا تطهر بالثانى وانكشف الحال و علم ان المتنجس هو الاولى خرج عن الابتلاء لنظرالى الملاقات المبحرث عنها لمكان فرض التطهير - منه ٥ ع ١٣٤١ -

الأصل الثامن والعشرون في أن النهي يقتضي الفساد أم لا

في أن النهي عن الشيء يقتضي فساده أم لا ولنقدم أموراً :

الأول

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

الثاني في تعريف العبادة

العبادة ما بذاته مقتضية للتقرب كالسجدة و الخضوع واضرابهما أو الذي 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 شرعي أصلاً أو كان لكن كان مما لا ينفك عنه كالغضب 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 الذي له قابلية للترتب و عدمه حتى يتوجه إليه النهي كغسل النجاسة مثلاً فعلى تكون العبادات بشرائها مشمولة للشيء المعنون في أول البحث وغيرهما ما يكادان ينظر فيه بكتلتا الحيثيتين من الاتصاف بالصحة و التكليف بالفساد ومن ثم حكموا بعدم تحقق الطهارة بالاستنجاء بالمطعوم 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 ترتب الاثر عليه وعدمه عبر بعض في مقام التفسير عنهما بترتب 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 الامتنال الموجب عقلاً 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 به عند الفريقين ايضاً وان قلنا بعدم الاجزاء وبالاعمية فلا ريب في اتصافها بالصحة عند المتكلم وبعدمها عند الفقيه .

ثم انه قد انتقدح من مطاوى ما ذكرنا ان كلامنا الصحة والفساد امران اضافيان بحسب ما يترتبان منه مما اتى به مطابقاً للمأمور به او لا بما فيه من الاجزاء والشرائط فر بما يكون الشيء الواحد صحيحاً بحسب اثر او نظر و فاسداً بحسب اخر و ليسا بالمجعولين لا بتقسيمهما 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 الى 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 فنقول 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 والاتيان فلا ريب في ان اقتضاء الاصل ليس الا الفساد حيث انه مع الشك في الامر يرجع الشك في ان المشكوك فيه عبادة ام لا لمكان لزوم احراز الامر في العبادية ومع الشك في الانطباق اصل الاشتغال يقتضي الاتيان به ثانياً حتى يعلم بالبراءة الا ان يكون الشك لا يكون حين الاتيان 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 مثلاً او جزئها كالنهي عن سورة العزائم وبيع الغاصب على ان يكون البيع نفس الايجاب والقبول كما قيل و ان كان لا يخلو عن النظر او شرطها او وصفها فالمرجع لها كالنهي عن الجهر والاخفات 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 الا به . وكذا القسم الثالث لكون الشرط جزءاً بالتحليل العقلي بل شأنه اعلى من الجزء لكونه معتبراً في بعض العبادة مثلاً والشرط من مقولة كيف 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 المشترطة 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 واما مع عدم الاقتصار والاتباع 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 الانفكاك بين الشئ ومقومه بان يكون الشئ مأموراً به والمقوم منهياً عنه. وذا بخلاف القسم الخامس حيث ان الغضب ليس من مقومات الصلوة فيعقل الانفكاك - نعم فيما اذا اتحد وجوداً يسرى النهى من الغضب الى الصلوة على الامتناع و اما على جواز الاجتماع فلا كما مر - وبالجمللة الفرق بين الرابع والخامس من الاقسام غير خفى على الوفى .

و اما القسم السادس فلا يخلو اما ان يكون النهى المتوجه الى العبادة لشئ من ما ذكر من قبيل الوصف بحال متعلقه والنهى واقعاً متوجهاً الى هذا الشئ 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 لاحدوى 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

ف نقول 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 والالزام 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 .

فقہ

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

حل

مضى منافي المقدمات ان العبادات على قسمين ما هو مقرب بالذات كالسجود والخضوع والخشوع وما هو بحيث لو امر بها واتي 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 لمافيه من المبعوضة والمفسدة مع كونه عبادة .

واما الثاني فلاضير في اتصافه بالحرمة الذاتية اذلاضير في اتصاف مايقع عبادة لو كان مأموراً به بالحرمة الذاتية فتأمل .

الثاني في بيان المختار في المعاملات

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

واما ان يكون متعلقاً اليه لا بما هو الفعل بل بما هو السبب فمعنا لا تتبع 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 تتبع على هذا لا ترتب على الايجابين الاثر الذي يترتب عليهما مع عدم النهي مثلاً لا تتبع الكلب اى لا تأكل ثمنه الذي كان لك حالاً لولا النهي فهذه اقسام ثلاثة .

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 الاشكال 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 .

اللهم 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 وتثبيتها واما ان يمضي بالتلفظ موقع الامضاء ويردع عن غيره و يقول بع التمر ولا تبع 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 والايتماعات واما هي بمعنى الاعم المقابلة للعبادات فالمعول هو ملاحظة القرائن في خصوص المقامات ان كانت والافما قلنا من قضية صيغة النهي من الحرمة وهي غير مستتبعة للفساد لالغة ولا عرفاً .

لكنه في الاخبار ما قد يتوهم اقتضاء الحرمة واستتباعها للفساد منها ما رواه في الكافي والفقهاء عن زرارة عن الباقر عليه السلام سئل عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله تعالى ان حكم بن عتبة و ابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا 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 المتقية ان النكاح ليس مما لم يمضه الله ولم يشرعه كي يقع فاسداً ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد كما هو الظاهر فالمعنى ان كلما لم يمضه الله ولم يشرعه ليس للاجازه اليه سبيل لفساده وعدم امضائه وليس النكاح من هذا القبيل بل يمكن ان يدعى ظهوره فيه كما ادعى وليس بذلك البعيد هذا مضافاً الى انه مع عدم كونه ظاهراً في المدعى فلا اقل من الاحتمال ومعه ليس له ظهور في المتوهم و قس على هذا

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

اذهب ريبة في الرد على ابي حنيفة والشيباني في دلالة

النهي على الصحة

لعلك تتوهم ان النهي للزوم كون متعلقه مقدوراً شرعاً دال على صحة متعلقه والالزام الامتناع وعدم الامكان المتعلق الى المتعلق والفرض خلافه مضافاً الى ان الامر انما يتعلق على الأمور الصحيحة شرعاً فكذلك النهي لا بد وان يكون متعلقه صحيحاً لعدم الفرق بينهما حيث انهما من مقولة الطلب واليه ذهب ابو حنيفة والشيباني ووافقهما فخر المحققين كما حكى عنهم والذي يستضاح ويستكشف منه الحال في ذاك 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 ومن 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 ومرونا عدم الجواز وعلم من التقرير هذا حال المقيس عليه من الامر فافهم .

الاصل التاسع والعشرون في ان للادوات الشرطية

مفهوم ام لا

في مفهوم ان وما حاذاها بعد ما عرفنا لك المفهوم بانه اللازم للمدلول اللفظي وصرفنا النظر عن ما عبر القوم عنه في مقام التعريف ايراداً ونقصاً لعدم الجدوى في تعرضه . اعلم ان الاعلام قد اختلفوا فيما ذكر مفهومه فاثبتته جمع ونقاه اخرون وقال بعض المثبتين به وضعاً والاخرون اطلاقاً بقرينة الحكمة اقول لا ريب في ان الجمل الشرطية انما يستفاد منها عرفاً ولغة الربط المخصوص من التعليق والملازمة بين الجزاء

وشرطها في الجملة اما انه على نحوعلية الشرط للجزاء كما في بعض الامثلة والعكس 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 بنحوعلية 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 الثلاثة 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 لبينه وحيث لم يبين فلم يرده فجريان القاعدة في كل معارض جريانه في اخر والقياس بالوجوب التقسي مع الفارق فان الغيرى لكونه مقتراً 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 ذهن عن القرائن وان كان الشرط جزء علة الجزء لاتمامها الا انها به يصير تماماً والوجدان يحكم به ايضاً سيما اذا كان الجزء طلباً وحكماً .

واما ما ترى في بعض الاستعمالات من علية الجزء للشرط كما في قوله كلما كانت الليل بموجودة فالشمس ليست بطالعة او كونهما معلولي لعللة واحدة نحو كلما كان النهار موجوداً فالعالم مضيئ فهو من اطوار الاستعمالات مجاز البتة هذا مع انه لو كان هنا علة اخرى مقارنة او سابقة لبينها لعدم الانحصار ولم يبينها .

في جواب المنكرين

ثم ان استعمال المجلة الشرطية فيما لا مفهوم له احياناً وبالقرينة مما لا ينكر فلا دلالة في قوله تعالى ولا تنكروا فتيا نكم على البغاء ان اردن تحصناً على ما عزى الى السيد (قده) من انكار المفهوم كما ان امكان انا بة شرط اخر مقام الشرط المذكور كما في ضم امرأتين الى الشاهد الواحد بالقرينة مما لا يثمر له ولا يغني له من جوع فانه ان اراد بالامكان وعدم الامتناع مقام الثبوت فهو خارج عن البحث جداً كيف والفرض انكاره في مقام الاثبات وان كان بصدا بقاء احتمال وقوعه فمجرد الاحتمال مما لا يضره ما لم يكن بحسب القواعد اللفظية راجحاً او مساوياً وليس فيما مر ما يثبت ذلك قطعاً

ثمّة

قضية الوقف و الوصية والنذر و اضرابها انتفاءها باشخاصها بانتفاء متعلقها و موضوعها عقلاً كما انه قضية كل حكم انما هي الانتفاء بشخصه عند انتفاء موضوعه و هذا غير قضية المفهوم من انتفاء سنخ الحكم ونوعه بانتفاء الشرط كما توهم وحكى عن الشهيد (ره) في تمهيد القواعد والمعلق عليه في الجملة الشرطية وان كان خاصاً الا ان الخصوصية هذه انما جاءت من قبل الاستعمال وطوره وليس المعلق الانفس الوجوب كما لا يخفى وهذا كما قلنا في محله ان ما استعمل فيه الحرف عام كال موضوع 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 في قوله اذا خفي الاذان فقصر و اذا خفي الجدران فقصر لزم رفع اليد عن المفهوم .

كما عليه الاستاد طاب رمسه في الكفاية نظراً الى حكم العقل والعرف بملاحظة ان الامور المختلفة بما هي مختلفة لا يمكن ان يكون كل منها مؤثراً في واحد حيث انه لا بد من الربط الخاص بين العلة والمعلول ولا يكاد يكون الواحد بما هو واحد

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

فى الجواب عن الاعتقاد الهروى

واما البرهان العقلى فنحن نقول به ايضاً فى الاثار الذاتية والعلل الواقعية حيث ان الشئ الواحد فيما اذا كان اثر او معلول لعله ذاتاً لا يعقل ان يشتركها اخر فى كونه علة لهذا المعلوم و الا لزم ان لا يكون الاختلاف تحت اثر فالاثان بما هما اثنان لا يوجبان الاثرين لا الاثر الواحد كما ان الواحد من جميع الجهات والبسيط بتمام الحيثيات لا يصدر منه الا الواحد وهذا ظاهر اما فى الاثار الجعلية التى نحن بصدد البحث عنها فلا حيث ان مدارها العرف وعدم ابتنائها على نحو هذه المدقات معلوم فافهم .

فى 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 فى واحد كما مر فتأمل وذهب بعض الى جواز التداخل مطلقاً نظراً الى ان ما يترأى فى الشريعة من العلل ليست بعلل واقعة وانما هى معرفات والمعرف علة للوجود الذهنى ومعلولة موجود واحد ذهنى لعل متعددة جائزة ولذا يستدل على مطلوب واحد بادلة كثيرة ويصح ان يستند وجود ذلك الموجود الذهنى الى كل منهما ولذا لا يرتفع ذلك الموجود الذهنى

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

اقول ان اريد من عليّة 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 التماثلات بما هي متخالفات 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 ذهنياً جائز للعلل الناقصة المتعددة فكذلك خارجياً . 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 المعارف مقتضيات بالاضافة الى المعلول الواحد الذهني ولذا يصح ان يستند وجود هذا الموجود الذهني الى كل منها كما مر من المجوز .

وانقدح بذنا انه ليس في الاستدلال على مطلوب واحد بادلة كثيرة دلالة بل و لا اشارة 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 يغني عن 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 معروفة ام لا

وبالجملة الاسباب الشرعية كالواقعية في عدم تواردها على معلول واحد و ما هو المشهور من ان العلة الشرعية معروفة لم يريدوا بها الا الحكم الداعية الى الاحكام بملاحظه المصلحة مثلاً وهو غير مانحن بصدد البحث عنه ومقتضاه عدم التداخل جداً و مما ذكر من ان قضية الشرطية الحدوث عند الحدث من غير فرق بين اتحاد الجنس وبين اختلافه تعرف ما في التفصيل من الضعف لا يقال على هذا يلزم فيما اذا تكرر البول مثلاً تكرار الوضوء لقوله اذا بليت فتوضاً 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 زني 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 يعني 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 المتمعين 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 يعني لا يرتفع الحكم عن بعدها بناء على دخولها في المغيا او

(١) اقول المطلوب في كل موارد هو الغسل والتعمين بالجنابة او الجمعة مثلاً 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 فى كل شىء حلال حتى تعرف الحرام منه وكل شىء طاهر حتى تعلم انه قدر وذلك لعدم الدليل. نعم ان كان فى المقام انسباق وتبادر كما ادعى الاستاد الهروى طاب رسمه فى الكفاية ليس الا لخصوص المورد حيث انه مع المعرفة بالحرام والعلم بالقذارة لا يعقل الحكم بالحلية والطهارة وانما التحقيق ان الغاية مطلقاً فيما اذا جىء بهامقيدته كما فى قوله صل الى الزوال ومنه الى العصر وسرت من الكاشان الى القم ومنه الى طهران مثلاً لا ريب فى الدخول واما اذا جاءت مطلقة وكان فى مقام البيان كما فى 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.

فى مفهوم الوصف

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

الاصل الواحد والثلاثون فى حجبة العام المخصص

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

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

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 لفساق بلا جهة فرق في البين ولا مجاز البتة واما في المتفصل فلان العام انما يستعمل في العموم حيث كان موضوعاً له و اراد به الخصوص حيث اراد البعض و الخاص انما جيء به لمنع عن حجية الظهور لانه اراد به الخصوص وجيء بالتخصيص لتصادم به الظهور وكان 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 والمحلي باللام مما لا يخفى فان العموم في الكل تابع لعموم ما يراد من مدخوله بخلاف المحلي فان المتبادر منه بنفسه عموم الافراد لان في المقام ال مفادها عموم مدخولها وما قيل في المتفصل ليس الامجرد الاحتمال ولا يرتفع به الاجمال لاحتمال الاستعمال في خصوص من مراتب التخصيص فاجاب رحمه الله اولا بمنع دلالة المحلي على العموم وضاع حيث انه لا وضع للمركب بخصوصه ولا العموم بمقتضى اللام ولا لمدخوله وانما افاده حكمة ومع القرينة من الوصف او الاستثناء مثلاً ليست بمقتضية له اصلاً .

وثانياً بعد التسليم بانه من الجائز ان يقيد المدخول بالوصف وغيره ولا منافاة

كما تكون بين المطلق والمقيد وسيجيء مزيد بيان لهذا في المطلق والمقيد انشاء الله تعالى .

في الجواب عن الاستاذ الهروي (ره)

و بما لفظه مجرد احتمال استعماله فيه لا يوجب اجماله بعد استقرار ظهوره في العموم والثابت من مزاحمته بالخاص انما هو بحسب الحجية تحكيمياً لما هو الاقوى انتهى كلامه رفع مقامه .
وانقدح بما مرافي كلام الاستاذ 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 بالامرجح وبالجمله فالمقتضى من العموم عند التخصيص ليس بحاله وذلك لانك بعد ما احطت خبراً بما قلنا من ان المقتضى ليس الا الوضع فلا ريب انه بحاله ومن ثم قلنا باننا تقتصر 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 ونظره 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 المصادق .
اما الاول فلا يخلو ايضاً اما ان يكون الاجمال باعتبار التردد بين الاقل والاكثر واما ان يكون بملاحظة التردد بين المتباينين .
فان كان الاول فلا ريب 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 ولا نص معه واما اذا كان متصلاً فيسرى حقيقة ويصير العام مجعلاً لاحتفاف الكلام بما يوجب احتمال له لكل من الاقل والاكثر بل مضى منا ان العام قد استعمل في القدر المخصص او لا 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 لا ستره عليه .

في ان الشبهة المصدقية مما يورث الاجمال بالاضافة الى

العام ام لا

واما الثاني فان كان التخصيص بالمتصل واشتبه فردانه من افراده او باقياً تحت العام فلامجال لجواز التمسك بالعام لمكان الاجمال ضرورة عدم ظهور الكلام الا في الخصوص كما مر 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 للأفراد بحاله ولا يزا حمة المخصص الا بالاضافة الى افراد المتيقنة وما هو حجة بالاضافة اليه فعلا قضية 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 بالكسرو العلماء لغير الفسق 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 المعتبرة 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 ويصير ان كما في المتصل واما اذا كان التخصيص باللب كالاجماع مثلاً 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 احدى الحجتين فلا بد و ان يراجع الى ما هو 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 عادلاً قبل او في فسق من كان فاسقاً قبل توجه خطاب لا تكرم الفساق فلا مجال لانكار التمسك بالعموم في الاول وبالخصوص في الثاني فقول 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 وتطرقه اليه فيبقى حينئذ تحت العموم بالاشبهة 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 الاولى الاصلية وعناوينها الثانوية الطارئة فيستكشف عن عموم احكامها الثانوية احكامها الاولى 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 خير بان التمسك هذا باطل جداً وذلك لان الاحكام الثانية متفرعة على الاحكام الاولى 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 اصالة عدم التخصيص في فرد علم بخروجه عن حكم العام وشك في شموله فجري الاصل الكذائية لاحتراز انه ليس من افراده ليرتب عليه احكام غير العام هذا وان قلنا بال مثبت من الاصول اللفظية الا انها يجب الاقتصار على نطق الدليل من السيرة المألوفة و بناء العقلاء وليس في المقام شيء منهما فتأمل .

الاصل الثالث والثلاثون في عدم وجوب الفحص

عن المخصص

لا ريب في عدم وجوب الفحص عن المخصص بالاضافة الى المتصل منه لتحقيق 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 نقل بكونه مجازاً في الباقي مع المتصل كما مر لتحقيق الاشتراك في الظهور وكون القرينة لتعين المراد

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

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

الاصـل الرابع والثـلاثون فى شمول الخطابات الشفاهية

للمعدومين وعدمه

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

المعلوم بينهما منجزاً وفعلياً من جميع الجهات بان يكون واحداً لما هو العلة التامة للبعث او الزجر الفعلى مع ما هو عليه من الاجمال والترديد والاحتمال او لعدم الابتلاء او لتحقيق الاضرار الى بعضها معيناً او مردداً او غيره فان كان الاول فلا شبهة فى وجوب الموافقة القطعية كمخالفتها كما مر منا فى بحث القطع ولا مجال لشمول ادلة البرائة من حديث الرفع وحديث السعة وكل شىء - اهـ بل يكون مخصصة ان لم تقل بظهور ما لا يعلمون فى التفصيلى كما هو كذلك والافهو غير ناظر الى المقام البتة ولا تخصيص جداً وان كان الثانى فلاريب فى عدم وجوب الموافقة القطعية كعدم حرمة مخالفتها لفرض عدم التنجز كما فى العلم التفصيلى بالحكم الغير المنجز حيث لا يوجب موافقته و لا تحرم مخالفته وكذا اذا كان من المحتمل عدم التنجز بحيث انه لو علم تفصيلاً 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 وحيث لا مانع عقلاً 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 ولا مجال 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 مر منا ان الترتب مما ليس له نظر الى المقال بوجه نعم يمكن ان يقال بنظيره فى الشبهة الغير المحصورة للقصور 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 التفصيلى ايضاً موجب له اذا كان فعلياً مطلقاً الا وان يمنع مانع فى طرف المعلوم ثم انه لا فرق فيما ذكر بين

ان يكون الحكم المشتبه واحداً مردداً بين المتبائنين او حكمين مختلفين لموضوعين مشتبهين كما اذا اشتبه المنذور وطئها بالمحرمة وكما 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.

تبييات 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 والمحمّل 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 اعلماك 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 اشغلت 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 لاشغل معه فلا فراغ .

ثم نقترح بهذا ان الاشكال في صورة انسباق الاضطرار بالعلم الاجمالي ولحوقه بعد تحقق العلم وان التكليف المعلوم لا يرفع بشيء من الاضطرار 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 وقضية 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 الاضطرار قبل العلم نظراً الى ان العلم حاصل بحرمة واحد من الامور ولو علم حرمة تفصيلاً وجب الاجتناب عنه وترخيص بعضها على البديل موجب لاكتفاء الامر بالاجتناب عن الباقي.

وجه الانقذاح مامر فان التحديد يقتضي انتفاء التكليف في مورد الاضطرار 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 الابدليل مخصوص وبالجمللة التكليف بالاجتناب وان كان قبل طريان الاضطرار 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 الترديد ودوران الاضطرار 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 لا 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 يبطل به

ان التنجز ان قيل به انما هو فيما اذا كان كل من الاطراف مما تبلى به المكلف بحيث انه لو علم بما بينها من التكليف تفصيلاً لوجب عليه الاجتناب والارتكاب 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 فعلاً يبعث نحوه المولى ويحرك اليه وانت خبير بانه ليس البعث والتحريك الا فيما اذا كان تمام الاطراف محلاً للابتلاء والا فلا يتقدح البعث والزجر في نفس المولى بخطابه .

وبالجملة غرض المولى بالنهي ليس الا ان يكون داعياً للعبد الى الترك لولا كان له داع آخر ومع عدم الابتلاء بطرف من الاطراف يكون الترك حاصلًا فالنهي عنه ليس الاتحصيلًا للحاصل .

ومن ثم لا يتقدح 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 انشاء بالابتلاء وهو ظاهر البطلان فانه يقال انشاء النهي عن الزنا مثلاً مطلقاً وان صح من غير تعلق بالابتلاء الا انه لا يكون زاجراً فعلاً الاعما يكون في محل الابتلاء وذلك كما في سائر

القيود وشرائط فعلية التكليف فتقيدها التكليف فى مقام الفعلية مما لا يستلزم التقييد فى مرتبة الانشائية .

والسر فى ذلك انه ليس مفاد الخطاب الا التحريم او الايجاب الانشائيين ولم يتوهم احد فعليتهما بمجرد الخطاب بل لابد وان يوجد مع شروطها ولا ريب انه يكفى فى انشائهما تحقق المقتضى ولم يكونا بفعليين اذ مع احراز الشرائط منها الابتلاء اذ بدونها لم تكن العلة بتامة لهما فالابتلاء وغيرها انما هى قيود الفعلية لارتباطها بالانشاء فلا اطلاق فى الخطابات ليصح التمسك بها كما عليه الشيخ الاستاد (ره).

و بالجملة لا يتمسك فى مقام الشك فى اعتبار الابتلاء فى المرتبة الفعلية بالاطلاق فى المرتبة الانشائية هذا مع ان القيد ما يوجب التضييق بالاضافة الى المقيد و الابتلاء مما لا يضيّق به الخطاب لابعادته و لا بهيئته و لا بمتعلقه كما هو الظاهر.

الثالث فى عدم الفرق بين المحصورة وغيرها

فى التنجز والفعلية

لا يفرق بين ما كانت الاطراف محصورة وبين غيرها فى مرحلة التنجز لما مر بالا حرف نعم يمكن عدم الفعلية بالاضافة الى الثانى لعروض عسرا وغيره مما يوجب رفع الفعلية كمية وكيفية فلا بد وان يلاحظ العارض فرما تكون الكثرة موجبة لذلك فى مورد غير موجبة له فى مورد آخر و مع الشك فالمرجع هو الاطلاق و التنجز ان كان و الافاصلة البرائة لمكان الشك فى التكليف .

الرابع الملاقى لاحد الاطراف لا يجب الاجتناب عنه على القول بوجوده فيها فيما اذا كانت الملاقات بعد العلم الاجمالى بوجود النجس فيها المكان عدم توقف العلم بالاجتناب عنه على الاجتناب عن ذاك الملاقى بالكسر وعدم مقدميته له كما فى الملاقى بالفتح وان كانت الشبهة فيه ايضا كما فيه الا انها فى الفتح مقرونة بالعلم المقتضى لوجوب الموافقة على الفرض المتوقف على اجتناب الجميع وقد حصلت بعد تحققه وفى الكسر ليست الا

بدوية تجري الاصل فيها بغير مانع وليس لها مداخل 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 الملاقى للنجس كما هو
الظاهر فيما اذا تأثر .

نعم يمكن القول بلزومه فيه فيما اذا صار مما ابتلى به بعد الملاقات نظراً الى
تحقق شرط التنجز من الابتلاء حيثئذ فيقتضى اثره من وجوب الاجتناب عن المبتلى به
جداً والاي لزم انفكاك 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 الملاقى
بالكسر وطرف الملاقى 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 وبالجمله هنا اقسام اربعة:

احدها الملاقات بعد العلم مع كون الملاقى بالفتح مبتلى به.

الثاني هذه الصورة مع عدمه مما ابتلى به وقدمضى الحكم فيهما **الثالث** الصورة
بحالها مع تحقق علم اجمالي آخر بعد الملاقات بين الملاقى بالكسر وطرف الملاقى
بالفتح فان كان الثاني من العلم منيلاً 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 حيثئذ الى ان النجس هو هذا او هذا 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 الأقل والأكثر الارتباطين

اذا دار الامر بين الأقل والأكثر فلا يخلو اما ان يكون الأقل مطلوباً مستقلاً

وذا مصلحة في حد ذاته كما في الاكثر نحو صلوته السفري والحضري واما ان يكون مطلوباً لكن لاستقلاً بل مرتبطاً ومنضماً الى الغير من الكل وفي ضمنه بحيث لا يكاد يعقل الامتثال بالاضافة الى الاقل الا بالاثنيان 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 فقد مضى حكمه .

واما الثاني من الاقل والاكثر الارتباطيين فنقول فيه اما عقلاً فكما في الاول من وجوب الاحتياط وذلك لمكان التنجز وعدم العلم بتحصيل الغرض الداعي الى الامر الذي لا يحصل الاطاعة الا به 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 بالتنجز الا بالاضافة الى ما علم بنجاسته بالبول واما بالاضافة الى الاناء الطاهر اولا فلا فليس بالتنجز 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 يقتضي تنجز التكليف حتى بالاضافة الى الاكثر احتمالاً ولا ريب انه مع احتمال التنجز بالاضافة اليه واحتمال لزوم الاقل لاستقلالاً 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 يستدعي عدم تنجز التكليف بالاضافة اليه وهو يقتضي عدم اللزوم وهذا واضح لا يعتبر به

سترة 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 مبني على ما ذهب اليه العدلية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد واما على ما ذهب اليه الاشاعرة المنكرين لذلك وبعض من العدلية المكنتين 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 يستوي 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 الالعدليين القائلين بالابدية المصلحة في المأمور به لافي الامر وصرف الانكار من الاشعريين وبعض الآخرين لا يقتضي 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 تبعة مخالفته باتيان ما علم تعلقه به من الاقل وان كان عرياً عن المصلحة واقعاً لتجزئه بالعلم به اجمالاً واما الزائد لو كان فلا تبعة على مخالفته من جهته فان العقوبة عليه بالبيان والمؤاخذه به بلا برهان .

قلت اولاً ان اعتبار قصد الوجه في تحقق الامتثال مما قد اصغيناك بطلانه و اسمعناك برهانه .

وثانياً ان اعتباره عندهم باعتباره في العبادات لتحصيل الغرض فيها واقترانها به ليس الا في النفسية 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

الا بحسب 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 الاجمالى ولا يكاد يمكن الامثال فيهما مع اعتبار التفصيلي.

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 الا به ولا يوجد الا بوجوده 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 مثلاً في ضمن الصلوة المشروطة مبائنة للصلوة في ضمن ماهي فاقدة لشرطها كما ان الحيوان في ضمن الانسان مغاير له في ضمن الفرس مثلاً وذلك لان وجود الطبيعى بمعنى وجود اشخاصه ولا يوجد الا بوجودها بل هو عينها في الوجود ومعه لا يتصف الشرط باللزوم مقدمة وذا بخلاف الجزء الخارجى 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 الموجودة 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 في خصوصية خاص فلا فانها منتزعة من نفس الخاص ويكون الدوران بينه وبين غيره من الدوران بين المتبائنين كذا قيل وفيه نظر فان الخصوصية ليست الا كالشرطية في 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 في البين ابدأ.

الثاني في ان موجب النقل انما الحكم بالبراءة

في 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 في الشرطية او الجزئية الا ان حديث الرفع وقوله لاتعاد الصلوة الامن خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود يقتضي الصحة وعدم وجوب الاحتياط كما اذا علمت الجزئية او الشرطية مطلقاً ولو حال النسيان ويمكن تخصيص الجزئية او الشرطية ايضاً بالدلة 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 في اعتبار عدم الزيادة شرطاً في 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 ففي المناقشة في 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 جزءاً وذلك لانه ان اريد بالصغرى تغيير الوظيفة عما هي عليه في الواقع ونفس الامر فهو اول الدعوى لمكان الشك وان اريد بها التغيير عما هي عليه في الظاهر فالكبرى ممنوعة والا فالاتيان بالمحتمل الجزئية عند الدوران بين الاقل.

والاكثر مما يغير ماهو الظاهر والمتعارف وهو مطلب جدياً.
واما الثاني فلان الزائد بنفسه ليس بالمانع واعتقاد الجزئية وان كان مانع
فيما اذا اتى بالواجب على جهة عباديته على فرض الجزئية بحيث انه مع عدمه لم يأت به
وذلك لعدم حصول الامثال 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 الامثال فان التشريع واعتقاد الجزئية في تطبيق المآتى للمأمور به وبالجمله
اعتقاد الجزئية لتحقيق المأمور به وانه اتى بالجزء للامر به وهو معنى الامثال 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
بالباقى 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 بالبرائة
عن وجوب الباقي وذلك لاستقلال العقل بها وبصحة الاعتذار لعدم الاشعار فيكون
المشكوك في المضمار 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 الاضطرار ومعه ليس شيء منهما البتة.

الثاني قوله (ص) اذا امرتك 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 نفى التكليف واما ما يثبت كما فى المقام حيث يثبت به التكليف بالاضافة الى الباقي فلا لمكان عدم الامتنان.

اما الثانى اما اولاً فلان ماصدرية وقتية اى وقت استطاعتكم لاموصولة اسمية كيف و هى منوطة على كون من تبعية لا بيانية او بمعنى الباء ولا يبعد ظهورها فى الثانى .

واما ثانياً مع التسليم وان من ظاهرة فى التبعية مطلقاً او هنا فلان التبعية هنا ليس الا بالاضافة الى الافراد والجزئيات لا الاجزاء كما هو يظهر للمتأمل فى الرواية حيث سئل رسول الله ﷺ عن وجوب الحج فى كل عام فاعرض حتى اعاد مرتين او ثلثاً فقال ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجب ولو وجب ما استطعتم ولو تركتم ل كفرتم فامر كوني ما تركتم وانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم فاجتنبوه ولا ريب 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 فى غير ممنوع البتة مضافاً الى ان لا يسقط نفى 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 نفى فى 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 سيجئى 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 المعتمدة في الاصول الاصل الخامس والخمسون

فيما يعتبر في الاحتياط

اعلم ان الاصحاب قد اوردوا الجريان الاصول شرائط في موردھا 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 مشروط بشئ 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 الترديد الموجب لعدم التحقق بالاضافة الى شئ من المكررين ذهولاً عن ان الاتيان بداعى الامر بالاضافة الى هذا وذاك مما هو بمكان من الامكان ولا نغنى بالامثال الا الاتيان بداعى امره والترديد وان كان الا انه لا ينافي الاتيان بهذا الداعى غاية ما في الامر ان الداعى حينئذ ليس الاحتمال الامر والامثال فيد بحسبه ومعه لا يعد العبد عابثاً ولا عباً بامر المولى بل الاطاعة والالتقياد بالاضافة الى المحتمل من الامر اقوى وامتن كما لا يخفى على الاديب الاريب وبالجملة فيما اذا اتى بالشئ بداعى العقلاني لا يعد الاتي الاممثلاً ومطيعاً جداً واعتبار قصد الوجه الذي

لا يتمكن منه فى البحث قد مضى منا ما فيه .

أما البرائة اما العقلية منها فبعد ما اصغيناك من ان الحكم بها من العقل لا يكون الا فى 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 الثقيلة منها فان اخبار البرائة وان كانت باطلاقها شاملة لصورة التمكن من العلم وعدم اليأس عنه وقضيته البرائة مطلقاً الا ان العقل بملاحظة ان لكل قضية حكم واقعاً او ان العلم بثبوت التكليف بين المشتبهات اجمالاً ثابت جداً والحكم الظاهرى فى طول الواقعى لا فى عرضه يحكم جداً ان البرائة ان كانت انما هى بعد اليأس عن الظفر بدليل الواقعى ويخصص الاطلاق البتة سيما وان البرائة حكم عذرى ومع التمكن من العلم لا عذر جزماً مضافاً الى ان الرفع انما هو لمقام الامتتان وان تكليف غير العالم موجب للمشقة ولا طاقة للمكلف بالنسبة اليه ومع امكان التحصيل لامشقة كما انه فى 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 فى امثال المقال مما فيه حكم العقل صريحاً مما لا يحصل الكشف لجواز اتكال البعض لولا الكل عليه كما مر غير مرة .

بحثمان فى انه مع ترك التفحص يعاقب ام لا

لا اشكال فى استحقاق العقوبة على من جرى الاصل ولم يتفحص ولم يتعلم فى صورة المخالفة والاختيار وان لم يكن حين العمل الا انها تنتهى اليه جداً وهذا القدر كاف فى صحة العقوبة كما لا يخفى ومن قال بعدم الاكتفاء فقد فرط واما فى صورة عدم المخالفة فلا الا ان يقال بالاستحقاق فى مرتبة التجزى هذا فى الواجب المطلق الغير الموقت واما فى الواجب المشروط والموقت فان قلنا بوجوب التعلم غيرنا فلا اشكال فى عدم الاستحقاق مطلقاً ولو انجر الى المخالفة بعد الوقت وتحقق الشرط اما قبل القيد

فلعدم التكليف فالمخالفة وان كانت مسببة عن ترك الفحص وجريان الاصل ولاشبهة فيه الا انه عن ترك فحص لم يجب واما بعدهما فلمكان الغفلة والا فالواجب مطلق غير موقت وهو خارج عن الفرض نعم يمكن ان يقال بالاستحقاق وان قبل بالغيرى فيه بناء على ما مر من كون القيد انما هو للمادة دون الهيئة لكن على نحو لم يكن غير التعلم من مقدماته الوجودية بواجب وحيث 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 الارديلي وتلميذه صاحب المدارك رحمهما الله تعالى فالامر واضح والخطب لائح ولا ينافيه الاخبار الدالة على كون الوجوب غيراً لانفسياً اذ لا يلزم من الغيرية وجوب المقدمة و الترشيحية وانما المراد به وجوب تهيأى تهيأ به لدخول الغير الا ان يقال بتمحض التهيأ للغيرية اذ لا يكون الا في الغيرية 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 والجهل يد مداخلة في اثراتها فتأمل اما الثالث فلمكان المخالفة ففيما اذا كان موافقاً صحيح جداً الا مع عدم امكان التقرب لمكان التزلزل نعم فيما اذا كان هنا دليل على الصحة في صورة المخالفة كما في الاتمام مكان القصر والاختفات مقام الاجهار جهلاً فهو صحيح البتة كما ورد به الصحيح وان كان الجهل عن تقصير يوجب استحقاق العقوبة على ترك المأمور به وذلك لان الصحة وان كانت الا انه ليس بالمأمور به لمكان توجه الامر الى غيره وضده اولا 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 ضد الضد بلا اعتبار توقف في اليين نعم

ان قلنا بالترتب كما امر يمكن القول بالامرين في المقال امر القصر متوجه الى العالم وامر التمام الى الجاهل ولا ضير فيه .

انطاف وانتصاف في الشرطين الآخرين لاصالة البرائة

حكى عن التوئي ره في 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 شرعا فيما اذا كان موضوعا للحكم الاخرى جزءا وشرطا له كما في البرائة عن الدين التي هي شرط لتحقيق الاستطاعة فلا ريب في تحقيقه ولا مجال لانكاره فضلا عن انكار البرائة الا ان يقال ان وجوب الحج انما هو على المستطيع الواقعي دون الظاهري كما هو كذلك .

وبالجملة البرائة جارية جدا ولم يترتب حكم آخر لعدم ثبوت ما يترتب عليه بها من الموضوع جزءا وشرطا وفيما اذا لم يكن بموضوع له بل مستلزما لحكم يستلزم حكما شرعيا تكليفيا آخر كما في البرائة في احد الانائين حيث ان البرائة عن نفي وجوب الاجتناب عن احدهما يستلزم طهارته التي مستلزما لوجوب الاجتناب عن الاخر لا يثبت الحكم الاخر الكذائي وذلك لان الادلة لم تنطق الابتنى الحكم في المجهول اما اثباته فلا فتحصل ان الترتب لا يكون الا بعد كون البرائة موضوعا للحكم الاخر جزءا شرطا استلزاما وليس كذلك لما علم ان وجوب الحج او الاجتناب مما يترتب على الموضوع الواقعي فافهم .

وان قاعدة نفي الضرر ان كانت مما يشتمل المقام فهي واردة على ادلة البرائة كما في سائر القواعد الاجتهادية بداهة ان الدليل الاجتهادي يكون بيانا وموجبا للعلم بالتكليف ولو ظاهرا ومعه لامورد للبرائة جدا وهذا لاختصاص له بهذه القاعدة بل مورد الادلة الفقاهية هو ما لم يكن بالادلة الاجتهادية وهذا غير الاشتراط لما فيه من اعتبار صلوح المورد لماناخ المشروط ولا بأس بصرف عنان الكلام الى تشريح قاعدة لاضرر لمكان الاهتمام به غايته وهو يتم بتقديم امور فنقول :

الاول في قاعدة لاضرر

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 بالضرار هو الضرر ايضاً من غير تمحل لزوم الطرفين كما هو اقتضاء المفاعلة من كونه بين الاثنين. وبالجمله قال البعض من اللغويين انما المراد بالضرار ليس الا الضرر وذهب بعضهم على ارادة الفعل من الضررين 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 انتقدح تعين الاول وكون الضرار 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 بالاضرر الانفي الاثار مطلقاً بلسان نفى ذبيها 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 نفى الحكم الضرري بلسان نفى 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 وبالجمله ارادة خصوص كل منها بلامعين شطط غريب عن الاعتبار وصرف الالباء عن الحمل على الحقيقة لا يعين شيئاً منها بعد جواز ارادتها ادعاء

الثالث في الحكومة بين لاضرر والادلة المبينة

اذا قلنا بتقى 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 الثانوى اى الضرر

بعبارة أوضح 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 فلا معنى 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 والكراهة والخطاء حيث ان المرفوع بها ليس الا ما يطريه هذه العناوين الثانية واما الاحكامات 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 الطوارئ او بالاضافة الى بعض دون بعض فلا بد وان يقدم دليل المثبت على دليل النافي والا فلا يرى العرف الا صرف الاقتضاء وما نعتة 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 فتماها 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 الافاة كانت مصنوعة

عن وصمة الضرر لانها تلاحظ واحدة وعلى القول بشمولها لابد وان يرجع الى عموم الناس مسلطون لمكان التعارض والتساقط هذا اذا لم يكن واحد منها قاصد لاضرار الاخر لدفع الضرر عن نفسه وامامه فلا يجوز البتة لعدم الامتنان بوجه.

الخامس فى تعارض لاضرر مع لا عسر

اذا تعارض الدليلان المبتنان للاحكام بعناوين الطارية للافعال مثل تعارض قاعدتي لاضرر ونفى الجرح فان كانا من باب تزامم المقتضيين كما هو الغالب فى توارد العارضين فلا ريب انه يقدم الاقوى منهما و ان كان دليل الاخر ارجح وا قوى و ان لم يكن منه فيعامل معهما معاملة المتعارضين والفرق ان فى الاول لم يثبت وجود المقتضى الا فيهما وفى الثانى الا فى احدهما وذلك ظاهر .

السادس فى ان قاعدة لاضرر غير موهونه

ذهب البعض الى ان قاعدة لاضرر موهونه بتخصيص الاكثر سيما اذا كان المكروه مشمو لا 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 التى لها افراد كثيرة فلا يكون الخارج اكثر من الباقي ولا يلزم تخصيصه بوجه فاذا قال المولى اكرم العلماء و لا تكرم الكوفيين فقيما اذا كانت العلماء ثلث طوائف البصريين والتميميين والكوفيين وخرج الكوفيين فهو صحيح وحجة وان كان المخرج اضاعاف من المخرج منه افراداً وفى المقام ليس الاهكذا ومن ثم حكى عمل جماعة عليها وان كان التخصيص باكثر مستهجنأ عندهم فافهم واذا عرفت المقدمات يقدر على المراد من القاعدة.

في الاستصحاب

الاصل 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 بحجتيه تعبداً قال بالحكم ابتداء ومن ذهب اليها من باب بناء العقلاء تعبداً ولمكان الظن بالبقاء قال به امضاء .

وحينئذ يصح ان يقع فيه الاختلاف نقياً واثباتاً ووجه ثبوت على اقوال وذلك لان حقيقة الاستصحاب ومهيته تختلف حسب اختلاف وجه حجتيه فانه ان كان معتبراً من باب الاخبار كان عبارة عن حكم الشارع ببقاء ما لم يعلم ارتفاعه كما هو مفاد لا تنقض 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 بما مر منا فهو صحيح لان ينازع فيه ويكون النزاع في موضوع واحد ومورد فارد وان عرف باحد الاخيرين لماتقابل فيه الاقوال ولما كان النقي والاثبات واردين على مورد واحد بل موردين فان المنفي هو حجية 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 . وبالجملّة التعريف هو ما اصغيناك ولا جدوى في التعرض لغيره مما اورده الاصحاب في مقامه ولا للتعرض ما اوردوا عليها من النقض والابرار عكساً وطرداً ثم انه لا يخفى ان البحث عن حجية 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 ناظر الى المواقع ومن ثم يقدم على البرائة كما سيحىء

انشاء الله تعالى ويرشد الى ما قلنا جريانه في المسئلة الاصولية ووقوعها مجراه وذلك ظاهر.

الثاني في ركني الاستصحاب

انه يلزم في حفظ شؤنات 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 والامع اختلافهما موضوعاً
لاشك ابداً لمكان اختلاف الاحكام باختلاف الموضوعات البتة وهذا مما لاسترة عليه

اشكال

وهو ان مع اعتبار الاتحاد لا يوجد للاستصحاب مورد ابداً 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 الزيب 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 الابداء بمعنى حصول ما لم يكن بحاصل
عنده تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فان الحكم على موضوع بوجوب 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 المقتضى 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 وسيزاد التحقيق فيه عند اشتراط بقاء الموضوع انشاء الله

تعالى وكان جريان الاستصحاب فى محله.

ان قلت هذا فيما اذا كان دليل الحكم المستصحب عنه نقلا فى محله ولا اشكال فيه
واما فيما اذا كان دليله عقلا وكان المستصحب هو الحكم العقلى ففيه اشكال حيث ان الشك
لا يفرض فى 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 نقيضاً واثباتاً
والفرق بين الحكمين من الشرع والعقل ان الشارع لمصلحة عنده لافى كمون الفعل
المشكوك الحكم بعنوانه الاولى الواقعى 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 جذاً وهذا واضح
قلت ان الاستصحاب فى الاحكام العقلية ليس لان العقل شاك فى حكمه بل لان
العرف بعد حكم العقل وطرو انتفاء بعض الخصوصيات التى يحتمل كونها من الحالات
لامابه القوام يشك بقاءه وان كان واقعاً مما به التقويم والاستقلال للعقل معه .
وبالجملة حكم الشارع بالابقاء فى كل حكم وان كان الحاكم عقلا فى مورد
الشك فيه وليس للعقل مداخله فيه البتة .

لا يقال قاعدة الملازمة بين الحكمين مما تكذب التقريب فانه يقال ليست الملازمة
الافى مقام الاثبات والعلم بالحكم وامام مقام الثبوت والواقع فيمكن ان يكون العقل
غير مدرك لما هو المناط للحكم شرعاً ولذا يصح ان يكون للشرع حكم فى حال الانتفاء
بان لا يكون لحال عدمه مداخله فيما حكم به العقل واقعاً وانما المداخله لما هو باق
بعد الطريان او كان هنا ملاك اخر يقتضيه لم يطلع عليه وان لم يكن لما اطلع عليه واعتقد
دخله فيه مداخله بالاضافة اليه فالشك فى المقام ليس الا لهذا الاحتمال فتحصل ان
حكم الشرع يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعاً لا ما هو مناط حكمه فعلا لمكان تطرق
الالتباس بالاضافة اليه .

اللهم الا ان يقال ان الحكم العقلى بهذه المثابة انما هو حكم شرعى ولا استصحاب
الا بالاضافة اليه والا فالحكم العقلى يطلق على ما التفت بمناطاته العقل جزمياً ومع

لا يفرض الشك فيه ليس صاحب ومن قال بالمالزمة 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 القرض 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 الحجّة الاولى على حجية الاستصحاب مطلقاً

وفيه اولاً ان الاستقرار الكذائي ان كان لامع الشك كما في الحيوانات وجل 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 فلامحل 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 الحجّة الثانية على حجية الاستصحاب مطلقاً

ومنها ان الثبوت في السابق موجب للظن به في اللاحق.

وفيه ان الايجاب لا يكون ولو نوعاً الا بملاحظة ان الغالب فيما ثبت ان يدوم مع امكان ان لا يدوم وفيه منع ظاهر مضافاً الى عدم دليل على اعتبار الظن هذا بالخصوص مع نهوض الحجة على عدم اعتباره بالعموم فتأمل .

ومنها انه حكى الاجماع على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك في انه طرء ما يزيله

ام لا وجب الحكم ببقائه على ما كان اولاً ولولا القول بان الاستصحاب حجة لكان ترجيحاً
لاحد طرفي الممكن من غير مرجح وفيه:

اولاً ان المنقول من الاجماع غير حجة.

وثانياً انه موهون بذهاب كثير لولا الاكثر على خلافه و عدم حجته مطلقاً
او في 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
يا زرارة 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 يجيء من
ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينتقض اليقين بالشك ابداً ولكنه تنقذه
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 وضوئه السابق ويجب العمل
على وفق يقينه ولا ينتقض اليقين بالشك وهذا ظاهر في انه عليه السلام في مقام اعطاء القاعدة
كما في نظائره واورده عليه:

اولاً ان هذه مضرة وفيه انها صحيحة لا يضرها الاضمار.

اما اولاً فلانه مما يحصل عن تقطيع الاخبار كما هو ديدنهم فهي في الحقيقة غير مضرة
واما ثانياً فلان الاضمار عن مثل الزرارة بعد علمنا بانه لم يروا عن 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 لاحتمال يستيقن اى لا يجب الوضوء الامع اليقين بالنوم كانه مرتكز في الازهان ان اليقين لا ينقض الابطال وهذا هو الذي 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 اولا ان جزائيته لاتصح الا بعد ارادة العمل على طبق اليقين فان الكون على اليقين مما لا يترتب على التحريك في 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 - النهي عن نقض يقين الوضوء لسبقه ذكره واللام انما هي محمولة على الجنس لولا العهد .

وفيه اولا ان المعنى الحقيقي في اللام ليس الا الجنس كما في محله واللفظ يحمل على معناه الحقيقي الوجود قرينة صارفة كما في رأيت اسداً يرمى وليست في المقام ومجرد الصلوح للقرينة لا يضره قرينة وبالجمللة اللازم في باب القرينة الظهور التام الصارف للفظ عن ظهوره في 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 ما ورد في الاخبار في غير الوضوء بمثل هذه القضية وهو يؤيد الاطلاق والتعميم وضوء وغيره .

اللهم الا ان يقال ان هذه القضية في غير المقام ليست بالمطلقة ايضاً بل مقيدة كما في المقام وهو يؤيد التقيد فيه ايضاً فتأمل هذا ولكن عرفت ان الشاهد ليس في القضية هذه بل في الجزاء فلا بحث لنا فيها .

في صحیحة الاخرى لزراعة (ره)

ومن صحیحة اخرى لزراعة (ره) قال قلت له اصاب ثوبی دمر عاف او غيره اوشىء من المنى فعلمت اثره الى ان اصاب له الماء فحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبی شيئاً وصليت ثم انى ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوة وتغسله قلت فان لم اكن رأيت موضعه وعلمت انه قد اصابه فطلبته ولم اقدر عليه فلم اصليت وجدته قال لا تغسله وتعيد. قلت فان ظننته انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئاً فصليت 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 فاعسله 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 ثوبی وانا في الصلوة قال ينقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيت وان لم يشك 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 لاما هو متحقق بعد التجسس والتفحص والا كان المراد بلا تنقض قاعدة اليقين وهو يرتبها بالاشبهة .

اشكال وهو ان الظاهر عليه قوله لانك كنت تقوله لاتعيد يعنى 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 لو قلنا بكونها كالحديث شرطاً واقعياً كانت الاعادة نقضاً لليقين باليقين واين هو في المقام .

اللهم الان 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 واقعياً فعلياً 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 ذاك الخطاب الظاهري حال الصلوة للاجزاء وعدم اعادتها للزوم النقض من الاعادة كما لا يخفى نعم يمكن ان يدعى ان التعليل ليس للزوم النقض بل لحاظ ضمنية هذا الاقتضاء بتقريب ان مع عدم الاقتضاء ليست الاعادة موجبة لنقض اليقين بالشك قبل الانكشاف ومعه لا بد وان نقول بالايجاب والاستلزام كما هو الظاهر .

فنقول ان الاعادة لو قبل بها كانت مستلزمة للنقض نظراً الى جدية الاقتضاء بحيث انه لو لم نقل بالاستلزام لزوم القول بعدمه هذا الان الادعاء هذا بعيد غاية وذلك لان اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء ليس بذاك الوضوح كي يحسن بملاحظته التعليل بلزوم النقض من الاعادة فتأمل .

في صحیحة اخرى لزراعة

ومن صحیحة اخرى لزراعة ايضاً واذالم يدر في ثلث هو او اربع وقد احرز

الثالث قام فاضاف اليها اخرى ولاشئ عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبنى عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات حيث ان الظاهر ان المراد باليقين هو اليقين بعدم الاتيان بالر كعة الرابعة سابقاً لا يقال ان قضية الاستصحاب على هذا ليس الا الاتيان بالر كعة الموصولة وهو مناف لمذهبنا وانما وافق المذهب العامة وهذا هو قرينة على ان المراد منه ليس الا اليقين بفراغ الذمة والبرائة 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 لا ينقض هذا الشاك المحرز للثالث الذى لم يدر في ثلث هو او اربع يقينه بالبناء على الاكثر وازافة الر كعة الاخرى ولاطلاق فيه حتى يقيد .

قلت ان الفقرات السبعة وان كانت ظاهرة في البناء للفاعل الا ان تطبيق لاتنقض 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 لا ينقض اليقين او فان اليقين لا يدفع بالشك حيث انه بعمومه يدل على حجية الاستصحاب بعمومه

ان قيل ان ظاهر من كان على يقين - اهـ - اختلاف الوصفين من اليقين والشك زماناً ومعه لابد 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 وبالجمله مامر ليس الا بالتماس من التسامح المتسع دائرته جداً فتأمل .

في خبر الصفار و الجواب عنه

ومن خبر الصفار 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 وضحه وشرحه بقوله صم للرؤية اهـ وبالجمله 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 قدر 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 الاولى وانه مستمر ظاهراً الى تحقق الرفع له من الغاية وهذا معنى الاستصحاب فالمغيا 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 شيء لم يعلم
بقذارته وان المقصود من المحمول ثبوت الحكم للموضوع المشتبه من حيث انه مشتبه
وبعنوان انه كذلك فلا دلالة فيها على المطلوب جداً فتأمل .

ثم انه لما لم تكن المكنة للمجال في تنقيح المقال من القيل والقال والبرهان
والاستدلال لجميع الاقوال لعدم الجدوى في التعرض لها من حيث الصحة والاعتلال صفحنا
النظر عنها و اقرعناك 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

فنقول لقد وقع الاشكال في ان الوضع مجعول تشريعاً مستقلاً بحيث يصح انتزاعه
بمجرد انشاءه مستقلاً كما في التكليف او غير مجعول كذائي وانما هو تبع للتكليف ومتنزع
عنه ومجعول بجعله فسببية الدلوك ومداخلته على نحو السببية في وجوب الصلوة متنزعة
عن قوله اقم الصلوة عند الدلوك او انها مجعولة بجعل استقلاله تشخصي غاية ما في الباب
ان التعبير ليس الا بخطاب ظاهر في التكليف وليس فيه بعد كما في التعبير عن التكليف
بما هو ظاهر في الوضعي كما اذا قيل الدلوك سبب لوجوب الصلوة مثلاً الا انه ليس الارادة
تلازم وهذه ليست بعزيزة .

ولتنقيح المقال نقدم 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 مداخله فيه بوجه كما ان رفعه مما ليس بما يناله

يد التصرف وذلك لان الذاتى لا يتخلف ولا يتجعل فعلى هذا السببية مما ليست بمجعولة
لامستقلا ولا تبعاً والا للزم 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 ويتزاع بالعرض كما سيجىء 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 والافقبل لحاطه لا يتصف بها البتة فالمر كبات الشرعية يتصف كل جزء
منها بها تبعاً لملاحظة شخص التركيب والامر المتوجه الى جملة من الامور ويتزاع
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 الاستاد 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 وبالجملة الجزئية و اخواتها لا بد وان يكون من مقولة الاتزاع والتبعية
للاحكام جداً .

الثالث لا يخفى ان الملكية و الزوجية و الحجية و القضاوة و الولاية و النيابة
والحرية و الرقية و امثالها لما كانت من الاتزاعات و لا بد لها من منشأ الاتزاع فلا بد

وان ينتزع اما من الاحكام فى موردها وامام من جعل خاص مستقلاً راجع الى موضوعات خاصة الا انه لما كانت صحيحة انتزاعها من جعله تعالى او من بيده الامر من قبله بانشاءه العقد والايقاع مثلاً بدون ملاحظة الاحكام الموردية فينتزع الزوجية و الملكية والطلاق فلامجال للاصغاء الى الانتزاع تبعاً للاحكام حيث انه لو كانت منتزعة عنها لما كاد يصح اعتبارها الا بملاحظتها .

اذا عرفت هذا عرفت ان الاستصحاب فى السببية واخواتها ممالها مداخله فى التكليف لامعنى له حيث انه لا ينالها يد الجعل مطلقاً ولو تبعاً والاستصحاب انما هو فيما كان بيد الشارع جعله وكان حكماً شرعياً واماً 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 وامثالها مماله مداخله 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 فعلاً وحين جريان الاستصحاب فلو كان من شأنه جريانه فى عمله غافلاً ليس للجريان فيه بمجال ولا لترتب اثار المستصحب بمجال فلو صلى المحدث الغافل حين صلوته واقعاً باعتقاد الطهارة شاكاً بعد الفراغ عنها برئت ذمته لصحة عمله وذلك لانه حين العمل كان غافلاً ولا يجرى الاستصحاب وبعده وان كان للجريان محل الا ان الشك لكونه بعد الفراغ لا يعتمد عليه فلا يجرى الاستصحاب ولا يؤثر اثر العلم بكون العمل فى حالة الحدث.

نعم يشمر للصلوة بعد الالتفات وهو خارج عن الفرض ولو صلى المحدث الشاك قبل الصلوة الغافل عن شكه ما لم يقطع بتحقيق التطهير بعد الشك كان العمل باطلاً لكونه محدثاً بحكم الاستصحاب جداً.

الثاني في جريان الاستصحاب في مؤديات الطرق وعدمه

مقتضى ما ذكره من ركنية اليقين الفعلي في مورد الاستصحاب عدم جريانه فيما اذا لم يكن ييقن في البين وكان الشك في البقاء على تقدير الثبوت اللهم الا ان يقال بطريقة 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 حيثئذ 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 المعتبرة على مجرد ثبوتها وقدشك في بقائها على تقدير ثبوتها فمن اعتبر اليقين طريقاً قال به وان الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق حيثئذ محكوم بالبقاء فتكون الحجة على ثبوته حجة على بقاءه 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 لا انشاء 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 الكلى

ان الكلى 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 يغنى عنه بجريانه فى فرد له مكان كون الشك فيه مسبباً عنه فيه كما هو الفرض .

واما الثانى فلا اشكال فيه ايضاً لمكان تحقق ركنى الاستصحاب من اليقين والشك الفعلين ولا يحكم بخصوص شىء 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 فلا اشكال فيه بالاضافة الى الشق الارتفاعى وانه لا مجال لجريانه فيه حيث علم بارتفاع الفرد الموجود وشك فى الحدثان والاصل عدمه واما بالاضافة الى الشق المقارنى ففيه اشكال من جهة احتمال الوجود المقارن للفرد المتحقق فى ضمنه فالشك فى المقال بحال ومن جهة ان الكلى يتحقق بالفرد على ما هو التحقيق من ان وجوده بعين وجود افراده وما يتحقق فى ضمنه يقيناً فقد ارتفع وما يحتمل تحققه به فهو المشكوك والاصل عدمه وهو المختار فتأمل

الرابع فى جريان الاستصحاب فى الزمان والزمانيات

لاشكال فى جريان الاستصحاب فيما كان المستصحب من الامور الغير القارة التدريجية كما فى 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 فى امثال المقال كما لا يخفى وغير خفى على الوفى ان العرف يرى الليل او النهار شيئاً واحداً متصلاً كما فى نحو التكلم من الزمانيات ويمكن له الشك فى 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 وهى على ما قررنا تنظم

بعد الحصول فى مكان ثان

وعند قوم اول الاكوان

وقيل ايضاً :

كمال اول لما بالقوة من حيث ان قد لا يسته قوة

كون الشئ فى مكان بعد كونه فى مكان آخر هذا مضافاً الى ان التدرج انما هو بالاضافة الى الحركة القطعية و اما بالاضافة الى الحركة التوسطية و هى كونه بين المبدء والمنتهى كما قالوا ان النهار عبارة عن كون الشمس بين المبدء والمنتهى فلا تدرج فيها البتة وانما هى امر مستقر قار مستمر جداً هذا فيما اذا كان الشك فى انتهاء الحركة ومنتهاه انها انتهت او كانت بعد موجوده و اما اذا كان الشك فى الكمية وان نبع الماء وجريان دم الحيض مثلاً قد ارتفع ولم يبق فى المنبع والرحم فعلاشئ من الدم والماء ام لا

ففيه اشكال من ما مر من ان الشك فيه انما هو فى حدوث جزء آخر شك فى جريانه من جهة الشك فى حدوثه والاصل عدمه وليس هو الا من القسم الثالث من استصحاب الكللى ومضى انه لايجرى فيه الاستصحاب بل هو من الشق الارتفاعى الذى لم يشكل احد فى عدم جريانه فيه وهو المختار واما اذا كان الزمان قيداً للفعل فلا يخلو ما ان يكون مقوماً له مطلوباً باصله ولا وعلى الثانى لا يخلو ما ان يكون الشك فى الحكم لاجل الشك فى القيد بقاءً و ارتفاعاً و اما ان يكون لاجل الشك فى انه بنحو تعدد المطلوب وان حكمه بتلك المرتبة التى 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 فى عدم الجريان بالنسبة اليه وجوداً للعلم بارتفاعه بارتفاع مقومه نعم يستصحب عدمه فيما بعد ذلك الزمان ويكون الشك فى ثبوته حينئذ شكاً فى اصل الثبوت لمكان القطع بعدمه لابقائه

واما الثانى فلا اشكال فى جريانه بالاضافة الى القيد وجوداً فاذا شك فى بقاء اليوم الواجب الصوم استصحب اليوم ووجب الامساك ما لم يقطع بارتفاعه .
واما الثالث فلا اشكال ايضاً لمكان تثبت الركنين ان قلنا بالجريان فى الشق

المقارنى من القسم الثالث من استصحاب الكلى حيث ان المقام للقطع بارتقاع المرتبة التى كانت مع الوقت واحتمال حدوث مرتبة اخرى مقارناً منه.

الخامس في استصحاب الحكم التعليقي

قد يكون المتيقن المشكوك حكماً مشروطاً تعليقاً تقديرياً ويكون الشك لاجل ظروف بعض الحالات عليه مما لم يخرج عن الموضوع المتيقن الحكم كما في العصير الزيبى 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 في الباب الا انه وان كان له الحقيقة في بعض الموارد الا انه في 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 في البحث دون السائر الا انه محل مناقشة .

وبالجملة الظاهر انما هو توحيد المرتبتين عرفاً وبقاء ما هو القوام في 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 في الحرمة المعلقة بعد عروض العوارض شك في الحلية المغياة جداً والشك متحداً خارجاً مع الشك في 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 ملازماً له بالاضافة الى الحلية على نحو كاتنا عليه ولا ريب ان قضية استصحاب الحرمة التعليقية بعد العروض الملازم لاستصحاب الحلية المغائية حرمة العصير مثلاً بعده فان المفروض ان الحلية المستصعبة مغياة بغاية قد احرزت باستصحاب الحرمة التعليقية حيث ان المفروض ان الحرمة كذلك لا تكون الا بعد كون المعلق عليه الذي هو غاية للحلية كذلك.

فان قدح 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 الآخر 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 يجري 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 بقائها جداً ولمشكل ان يشكل في المقامين: اما في الاول فلانه ليس لثبوت الاحكام السابقة لشرعنا وفي حق الامة السابقة في حقنا من الامة اللاحقة بمجال بعد كوننا معدومين في تلك الحال واما المتيقن عدم الثبوت والمعلوم خلاف الشمول لمكان اختلاف الموضوع وحيث ان ليس 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 بارتقاعها بنسخها باللاحقة من الشريعة فليس في المقام شك في البقاء بل العلم

بالارتفاع و معه لايجرى الاستصحاب البتة الا انه يمكن الذب عنهما بوجه احسن وبطراتقن .

اما عن الاول فبان لازم كل شريعة لحاظ النوع واثبات الاحكام لكل فرد فرد من الاناسى موجوداً او مقدراً كما هو قضية القضايا الحقيقية ولا يخفى لطف هذا على من علم بوضع القوانين حيث انها لا يختص بفرد مخصوص دون غيره .

نعم يمكن ان يكون حكم لنوع قد انحصرت فى زمان من الازمنة فى الفرد الا انه ايضا ليس للفرد المخصوص بل للنوع غاية ما فى الباب انه قد انحصر فيه اتفاقاً ومع ذلك لا يختص بهذا الفرد دون غيره بل اذا وجد فى هذا الزمان او فى الزمان الاخر سارق مثلاً يشمل حكم السرقة ولا اشكال فيه وبالجمله انما المصلحة المقتضية للحكم لا تقتضيه الا بلحاظ نوع المكلف نعم فيما اذا لم يكن المكلف بموجود لا يكون الحكم فى حقه الاشائياً وغير منجر لعدم العلم به كما فى شريعتنا بالاضافة الى ما نعلم به من الاحكام .

وان شئت قس المقام بما يدون فى الطب من المعالجات حيث انه لا يبحث فيه عن علاج مرض فى خصوص زيد مثلاً وانما يبحث عن ان البنفسج مثلاً يرفع الحمى فى اى من اتفق وذلك ظاهر هذا مضافاً الى انه مع لحاظ خصوص الافراد الموجودة كما فى القضايا الخارجية لا يجرى الاستصحاب فى شرعنا هذا بالاضافة الى الاحكام الثابتة فتأمل .

ولامعنى للنسخ بالنسبة الى غير الموجودين فى زمن ثبوتها ولقائل ان يقول ان قضية التشريع ليست الا الاختصاص بافراد موجودة الى شريعة اخرى وجدت حين التشريع لم يوجد ومن ثم يجرى الاستصحاب ويصح النسخ الى الشريعة الاخرى حقيقة واما بالاضافة الى بعد تقنينها فاطلاق النسخ ان كان فمجازاً البتة.

وبالجمله النسخ ان كان بالنسبة الى قبل مضى الامد فنحن نقول به الا انه مما لا يثمر لك بوجه وان كان بالاضافة الى بعده فلا نقول به بالمعنى الذى تقولت بواردته وحيث انه تعالى علم بالامد فلا معنى للنسخ الامجازاً وكذلك جريان الاستصحاب حيث ان قوله حلال محمد حلال الى يوم القيامة 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 الا كسائر 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 بالارتقاء 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 وائماً 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 حينئذ خارجاً عن اطرافه ويكون الشك بدوياً كما مر تحقيقه فعلم ان النسخ مما لا يوجب العلم به العلم بالارتقاء الا بوجه مخصوص ليس المقام منه.

السابع في الأصل المثبت

لأخفاء 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 او به ينشأ حكم مساوق ومماثل للمتيقن السابق على الاول ولحكمه على الثاني وانما الخفاء في ان التنزيل هذا هل يلحظ اثر نفس المتيقن بخصوصه في صورة ما اذا كان موضوعاً بلا واسطة او يلحظ لوازمه عقلاً او عادة او يلحظ مطلقاً له من الاثر بلا واسطة شيء او بواسطته 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 المحكي عين ما هو في الواقع موجوداً فلا بد وان يلاحظ مطلقاً ويترتب عليه الاثار ولو بالواسطة ويلاحظ فيه الاطراف من

مازومه ولو ازمه كما هو كان موجوداً واقعاً فالوجود الجعلى هنا يلاحظ مثل الوجود الواقعى ومثله مثله بالاتفاوت فى البين 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 بمتقضى يقينه كما كان فى زمن يقينه ولا ريب انه فى زمنه يترتب على متيقنة الاثار مطلقاً كذلك فى زمن يقينه الجعلى .

وبالجملة لسان الاخبار جعل الشك يقيناً جعلاً و تنزيلاً فيترتب عليه اثاره بلا اشكال فليتأمل.

ثم انه لا بد وان نقول بترتب ماله اختفاء من الاثار بواسطة العقل او العادة عرفاً وان قلنا بتخصيص مالىس بالواسطة بالترتب وذلك لان العرف لا يرى هذا الاثر الا للنفس المتيقن المشكوك كما فى الاثار الغير المنكفة فافهم.

ازالة وهم . فى دفع بعض التوهمات

لعلك تتوهم ان استصحاب الفرد وترتيب ماله من الاثر بواسطة عنوان كلى ينطبق ويحمل عليه مثبت كما فى استصحاب الموضوعات الخارجية حيث انها بشخصها منقضى الحكم وانما هو لعنوان كلى يتقدمها ذهولاً عن ان الكلى فى حد ذاته لا يحكم بشيء وانما الحكم لخصوص الافراد المنطبق عليها وتوجه الحكم اليه ليس الالكونه 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 الغصبة 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 حيثئذ 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 بتخيل ان الشرطية او الممانعية ليست من الاثار الشرعية بل من الامور الانتزاعية وليس هنا اثر اخر يترتب على وجود احدهما نعم جواز الدخول فى المشروط او الممنوع عند استصحاب عدم الشرط والمانع وعدمه عند العكس وان كان اثراً الا انه عقلى لا شرعى وذلك لمكان استقلال العقل بهما كما لا يخفى على الاديب الا ريب ذهبوا عن انه لافرق 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 كالجزيئية والشرطية والممانعية 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 لافرق فى الاثر ايضاً بين ان يكون ثبوتاً وبين ان يكون نقيضاً ضرورة انه امر نقيه 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 للمكان صدق النقض على فرض عدمه وفى البحث كذلك فلا يشكل فى الاستدلال على البرائة باستصحاب البرائة من

التكليف وعدم المنع من الفعل بان عدم استحقاق العقاب في 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 الشرعي وان كان الحكم العقلي يلزم له كما لا يخفى فافهم .

تنبيه يترتب الاثار للآثار الشرعي 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 بالمثبت يقول في الاثر بالنسبة الى ما للمستصحب واقعاً فلا يثبت بالاستصحاب عنده الا الاثر الشرعي الذي كان له بالواسطة او بواسطة اثر شرعي آخر ولا يقول بالاضافة الى ما كان للآثار الشرعي

الثامن في الشك في التقدم والتأخر من الحادث

والحادثين وان الاصل التأخر ام لا

اذا قطع بوجود شيء وشك في تقدمه وتأخره فلا يخلو اما ان يكون كل من التقدم والتأخر بالاضافة الى حادث واحد كما اذا قطع بموت زيد في يوم الجمعة وشك فيه بالاضافة الى الخميس واما ان يكون كل منهما بالاضافة الى الحادثين كما اذا علم بعروض حكيمين او موت متوارثين وشك في المتقدم والمتأخر منهما .

فان كان الاول فلا يخلو اما ان يلاحظ الشك بالنسبة الى نفس الزمان يعني انه يوم الخميس كان زمان الموت ام لا واما ان يلاحظ بالملاحظة الى نفس الحادث فان كان الاول فلا ريب انه يجري اصالة عدمه ويترتب عليه اثار عدمه واما اثار التأخر او اثار الحدوث فلا الا على القول بالمثبت من الاصل او على الملازمة بين المستصحب من عدمه وبين التأخر او الحدوث بحيث لا ينفك عرفاً احدهما عن الآخر او على ادعاء خفاء الوساطة الا ان يقال بتركيب الحدوث من الوجود المسبوق بعدم فهو حيثئذ ليس الاموضوعاً محرراً بعضه بالاستصحاب وبعضه بالقطع فيترتب حيثئذ اثار الحدوث

على عدم المستصحب جداً وليس هذا باهون من المحرز بتمامه بالاستصحاب وان كان الثاني فمضافاً الى تعارض اصالة عدم الموت في الخميس مع اصالة عدم الحيوية فيه ليس لكل منهما حالة سابقة متيقنة من قطع النظر عن الزمان وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكونا مجهولي 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 في زمان الاخر وعلى كل واحد من الاربعة لا يخلو ايضاً اما ان يكون الوجود او لعدم المترتب عليه الاثر بنحو خاص وما هو مفاد كان وليس التامتين واما ان يكون بمفادهما ناقصتين فهنا مقامات ثمانية .

احدها ما كان الحادثان مجهولي 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 ولا ريب في جريان اصالة عدم هذه الخصوصية الذي كان في الازل ولا يعارضه شيء 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 في الاخر جداً لمكان تحقق الاركان بلا ميين في البين.

الثاني ما كان الحدثان مجهولي التاريخ وكان الاثر المترتب شرعاً لوجود احدهما لابنحو خاص وما هو المفاد لكان التامة بل بنحو الاتصاف وما هو مفاد كان الناقصة بان كان الاثر للمتقدم او المتأخر او المقارن وللشيء بشرط اتصافه بشيء من ماذكر .

ولا ريب في عدم جريان الاستصحاب في المقام بلا ارتياب لعدم اليقين السابق باتصاف الحادث بشيء منها وانه كان متقدماً مثلاً كما في جهة عدمه و لفارق ان يفرق بين المقامين بان عدم كون الحادث متقدماً او متأخراً مثلاً لما كان في الازل متحققاً فيستصحب جداً لعدم ترتب ما يترتب على الوجود الاتصافي بخلاف الوجود فانه لعدم كونه مسبقاً لا يستصحب جداً .

الثالث ما كان الحدثان مجهولي التاريخ وكان الاثر المترتب شرعاً لعدم احدهما

الثالث قام فاضاف اليها اخرى ولاشئ عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك فى اليقين و لا يخلط احدهما بالآخر و لكنه ينقض الشك باليقين و يتم على اليقين فيبنى عليه ولا يعتد بالشك فى حال من الحالات حيث ان الظاهر ان المراد باليقين هو اليقين بعدم الاتيان بالر كعة الرابعة سابقاً لا يقال ان قضية الاستصحاب على هذا ليس الا الاتيان بالر كعة الموصولة وهو مناف لمذهبنا وانما وافق المذهب العامة وهذا هو قرينة على ان المراد منه ليس الا اليقين بفراغ الذمة والبرائة 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 التقيد فى الشك فى الرابعة وغيره .

ان قلت ان التقيد فرع الاطلاق والاطلاق للنقض فى المقام الاعلى تقدير كون الفقرة الاستصحابية للمفعول واما على تقدير كونه للفاعل كما هو ظاهر سائر الفقرات فليس المراد الاالنقض بالشك فى المورد الخاص مما فيه حكم الامام عليه السلام اى لا ينقض هذا الشاك المحرز للثالث الذى لم يدر فى ثلث هو او اربع يقينه بالبناء على الاكثر واطافة الر كعة الاخرى ولاطلاق فيه حتى يقيد .

قلت ان الفقرات السبعة وان كانت ظاهرة فى البناء للفاعل الا ان تطبيق لا تنقض وامثاله على غير المورد مما يوجب قرينة على كون الفقرة الاولى للمفعول سيما وان الظاهر ان عدم النقض ليس الا لخصوص ما فى اليقين والشك وهم عام كما لا يخفى فافهم . ثم انقدح بما مر الجواب عن ما اورد على الرواية من انها وردت فى خصوص مورد مخصوص ضرورة ظهور الفقرات فى بنائها للفاعل .

فى خبر اخر فيه التأمل

ومن قوله من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين او فان اليقين لا يدفع بالشك حيث انه بعمومه يدل على حجية الاستصحاب بعمومه

ان قيل ان ظاهر من كان على يقين - اهـ - 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 وبالجمله مامر ليس الابالتماس من التسامح المتسع دائرته جداً فتأمل .

في خبر الصفار والجواب عنه

ومن خبر الصفار 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 وضحه وشرحه بقوله صم للرؤية اهـ وبالجمله 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 قدّر 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 الاولى وانه مستمر ظاهراً الى تحقق الرفع لهن الغاية وهذا معنى الاستصحاب فالمغيا وان كان بمفاده

غير مرتبط بالمقام الا ان الغاية حيث انها كانت للاستمرار تكفي لنا شاهدة للمقام البتة .
نعم ان قلنا بانها انما جيء بها لبيان تحديد الموضوع يعنى كل شيء لم يعلم
بقذارته وان المقصود من المحمول ثبوت الحكم للموضوع المشتبه من حيث انه مشتبه
وبعنوان انه كذلك فلا دلالة فيها على المطلوب جداً فتأمل .
ثم انه لما لم تكن المكنة للمجال في تنقيح المقال من القيل والقال والبرهان
والاستدلال لجميع الاقوال لعدم الجدوى في التعرض لها من حيث الصحة والاعتلال صفحتها
النظر عنها واقراءك 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

فنقول لقد وقع الاشكال في ان الوضع مجعول تشريعاً مستقلاً بحيث يصح انتزاعه
بمجرد انشائه مستقلاً كما في التكليف او غير مجعول كذائي وانما هو تبع للتكليف ومتنزع
عنه ومجعول بجعله فسيببية الدلوك ومدخلته على نحو السببية في وجوب الصلوة متنزعة
عن قوله اقم الصلوة عند الدلوك او انها مجعولة بجعل استقلاله تشخصي غاية ما في الباب
ان التعبير ليس الا بخطاب ظاهر في التكليف وليس فيه بعد كما في التعبير عن التكليف
بما هو ظاهر في الوضعي 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 وذاتاً والا فليس للجعل يد مدخلة فيه بوجه كما ان رفعه مما ليس بما يناله

يد التصرف وذلك لان الذاتى لا يتخلف ولا يتجعل فعلى هذا السببية مما ليست بمجموعة
لامستقلا ولا تبعاً والا للزم ان يكون كل شيء مؤثراً فى كل شيء 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 الشيء بشيء منها ولكن الفرق بينها وبين السببية ان الثانية
مما لا يناله يد الجعل مطلقاً لا استقلالاً ولا تبعاً واما غيرها وان لا يناله يد الجعل استقلالاً
الا انه لا بد وان يجعل تبعاً ويتنزع بالعرض كما سيجىء انشاء الله تعالى .

الثانى فى ان الجزئية واخواتها مجعولة تبعاً

اعلم ان الجزئية للمكلف به لمكان افتقارها الى التركيب لا بد وان تلاحظ بعد
لحاظ المركب والافضل لحاظه لا يتصف بها البتة فالمر كبات الشرعية يتصف كل جزء
منها بها تبعاً لملاحظة شخص التركيب والامر المتوجه الى جملة من الامور ويتنزع
منها وهذا ظاهر وكذلك الشرطية ينتزع بعد لحاظ التقييد و القاطعية والرافعية
والمانعية تحتاج لحاظاً الى شيء 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 وبالجملة الجزئية و اخواتها لا بد وان يكون من مقولة الاتزاع والتبعية
للاحكام جداً .

الثالث لا يخفى ان الملكية والزوجية والحجية والقضاة والولاية والنيابة
والحرية والرقية وامثالها لما كانت من الاتزاعات ولا بد لها من منشأ الاتزاع فلا بد

وان يتنزح اما من الاحكام فى موردها وامان جعل خاص مستقلاً راجع الى موضوعات خاصة الا انه لما كانت صحيحة انتزاعها من جعله تعالى او من بيده الامر من قبله بانشاء العقد والايقاع مثلاً بدون ملاحظة الاحكام الموردية فيتنزع الزوجية و الملكية والطلاق فلامجال للاصغاء الى الانتزاع تبعاً للاحكام حيث انه لو كانت متنزعة عنها لما كاد يصح اعتبارها الا بملاحظة .

اذا عرفت هذا عرفت ان الاستصحاب فى السببية واخواتها ممالها مداخله 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 وامثالها مماله مداخله 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 غافلاً ليس للجريان فيه بمجال ولا لترتب اثار المستصحب بمجال فلو صلى المحدث الغافل حين صلوته واقعاً باعتقاد الطهارة شاكاً بعد الفراغ عنها برئت ذمته لصحة عمله وذلك لانه حين العمل كان غافلاً ولا يجرى الاستصحاب وبعده وان كان للجريان محل الا ان الشك لكونه بعد الفراغ لا يعتمد عليه فلا يجرى الاستصحاب ولا يؤثر اثر العلم بكون العمل فى حالة الحدث.

نعم يثمر للصلوة بعد الالتفات وهو خارج عن الفرض ولو صلى المحدث الشاك قبل الصلوة الغافل عن شكه مالم يقطع بتحقيق 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 بطريقة اليقين وانه انما اعتبر طريقاً الى ان التعبد والتنزيل شرعاً انما هو في البقاء لا في الحدوث لا بموضوعيته وانه لخصوص ما فيه اعتبر في المورد فيكفي حيثئذ 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 حيثئذ 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 لتنجز التكليف مع الاصابة والعذر مع المخالفة لا انشاء 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 الكلى

ان الكلى 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 يغني عنه بجريانه في فرد له مكان 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 الحدثن والاصل عدمه واما بالاضافة الى الشق المقارني ففيه اشكال من جهة احتمال الوجود المقارن للفرد المتحقق في ضمنه فالشك في المقال بحال ومن جهة ان الكلي 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 خفي على الوفي ان العرف يرى الليل والنهار شيئاً واحداً متصلاً كما في نحو التكم 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 قرر واتنظم

بعد الحصول في مكان ثان

و عند قوم اول الاكوان

وقيل ايضاً :

كمال اول لما بالقوة من حيث ان قد لا يسته قوة

كون الشئ فى مكان بعد كونه فى مكان اخر هذا مضافاً الى ان التدرج انما هو بالاضافة الى الحركة القطعية و اما بالاضافة الى الحركة التوسطية و هى كونه بين المبدء والمنتهى كما قالوا ان النهار عبارة عن كون الشمس بين المبدء والمنتهى فلا تدرج فيها البتة وانما هى امر مستقر قار مستمر جداً هذا فيما اذا كان الشك فى انتهاء الحركة ومنتهاه انما انتهت او كانت بعد موجوده و اما اذا كان الشك فى الكمية وان نبع الماء وجريان دم الحيض مثلاً قد ارتفع ولم يبق فى المنبع والرحم فعلاشء من الدم والماء ام لا

ففيه اشكال من ما مر من ان الشك فيه انما هو فى حدوث جزء آخر شك فى جريانه من جهة الشك فى حدوثه والاصل عدمه وليس هو الامن القسم الثالث من استصحاب الكللى ومضى انه لايجرى فيه الاستصحاب بل هو من الشق الارتقاعى الذى لم يشكل احد فى عدم جريانه فيه وهو المختار واما اذا كان الزمان قيداً للفعل فلا يخلو ما ان يكون مقوماً له مطلوباً باصله ولا وعلى الثانى لا يخلو ما ان يكون الشك فى الحكم لاجل الشك فى القيد بقاءً و ارتقاعاً و اما ان يكون لاجل الشك فى انه بنحو تعدد المطلوب وان حكمه بتلك المرتبة التى كانت مع ذاك 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 فى عدم الجريان بالنسبة اليه وجوداً للعلم بارتفاعه بارتفاع مقومه نعم يستصحب عدمه فيما بعد ذاك الزمان ويكون الشك فى ثبوته حينئذ شكاً فى اصل الثبوت لمكان القطع بعدمه لابقائه

واما الثانى فلا اشكال فى جريانه بالاضافة الى القيد وجوداً فاذا شك فى بقاء اليوم الواجب الصوم استصحب اليوم ووجب الامساك ما لم يقطع بارتفاعه .

واما الثالث فلا اشكال ايضاً لمكان تثبت الركنين ان قلنا بالجريان فى 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 حلالاً 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 والشك متحداً خارجاً مع الشك فى بقاءه على ما كان عليه من الحلية والحرمة بنحو ما كانتا عليه

من المعلقة والمغائية فاذا كان منشأ الشك شيئاً واحداً من الغليان مثلاً فيهما فلا بد وان يكون الاستصحاب بالاضافة الى الحرمة ملازماً له 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 المستصبة مغياة بغاية قد احرزت باستصحاب الحرمة التعليقية حيث ان المفروض ان الحرمة كذلك لا تكون 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 الآخر 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

يجري الاستصحاب بالاضافة الى الشرايع السابقة كما يجري بالنسبة الى ما نحن فيه من الشريعة اللاحقة بلاشكال لمكان تكون الملاك من تحقق الركنين بالاضافة اليه من اليقين فعلا بوجودها سابقاً والشك في بقائها جداً ومشكل ان يشكل في المقامين: اما في الاول فلانه ليس لثبوت الاحكام السابقة لشرعنا وفي حق الامة السابقة في حقنا من الامة اللاحقة بمجال بعد كوننا معدومين في تلك الحال واما المتيقن عدم الثبوت والمعلوم خلاف الشمول لمكان اختلاف الموضوع وحيث ان ليس 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 لاستصحاب.

واما في الثاني فلان العلم بنسخ الاحكام في السابقة من الشرايع يوجب العلم واليقين بارتقاعها بنسخها باللاحقة من الشريعة فليس في المقام شك في البقاء بل العلم

بالارتفاع و معه لايجرى الاستصحاب البتة الا انه يمكن الذب عنهما بوجه احسن وبطراتقن .

اما عن الاول فبان لازم كل شريعة لحاظ النوع واثبات الاحكام لكل فرد فرد من الاناسى موجوداً او مقدراً كما هو قضية القضايا الحقيقية ولا يخفى لطف هذا على من علم بوضع القوانين حيث انها لا يختص بفرد مخصوص دون غيره .

نعم يمكن ان يكون حكم لنوع قد انحصرت فى زمان من الازمنة فى الفرد الا انه ايضا ليس للفرد المخصوص بل للنوع غاية ما فى الباب انه قد انحصر فيه اتفاقاً ومع ذلك لا يختص بهذا الفرد دون غيره بل اذا وجد فى هذا الزمان او فى الزمان الاخر سارق مثلاً يشمله حكم السرقة ولا اشكال فيه وبالجمله انما المصلحة المقتضية للحكم لا تقتضيه الا بلحاظ نوع المكلف نعم فيما اذا لم يكن المكلف بموجود لا يكون الحكم فى حقه الاشائياً وغير منجر لعدم العلم به كما فى شريعتنا بالاضافة الى ما نعلم به من الاحكام .

وان شئت قس المقام بما يدون فى الطب من المعالجات حيث انه لا يبحث فيه عن علاج مرض فى خصوص زيد مثلاً وانما يبحث عن ان البنفسج مثلاً يرفع الحمى فى اى من اتفق وذلك ظاهر هذا مضافاً الى انه مع لحاظ خصوص الافراد الموجودة كما فى القضايا الخارجية لا يجرى الاستصحاب فى شرعنا هذا بالاضافة الى الاحكام الثابتة فتأمل .

ولامعنى للنسخ بالنسبة الى غير الموجودين فى زمن ثبوتها ولقائل ان يقول ان قضية التشريع ليست الا الاختصاص بافراد موجودة الى شريعة اخرى وجدت حين التشريع ام لم يوجد ومن ثم يجرى الاستصحاب ويصح النسخ الى الشريعة الاخرى حقيقة واما بالاضافة الى بعد تقنينها فاطلاق النسخ ان كان فمجاز البتة .

وبالجمله النسخ ان كان بالنسبة الى قبل مضى الامد فنحن نقول به الا انه مما لا يثمر لك بوجه وان كان بالاضافة الى بعده فلا نقول به بالمعنى الذى تقولت بواردته وحيث انه تعالى علم بالامد فلا معنى للنسخ الامجازاً وكذلك 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 التقين 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 نكم 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 وائاً 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 حينئذ خارجاً عن اطرافه ويكون الشك بدوياً كما مر تحقيقه فعلم ان
النسخ مما لا يوجب العلم به العلم بالارتفاع الابوجه مخصوص ليس المقام منه.

السابع في الأصل 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 اعادة او بلحاظ مطلق ما له من الاثر بلا واسطة شيء او بواسطته وجوه
واشكال من وجود الاخبار والاثار في المقال فيقال لاريب 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 الاثر ولو بالواسطة ويلاحظ فيه الاطراف من

ملزومه ولوازمه كما هو كان موجوداً واقعاً فالوجود الجعلى هنا يلاحظ مثل الوجود
الواقعى ومثله مثله بـلا تفاوت فى البين وان كان لا بهذا اللسان بل بلسان العمل على
طبق مجراه فقط وساكت عن اكمال به ماضى بل يكون مجعلاً 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 بماثله 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 الشك 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 .

وبالجملة لسان الاخبار جعل الشك يقيناً جعلاً و تنزيلاً فيترتب عليه اثاره
بلا اشكال فليتأمل.

ثم انه لا بد وان نقول بترتب ماله اختفاء من الاثار بواسطة العقل او العادة عرفاً
وان قلنا بتخصيص ما ليس بالواسطة بالترتب وذلك لان العرف لا يرى هذا الاثر الا لنفس
المتيقن المشكوك كما فى الاثار الغير المتفكة 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
منقضى الحكم وانما هو لعنوان كلى يتقدمها ذهولاً عن ان الكلى فى حد ذاته لا يحكم بشيء
وانما الحكم لخصوص الافراد المنطبق عليها وتوجه الحكم اليه ليس الالكونه وجهاً
ومرأة 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 منتزعا 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 حملها عليها وخارج عن حاقها فان الاثر فى هاتين الصورتين وان كان فى بادرى 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 بضميمة شىء اخر كما فى نحو اسود فان الاثر ليس حيثئذ 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 بتخيل ان الشرطية او الممانعية ليست من الاثار الشرعية بل من الامور الاتزاعية وليس هنا اثراً آخر يترتب على وجود احدهما نعم جواز الدخول فى الشروط او الممنوع عند استصحاب عدم الشرط والمانع وعدمه عند العكس وان كان اثراً الا انه عقلى لا شرعى وذلك لمكان استقلال العقل بهما كما لا يخفى على الاديب الا ريب ذهولا 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 انحائه كالجزية والشرطية والممانعية 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 نقيضاً ضرورة انه امر نقيه 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 النقص على فرض عدمه وفى البحث كذلك فلا يشكل فى الاستدلال على البرائة باستصحاب البرائة من

التكليف وعدم المنع من الفعل بان عدم استحقاق العقاب في 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 الشرعي وان كان الحكم العقلي يلازم له كما لا يخفى فافهم .

تميمه يترتب الاثار للآثار الشرعي 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 بالمثبت يقول في الاثر بالنسبة الى ما للمستصحب واقعاً فلا يثبت بالاستصحاب عنده الا الاثر الشرعي الذي كان له بلا واسطة او بواسطة اثر شرعي اخر ولا يقول بالاضافة الى ما كان للآثار الشرعي

الثامن في الشك في التقدم والتأخر من الحادث

والحادثين وان الاصل التأخر ام لا

اذا قطع بوجود شيء وشك في تقدمه وتأخره فلا يخلو اما ان يكون كل من التقدم والتأخر بالاضافة الى حادث واحد كما اذا قطع بموت زيد في يوم الجمعة وشك فيه بالاضافة الى الخميس واما ان يكون كل منهما بالاضافة الى الحادثين كما اذا علم بعروض حكمين او موت متوارثين وشك في المتقدم والمتأخر منهما .

فان كان الاول فلا يخلو اما ان يلاحظ الشك بالنسبة الى نفس الزمان يعني انه يوم الخميس كان زمان الموت ام لا واما ان يلاحظ بالملاحظة الى نفس الحادث فان كان الاول فلا ريب انه يجري اصالة عدمه ويترتب عليه اثار عدم واما اثار التأخر او اثار الحدوث فلا الاعلى القول بالمثبت من الاصل او على الملازمة بين المستصحب من عدم وبين التأخر او الحدوث بحيث لا ينفك عرفاً احدهما عن الآخر او على ادعاء خفاء الواسطة الا ان يقال بتركيب الحدوث من الوجود المسبوق بعدم فهو حينئذ ليس الاموضوعاً محرراً 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 .

احدها 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 ولا ريب 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 وما هو مفاد كان الناقصة بان كان الاثر للمتقدم او المتأخر او المقارن وللشئ بشرط اتصافه بشئ من ماذكر .

ولاريب فى عدم جريان الاستصحاب فى المقام بلا ترتيب 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 الآخر بنحو الاتصاف وان الحادث المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر بمفاد ليس الناقصة ولا ينبغي ان يشكل في جريان اصاله عدم كون الحادث في زمان الآخر لمكان اليقين به ازلا فيستصحب ويترتب عليه اثره لولا المعارضة في البين نعم في الكفاية بما نصه .

فالتحقيق انه ايضا ليس بمورد للاستصحاب فيما كان الاثر المهم مترتباً على ثبوته للحادث بان يكون الاثر للحادث المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر 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 الحدث 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 ازلا كان حادثاً معدوماً ولا معنى له البتة واما اذا كان المشكوك معدومية هذا الموجود الحادث فعلاً ازلا فلها حالة سابقة البتة ومن هنا انتقد ما في التعليقات لعدم جريان اصاله عدم في زمان حدوث الآخر بما لفظه للقطع بوجود كل منهما في زمان و اما انه كان في زمان الآخر و ان كان مشكوكاً الا انه غير مسبوق بالعدم فانه حدث اما فيه او في غيره من زمان سبقه او الحقه نتهى كلامه رفع مقامه فتأمل .

الرابع ما كان الحدثان مجهولاً التاريخ وكان الاثر المترتب شرعاً لعدم احدهما في زمان الآخر بمفاد ليس التامة فلا ريب في صحة الاستصحاب لمكان عدم ازلا و لقائل ان يقول بعدم الجريان بتقريب ان الاعتبار فيه صدق النقض مع عدمه واذليس في المقال صدقه لاحتمال انفصال زمان الشك عن اليقين باتصال حدوث الحادث الآخر الذي لم يقصد استصحابه .

توضيح ذلك ان هنا ازمة 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 اوقبله و حيث شك في ان ايهما مقدم و ايهما مؤخر واحتمل ان يكون الحادث الاخر منقصاً لازماً 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 التفكير 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 غايةته وهو كذلك فالحق انه يجرى الاستصحاب الا انه معارض باخر مثله .

الخامس ما لو علم بتاريخ احد الحادثين وكان الاثر المرتب شرعاً لوجود احدهما بنحو خاص وما هو مفاد كان التامة وحكمه كما مضى في القسم الاول .

السادس ما لو علم تاريخ احدهما وكان الاثر المرتب شرعاً لوجود احدهما بمفاد كان الناقصة فالقول فيه كما مر في القسم الثاني .

السابع ما لو علم تاريخ احدهما وكان الاثر للعدم بمفاد ليس الناقصة والبحث فيه ما مر في نظيره

الثامن ما لو علم تاريخ احدهما وكان الاثر للعدم بمفاد ليس التامة 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 مر منا فله الجريان ويكون المعارضة بين الاستصحابين كما لا يخفى وبما مر اتقدح جريان الاستصحاب للمطهرة او الحدث المتعاقبين المشكوك ثبوتهما وانتفاءهما للشك في المتقدم 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 فالارب في عدم اجراء استصحابه بعد التخصيص بالزمان وذلك لان الاتخاذ بنحو القيدية مما يوجب تعيين الموضوع وتشخصه وتعدده وقضيته ارتقاء الحكم بارتفاعه وتعدده بتعدده فاذا توجه التخصيص اليه فهو مقصور فيما نظر اليه كما في اكرم زيدا وعمروا وبكراً ثم يقول بعده لا تكرم زيدا فان الحكم بعد الاكرام مقصور على مورد 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 مجرى لاستصحاب حكم الخاص جداً سواء كان لموضوع واحد واخذ الزمان في المخصص لاقيداً بل ظرفاً واستمراراً او كان لموضوع متعدد مثل ان استثنى اياماً معينة من ما اخذ في العام من الايام .

وان كان الثانى فالارب في اجراء الاستصحاب و لم يلزم تخصيص زائداً 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 الحكم 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 الافتراق بشرو نحوه 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 تنقض 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 بدونيه 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 كالافتداء 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 ربطه 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 عنياً وهو غير الزبيب لغة ويراه العرف غيره في بادى نظره و من قطع النظر عن الحكم الا انه بعد تعمقه وملاحظته للحكم وبحسب ما ارتكز في ذهنه وتخيله 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 التعليقي ما يفيد المقام فراجع وتأمل .

الثاني عشر في ورود دليل الامارة على دليل الاستصحاب

اذا كان دليل الامارة في مورد الاستصحاب يتبع جدال وروده 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 امارة معتبرة على خلافه من
نقض اليقين بالشك .

سؤال هذا الذي مر من الورد لا يعقل الا فيما عملنا بدليل الامارة في مورد
الاستصحاب واما اذا عملنا بالعكس فلا ورود الا من قبل الاستصحاب على الامارة حيث
انه حينئذ وضع الحكم وليس بالمشكوك ليحتاج الى الامارة .

جواب في مورد اجتماع فيه الدليلان ليس التكليف بالعمل بهما معاً مع الامكان
ولما كان دليل الامارة متكفلاً للحجة ومعها الامور للاستصحاب لا بد وان يكون الورد
عليه ولا يعمل بدليله الا بنحو من التخصيص بالامخصص الا بوجه دورى حيث ان
تخصيص دليل الامارة بدليل الاستصحاب والعمل بالثاني في مورد الاول ليس الا بعد
اعتبار الثاني في مورد الاول ويتوقف عليه والاعتبار كذلك ليس الا بعد التخصيص
ويتوقف عليه اذلولاه لما كان له اعتبار معها ولا مورد له في صورة تحققها ومما مر ان قدح
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 لا مورد له 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 الثقيلة واضح وفي العقلية اوضح لمكان تمكن البيان به وبه يتم الحجة وبه يتحقق الامن والامان فانه مؤمن بعدم امر من ان بالاستصحاب يعمم الحكم ويوسع دائرته ومعه لاموضوع لها ولا حكم للعقل لعدم العقوبة ان كانت بلا بيان وهو واضح لا يحتاج ازيد من هذا الى مؤنة برهان.

الرابع عشر في تعارض الاستصحابين

تعارض الاستصحابين لا يخلو اما ان يكون لاجل التعاند وعدم امكان الجمع بينهما شرعاً تبعاً لتعاند المستصحين 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 بالانتقاض كما في استصحاب وجوب امرين حدث بينهما التضاد في زمان الاستصحاب وهو من باب المتزامنين . 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 المغتسل 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 والفرض 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 حيثئذ نقض لليقين باليقين ولا اشكال فيه نعم فيما اذا لم يجر في السببي فجريانه في المسببي بلامحذور والا فاللازم ليس الا اخذ 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 لا تنقض 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 لا تنقض 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 افراد هذامع انه الغالب منها .

واما ثانياً فلانه مع التسليم نقول ان في الباب اخبار اخر غير هذا خالية ذيلها عن المتمم الماضي وبعض القول قد مضى في بحث القطع فراجع لعله ينفعك 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 وان كان الثاني فلا ريب في عدم اجرائه لما مضى في القطع وستعرف من مطاوى كلماتنا هناك ان مع العلم بالتكليف المنجز الفعلي لا بد وان يحرز الموافقة القطعية وحيث ان الاجراء لا يتفك عن المخالفة اما قطعاً كما اذا جرى الاستصحاب في جميع الاطراف واما احتمالاً كما اذا جرى 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 الاختصية كما لا يخفى .

هذا مضافاً الى ان تخصيص ادلة القواعد بادلة الاستصحابات مستلزم لقلة 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 والفصل بين موارد الخاصة وغيرها اللهم الا ان يقال بحجيتها من باب الامارة لا التعبد فيقدم ايضاً لكن من جهة الورود لا التخصيص .

تبيينه 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 الحثية بل من حيث مجرد احتمال مطابقته للواقع فليس اجتهادياً بل هو من الاصول وان كان مقدماً على بعض الاصول الاخر وقد يختفي 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 التعبدية 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 المشتبه 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 ابدأً اذ لا مشكل حينئذ فيكون تقديم الاصول على القرعة وروداً لا تخصيصاً وبالجمله تقدم الاصول العملية التعبدية على القرعة بلا اشكال اما وروداً او تخصيصاً لاحكومة كما في الرسائل (ره)

في التعادل والتراجيح الاصل الثامن والخمسون في تمارض الادلة والامارات

وفيه امور :

الامر الاول ان التعارض انما هو تنافي الدليلين في مقام الاثبات و بمالهما من الدلالة لهما عليه من التناقض والتضاد 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 واقعا او عرضا 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 .

وبالجملة التعارض ليس الا بعد تعاند الدليلين لساناً ودلالة لمدلولها حيث ان التعاند والتمانع المدلولي لا يرى في نظر العرف تعانداً و تمانعاً كما في الحكومة والورود والتخصيص ولا بأس بنشر الى بيان كل اجمالاً ليتضح لك الامر انشاء 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 مسبوقة 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 اللامام او المأموم مع رعاية الحفظ و امثالها حيث انها سيقى 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 الآخر 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 الآخر 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 لالفاظاً ولا عقلاً بل بمورده مفوتاً لمورد الدليل الآخر بحيث انه لولاه لحكم على طبق مورده وذلك كما في الامارات والاصول حيث ان مورد الاول الاحكام الواقعية ومورد الثاني انما هو الاحكام الظاهرية ولا ريب انه مع الاول لاسبيل الى الثاني الذي في طوله كيف لا والثواني من الاصول ليست الا بعد التحير ومع كون الاوائل لا تحير حتى ينجر الامر الى العمل بالثواني وكما في الادلة الاجتهادية والاصول ايضاً حيث انه مأخوذ في دليلة الثاني عدم العلم والعلمي فمرتبه مؤخره عن الاول في النظر. ويسمى الاول بالحاكم ودخله ونظره بالحكومة والثاني 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 تبعداً فما قامت عليه حجة معتبرة في مورد الاصول يجب الغاء احتمال مفادها لكونه على خلاف مفاد الحجة ذهولاً عن ان قضية الحجية شرعاً ليس عقلاً بالزوم العمل على وفقها وتنجز الواقع مع المصادقة وعدمه مع عدمها وانما ذلك بحكم العقل ايضاً ولا ربط له بالتعبد فضلاً 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 فتقول به في الثاني ايضاً حيث انه دال ولو بالالتزام على ان حكم مورد اجتماع الفريقين امارة واصلاً فعلاً ليس الامفاد الاصل لا الامارة فكما ان التعرض في الاول وان الحكم في مورد اجتماعهما ليس الا ما افاده يكون شارحاً و نافياً لما افاده الثاني من الحكم كذلك التعرض في الثاني وان الحكم في مورد اجتماعهما ليس الا ما افاده يكون شارحاً و نافياً لما افاده الاول هذامضافاً الى ان الدعوى هذه بلا دليل كما لا يخفى نعم قضية الحجية ليست الا نفى قضية الاخر عقلاً لالفاظاً وهذا ايضاً مشترك بالاضافة اليهما معاً .

وبالجملة القول بان تقدم الامارات على الاصول انما هو بالحكومة عرى عن التحقيق لا ينبغي 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 الورود او التخصيص بحسب الدلالة وانما هو بالنظر الى صرف المدلول وهذا ليس من التعارض فان المدلول بدون لحاظ الدلالة لا يعبأ 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 او ظنياً وفيما لم يمكن التوفيق بينهما بالتصرف فيهما او في احدهما لامتناع التعبد بالسند في الجميع اما للمعلم بكتب احدهما او لامتناع التعبد بصدورهما على اجمالها فافهم .

الامر الثاني في ان مقتضى التعارض سقوط احدهما لابعيته 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 المعتمدة 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. وبالجمله التعارض لا يوجب الاسقوط احدهما بلا عنوان مطلقاً عن الحجية وبقاء الآخر كذلك عليها ومن ثم نقول ببقى الثالث المستند الى حجية احدهما فان العلم الاجمالي بهامردة بين الطرفين مثلاً يوجب عدم الحجية بالاضافة الى الثالث جداً حيث انه مرانفاً 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 اجمالاً كذبه ولم يعلم تفصيلاً لما عليه من خصوصية المصلحة التامة المقتضية للطلب الحتمي 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 فلا ريب ان التعارض حينئذ ليس الامن باب تزاخم 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 الحجة من بناء العقلاء على اصالتي الظهور والصدور للالتقية مثلاً وكذا السند فيما لو كان دليل اعتباره بنائهم ايضاً والظاهر من دليل اعتبار السند فيما لو كان هو الايات والاخبار 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 حينئذ ليس الاسقوط احدهما بالاعنوان كما فى مقام القول بالطريقة وان قلنا بان المقتضى للحجية كان فى كل واحد من المتعارضين فالتعارض بينهما كان من تزاحم الواجبين فيما اذا كان مؤديها الالزاميين من وجوب الضدين اولزوم المتناقضين واما اذا ما كان المؤدى بالاضافة الى احدهما حكماً غير الالزامى لاتزاحم وذلك لعدم صلاحية مالاقتضاء فيه ان يزاحم ما فيه الاقتضاء .

الهم الا ان يقال بان قضية اعتبار دليل الغير الالزامى ان تكون عن الاقتضاء فيزاحم حينئذ الالزامى و يقدم عليه و يحكم فعلا بغير الالزامى و لا يزاحم بمقتضاء 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 التزاحم عملاً بالاضافة الى الواجبين وكان قضية التخيير مالم يكن احدهما معلوم الاهمية او محتملها فى الجملة فافهم .

تتميم انتقادى فى ان الجمع مالم يساعد عليه العرف لا يجوز

وليعلم ان الجمع بين المتعارضين يتصرف فيهما او فى احدهما مالم يساعد 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 بلادليل 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 مامر 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 العدم ضرورة انتهائها لزوماً الى العلم
او العلمي فيكون الراجح بالاضافة الى غيره مقطوع الحجية تعييناً او تخيراً الا ان
الاخبار 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 منصوطة
وهي بين طوائف ثمانية .

الاولى

ما قدم فيها الترجيح بالاعدلية والافقهية 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 رجلاً من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما
حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم فقال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما
في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى 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 حكمنا 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 حكم الكتاب والسنة ووافق العامة .
قلت جعلت فداك ان رأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة
ووجدنا احدا 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 ابي الحسن على بن حسام الدين ابراهيم بن حسين بن ابراهيم
ابن ابي جمهور بن هجرى الاحسامي .

الثالثة في مادل على الاخذ بما وافق كتاب الله وبالترك لما خالفه

ما حكم فيه بالاخذ بما وافق كتاب الله وبالترك لما خالفه وهي سبعة اخبار
الاول في القوى 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 مالم يوافق من الحديث القرآن
فهو زخرف .

الثالث عن ايوب بن حر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كل شيء مردود الى الكتاب
والسنة وكل 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
بمنى 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 والافقوا عنده ثم ردوه
الينا حتى نستبين 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 المضمرو روى 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 فحكمما فاختلغا فيما حكما قال وكيف يختلفان قال حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان فقال ينظر الى اعدلهما وافقههما في دين الله فيمضي 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 جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضي الحكم قال ينظر الى افقههما واعلمهما باحاديثنا واورعهما فيتخذ حكمه ولا يلتفت الى الاخر .

السابعة

ما حكم فيه بالآخذ بما وافق الكتاب والسنة وفيه ثلاثة اخبار .
الاول في الصحيح محمد بن مسعود العياشي عن سدير قال قال ابو جعفر وابو عبد الله (ع) لاتصدق علينا الا ما وافق كتاب الله وسنة نبيه ﷺ .
الثاني ما رواه محمد بن حسين الرضى في نهج البلاغة عن امير المؤمنين (ع) في كتابه الى مالك الاشتر قال وارجو ان الله ورسوله ما يطلعك من الخطوب ويشتهبه عليك من الامور فقد قال الله سبحانه لقموا احب ارشادهم يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول فالراد الى الله الاخذ

بمحكم كتابه والراد الى الرسول الآخذ بسننه الجامعة غير المتفرقة
الثالث فى الصحيح عن الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام قال قلت له تجيئنا الاحاديث
عنكم مختلفة فقال ماجاءك عنافقس على كتاب الله واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا
وان لم يكن يشبههما فليس منا .

الثامنة

ما حكم فيه بالآخذ بما وافق الكتاب او السنة وهى 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 وآله والا فالذى جائكم به اولى به .
الثانى الموثق ظاهراً عن احمد بن حسن الميثمى فما ورد عليكم من خبرين
مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان فى كتاب الله موجوداً حلالاً او حراماً فاتبعوا
ما وافق الكتاب وما لم يكن فى الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله فما كان
موجوداً منهياً عنه نهى حرام ومأموراً به عن رسول الله امر الزام قاتبعوا ما وافق نهى
رسول الله وامره وما كان فى السنة نهى اعافه او كراهه .
ثم كان الخبر الاخير خلافه فذلك رخصة فيما عافاه رسول الله وكرهه ولم يحرمه
فذلك الذى يسع الآخذ بهما جميعاً وبأيهما شئت وسعت الاختيار من باب التسليم والاتباع
والرد الى رسول الله ومالم تجدوه فى شيء من هذا الوجوه فردوا اليها علمه فحن اولى
بذلك ولا تقولوا فيه باراءكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف واتم طالبون باحثون
حتى يأتىكم البيان من عندنا .

التاسعة

ما حكم فيه بالآخذ بما خالف العامة وهى عشرة اخبار :
الاول الموثق عن علي بن اسباط قال قلت للرضا يحدث الامر لا اجد بداً من معرفته

وليس في البلد الذي انا فيه احداستتية من مواليك قال فقال ائت فقيه البلد فاستتته 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 اتدري لم امرتم بالاحذ بخلاف ما تقول العامة فقلت لا ادري فقال ان علياً لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال 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 لا امرنا الاخذون بقولنا المخالفون لا أعدائنا 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 فبأيهما 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 فخالقوهم فما هم من الحنقية على شيء .

السابع المرسل عن داود بن الحصين عن 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 (ع) قلت يرد علينا حديثان واحد

يأمرنا بالاختذ به والاخرين ينها عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله قلت لا بد ان 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 تقيّة فيه .

النحو الثاني فيما افاد التوقف عند التعارض والشبهة

الاخبار الدالة على التوقف عند التعارض وهي بين طوايف 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 الاخبار 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 يرده لعله الى الله والى رسوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجي من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات

وهلك من حيث لا يعلم .

اقول وليعلم ان الاستدلال بهذا ليس الا ان عندا لتعارض 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 يريبك الى ما لا يريبك .

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 اشبه عليه
من الاثم فهو لما استبان له اترك والمعاصي حمي الله فمن يرتع حولها يوشك
ان يدخلها .

الخامس عن الصادق عليه السلام قال القضاة اربعة ثلثة 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 ان شاء 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 حكى 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 تعتناً
وتحرمه واياك ان تعمل برأيك شيئاً وخذ بالاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه
سبيلاً واهرب من الفتيا هربك من الاسد ولا تجعل رقبتك عتبة للناس .

الثاني قال الصادق عليه السلام ان تنظر الحزم وتأخذ بالحائطة لدينك.
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 لدينك .

الرابع الصحيح عن داود بن القاسم الجعفرى عن الرضا عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك 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 لزارة 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 مكتبة 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 الرجالان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولانعلم 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 ركعتي 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 ثلاثة احاديث .

الاول المرسل عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال ارأيتك لو حدثتك بحديث ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما 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 بايهما تأخذ فقال خذوا بالاحداث حتى يبلغكم عن الحى فان بلغكم عن الحى فخذوا بقوله .

الثالث الصحيح عن ابراهيم بن نعيم العبدى ابي الصباح الكنانى قال قال لى ابو عبد الله عليه السلام يا باعمرو ارأيت لو حدثتك بحديث او افتيتك بفتيا ثم جئتني بعد ذلك فسألتني عنه فاخبرتك بخلاف ما كنت اخبرتك او افتيتك بخلاف ذلك بايهما كنت تأخذ قلت باحدثهما وادع الاخر فقال قد اصبحت يا باعمرو وابى الله الا ان يعبد سراً اما والله لئن فعلتم ذلك انه لخير لى ولكم ابنى الله عز وجل 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 يهتمون بالكذب فيجيبون منكم خلافه قال ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن .
اقول هذه جملة اخبار الباب على انحاء ستة 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 .
 الثانى تعارض كل طرف وطائفة من كل نحو مع الاخرى فلا بد وان تتكلم فى
 كل منهما ليتضح به الاستدلال ونحن نقدم الكلام بالاضافة الى التعارض الثانى انه بدوى
 ويجب النظر الاولى ام استمرارى الى الثانى من النظرين ايضاً فنقول هنامر حلتان .

المرحلة الاولى

فى التعارض بالاضافة الى الطوايف وفيه انظار .

النظر الاول فى عدم التعارض بين المقبولة وغيرها

فى الاطراف والطوايف بالنسبة الى النحو الاول .
 اما المقبولة فلا يعارض بها شىء من الطوايف السبعة الباقية .
 اما ولا 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 مر تحقيقه ومع كون المورد مما يصلح
 للقرينية لوجه التعميم والسرمان والتعدى كما هو الظاهر فليس فى المقام ما يوجب
 ظهوراً فى المقام الا صرف المناسبة والمناسبة الصرفة وانت خبير بان صرفها مما لا يوجب
 نعم لولا الفرق بين المورد والمقام بان رفع الخصومة بالحكومة فى صورة تعارض
 الحكمين و تعارض ما استند اليه من السروايتين لا يكاد يتحقق الا بالترجيح لقلنا
 بتتقيح المناط .

واما ثانياً فلان المرفوعة التى هى الثانية من الطوايف وان كانت ضعيفة فى 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 والفتوائية اما مطلقاً واما فيما اذا
 لم يكن الحجية الوثوق والاطمينان واين هو من الرواتية 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 يربطه بما
في المقبولة في مقام الترجيح بالاعدلية فان ما هذا شأنه من المخالفة يكون زخرفاً
البتة وان رواها الفعدل ولسانها حاكية في مقام الترجيح بموافقة الكتاب عن الموافقة
التي تكون معها مخالفة العامة فليس اللسانان بمنفقين 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 متعوضة لاختلاف الحكمين
في الحديث فهي خارجة عن مانحن 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 الاختصار في الخامسة بالوصفين من الاربعة ففيما اذا
كان احدهما متصفاً بالاعدلية والافقية والاخر بالاورعية والاصدقية مقتضى المقبولة
الرجوع الى مرجحات اخر لعدم اتصاف كل منهما بالافصاف الاربعة ليقدّم على غيرها
ومقتضى الخامسة تقديم ما اتصف بالاعدلية والافقية منهما واما فيما اذا كان النظر الى
المرضائية والوثاقة وذكر الافصاف لخصوص الفردية لخصوص 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 انتقد 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 ادعيت 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

الطائفة الثالثة وانقدح بالمرفوع سميت 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 وكذا بين

سائر الطوائف

علم مما ذكر حال المرفوعة مع الطوائف التي بعدها وكذا 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 وكذا 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 باي وجه اتفق لما وقع في الاخبار من دساسة الدسائس فلا بد وان يرجح ويقدم كل ما تصف بما يوجب الرجحان من الاشتهار او المخالفة او الموافقة او الاعدية مثلاً 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 لا لخصوص الخصوصية وبالجملة اختلاف الطوائف لا يقتضي الاثبات اصل الرجحان وكنيته وخصوصيته الافراد ليست لما فيها من الخصوصية وقضيته ليست الا للتخيير كما في كلية افراد الواجب التعيني والامنفات 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 والافقية والاصدقية والاورعية من ان الملاك ليس الا الوثوق وكل واحد من الافراد افراد بلا كلام فانقدح ان الترتيب ذكر الايورث الترتيب رجحاناً .

وخلاصة ما ذكرنا 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 والسنة 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 اولافلما 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 افرادة 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 فلا تعارض ايضاً كما انه لاتعارض بين الطائفتين الاخيرتين ايضاً ضرورة ان مورد الثالثة هو ماسكت الله عنه ولا يشمل موردها الاولى البتة كما ان الثانية كذلك بالاضافة اليها فلا تعارض 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 فقطول 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

فى تعارض كل من الانحاء مع الآخر والكشف عن الحال فى المقال فتقول لاتعارض بين النحو الاول الذى اقتضاه الرجوع الى نوع المرجح وبين النحو الثانى الذى مفاده التوقف عند الاشتباه .

اما اولاً فلما مضى ان مورد الثانى يعنى الطائفة الثالثة منه ليس الاما سكت الله عنه لاما بين حكمه واختفى علينا لطريان الطوارى فلاحظ الحديث الرابع منها ليهديك الى ما يريك البتة .

واما ثانياً فلان النسبة بين النحويين انما هو العموم والخصوص المطلق فيجب حمل الثانى 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 موردّه بالاحتياط فى مقابل الفتوى بالرأى كما يرشد اليه الحديث الاول منه فلا يشمل مورد المتعارضين مضافاً الى ان مورد الشك لمكان عدم البيان لانه بين واختفى ولا بينه وبين النحو الخامس لاختصاص موردّه بالتقية كما يظهر من الاخير منه مضافاً الى ان مورد الخبران علم تاريخهما وان الاحداث اى منهما وهو بخلاف المقام ولا بينه وبين السادس لان موردّه النسخ وفرض المقام خلافه الا ان يكون المراد كشف النسخ بالحديث ويقدم ايضاً لضعف الثانى مضافاً الى قلة النسخ سيما فى الاخبار كما انه لاتعارض بين النحو الثانى وبين غيره من الانحاء كل مع الآخر نعم التعارض انما هو بين النحو الاول وبين النحو الرابع مما يدل على التخيير .

فى التعارض بين أخبار الترجيح وأخبار التخيير

فتقول اما الطائفة الاولى من المقبولة لقوة احتمال ورودها فى 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 بصدد الجمع بل بصدد كونه من الاقاويل واساطير الاولين. واما الرابعة من الطوائف التسعة فهي مضمرة لا يقاوم اخبار التخيير مع كثرتها وشذوذها المضمرة بخصوصية الترجيح بالشبهة فانه غير معمول بها بهذه الخصوصية.

واما الخامسة والسادسة فمضافاً الى شذوذهما حيث انه لم يعمل بهما بما فيهما من الخصوصية احد من الاصحاب يكون مورداً لاول الحكمين وهو غير المقام ومورد الثاني اختلافهما في الحكم من دون ان يكون هذا روايتان مختلفا فيهما هذا مع تعارضهما معاً بظاهرها وما مر كان لاجل الجمع فتأمل.

وبالجملة لا تعارض بين اخبار الجمع واخبار التخيير ضرورة كونهما في موردين لا يربط بينهما ابداً فاذا المتبع في المتعارضين انما هو اخبار التخيير لا غير هذا مضافاً الى ان الاطلاقات التخييرية واردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين بالاستفضال في البين عن كونهما متعادلين ام متفاضلين فيعمهما بالاعمين سيما وان غير واحد منها وردت في مقام الحاجة فتأمل.

هذا مع ندرة كونهما متساويين ضرورة ان كل خبرين لا بد وان يكون صادراً عن المتفاضلين في وجهه فيلزم مع تقييد الاطلاقات بالاخبار المرجحة حملها على ما اذا تساوي في المراتب فتجمل على النادر وهذا في الغاية نادر.

ومن ماهر انتقد ان الحاجة الى حمل اخبار الترجيح على الاستحباب او حملها على المندوبات وحمل غيرها على الواجبات كما في 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 استكشافى فى ادلة تقديم الراجح على زعم المتقدم

وقد استدل البعض على تقييد الاخبار المطلقة وتقديم الراجح ووجوب الترجيح فى المتفاضلين بوجود .

منها دعوى الاجماع على الاخذ باقوى الدليلين وفيه :

اولا ان الاجماع فى امثال المقام مما يحتمل الاتكال فيه الى وجوه غير ناهضة غير كاشف ولا يعتمد عليه فى المحصل منه فضلا عن المنقول .

وثانياً ان خروج الكلينى (ره) واتكاله بالتخيير فى المتعارضين مع كونه فى عهد الصغرى ويخالط النواب والسفراء مما يقدح فى الاجماع جداً وينبأ عن عدم تحققه .
ومنها انه لو لم يجب ترجيح ذى المزية لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا بل ممتنع قطعاً .

وفيه انه كذلك لو كانت المزية موجبة لتأكد الحجية بملاכה وراجعة الى ذات مناطها فى نظر الشارع ضرورة امكان ان تكون المزية هذه بالاضافة الى ملاכה من قبيل الحجر فى جنب الانسان بالاربط حصل بينهما ويكون الترجيح مع عدم التأكد والربط بالمرجح جداً .

ثم ان امتناع الترجيح انما هو فى الافعال الاختيارية التى منها الاحكام الشرعية ليس الا فيما ليس له علة وهو فى 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 عقلائى اليه .

وبالجملة الترجيح بالمرجح بمعنى بلا علة محال وممتنع وبمعنى بلا داع عقلائى قبيح ليس بالمحال كما لا يخفى .

مهمان فى ان المفتى يفتى بما اخذ به لا بالتخيير

الافى المسئلة الاصولية

الاول ان المفتى لا يفتى بالتخيير الا فى 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 يفتي به في المسئلة الفرعية فيقول مخير في فعل الجمعة والظهر وانما يفتي 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 وذكر كل 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 بالاخصوية في شيء منها سيما بعد لحاظ قوله قلت انهما عدلان مرضيان حيث فهم من اعتبار الامام عليه السلام تقديم الاعدل 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 الاستاذ الهروي النجفي (ره) وجوابه

فان جعل خصوص شيء فيه جهة الارائة والطريقة حجة او مرجحاً لادلالة

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 فيها ما لا يحتمل الترجيح به
الاتعبداً فافهم انتهى ما في الكفاية .

فان التعميم ليس لخصوص الجعل المسطور بل لما فهمه الراوى الذى يرشده اليه
تعبيره كما مر سيما مع ان قوله قد ذكر فيها ما لا - 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 اجاب عن هذا بما لفظه .

في الجواب عن الاستناد الهروي النجفي (ره)

واما الثانى 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 ويقيناً
او اقربيته للواقع وحيث ان الاول مما لا مجال ليراده فلا بد وان يراد الثانى فيكون
المراد لاريب 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 فى الكفاية عبارة وكتباً.

واما الثالث فلاحتمال ان يكون الرشد فى نفس المخالفة لحسنها ولوسلم انه لغلبة الحق فى طرف الخبر المخالف فلاشبهة فى حصول الوثوق بان الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدوراً او جهة ولا بأس بالتعدى منه الى مثله انتهى.

اقول مضى منا فى اخبار الترجيح بالمخالفة انهم يسمعون عن امير المؤمنين ويخالفونه ليلتبسوا على غيرهم فيكون الاخذ بالمخالف لالحسنها بل لغلبة الحق فى 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 لىوجب التعليل التعدى منه الى مثله لا الى كل ما يوجب الرشد ولولم يوثق به ضرورة ان المخالفين ليسوا يخالفونا فى جميع ما بايدنا ولم يكن الاخبار بمفهمة الا لان دأبهم المخالفة وانت خبير بان صرف هذا لا يوجب حصول الوثوق ومنه انتدح انه لا يشار بالتعليل الى انتقاح باب التقية وانها كانت فى الاخبار ضرورة عدم حصول الوثوق المدعى فافهم.

والعجب ان الاستاد الهروى النجفى (ره) قد استظهر من عدم بيان الامام عليه السلام للكلية كى لا يحتاج السائل الى اعادة السؤال مراراً ومن امره بالارجاء بعد التساوى والمزايا المخصوصة المذكورة ان المدار على المزايا المنصوصة المخصوصة فى 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 فى مقام التعارض لتسهيل الامر على غيره فعلى هذا ليس المقصود من التساوى الامن جميع الجهات بحيث لا يوجد فى كل منهما ترجيح على الآخر بوجه من الوجوه ضرورة انه فيما اذا كان المقصود نوع المرجح فليس التساوى الا بالاضافة اليه فافهم.

تقمة

لو كان فى المزايا ما لا يوجب الظن ولا الاقربىة الى الواقع كما فى الاورعية

والافقية فيما اذا كان موجبهما مما لا يوجب الظن او الاقربيه كالتورع من الشبهات والجهد في العبادات وكثرة التبع في المسائل الفقيهيه او المهاره في القواعد الاصوليه لانقول بالتعدي بناء عليه الا الى كل مزيه وان لم توجب الظن او الاقربيه ولا منافاه بين الظن بصدق الخبر وكذب 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. وبالجمله الظن بكذب احدهما لا يوجب السقوط البتة مضافاً الى ان الظن بالكذب بالاضافه الى احدهما ليس الا فيما اذا علم بكذب احدهما صدوراً والاي يمكن صدورهما معاً فلا يظن بكذب احدهما .

نعم فيما اذا كان وجه التعدي كون ذي المزيه مندرجاً تحت اقوي 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 ابداً وكل من الترجيح والتخيير انما هو بعد التعارض ومن احواله وبالجمله 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 المثال اول للتحرير فى الحكم واقعاً وان لم يتحير فيه ظاهراً وهو كاف فى صحته قطعاً مع امكان ان يكون لاحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة المتعارفة بين ابناء المحاورة و جل العناوين المأخوذة فى الاسئلة لولا كلها يعمها ودعوى ان المتيقن منها غيرها مجازفة غايته انه كذلك خارجاً لبحسب مقام التخاطب انتهى.

فيه ما لا يخفى من وجوه النظر على الاديب الاريب.
فان الفرض ان موارد التوفيق لا يترأى فيها التعارض الابدوياً 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 تحير فيها كى يحتاج الى العلاج والاستعلاج .
واعجب من هذا انه (ره) اخرج الموارد عن المتعارضين اولا وفى صدر الباب و ادخلها فيهما و اجرى عليها احكامهما هنا و من ثم رجع عنه ثالثاً مع ضمنية قوله فتأمل .

الامر السادس فى ترجيح التقييد على التخصيص

ان مقتضى ماتقدم تقديم الاظهر على الظاهر كما هو عليه العرف وذلك فيما اذا كان معلوماً سهل واما فيما اذا كان مشتبهاً ولم يظهر ان ايها اظهر و ايها ظاهر فالمرجع هو التميز ان كان والا فالمتبع هو التخيير على مذاقنا والترجيح على مذاق المرجح ومما عد من التميز العموم فاذا تعارض بين العام والمطلق يمكن ان يقدم الاول ويقيد الثانى به كما يمكن ان يقدم الثانى ويخصص الاول به فتدرد الامر بين التقييد والتخصيص الا ان التقييد لغلبته ولان العام مما يصلح للقرينة للمطلق الذى لا يحمل على الاطلاق بمقدمة الحكمة الابدع عدم القرينة يقدم على التخصيص وبطريق اوضح مقتضى العام فى العموم لمكان الوضع له وخصوص لحاظه عنده تام تمام لا يحتاج الى ضمنية 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 ويقيده 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 لا الى 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 لظاهرة 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 للظاهرة ان اتفقت فهي الموجبة لها فيما اذا كانت مرتكزة في اذهان اهل المحاورة بمثابة تعد من القرائن المكتنفة بالكلام وهو اول الكلام و افادتها للظن بالتخصيص والظن بالتقييد مما لا يوجب الظهور فيه مع ان البحث فيما اذا لم يحرز الظاهرة والا فلا اشكال 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 ورود 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 كلام من العام والخاص لا يكون دلالة على الاستمرار الابنحوم من الاطلاق فالامردائين 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 عن 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 لانقلاب .

فلا يخلو ايضاً ما ان يكون انظار الكل وارجاعه الى العموم موجباً لانتفاء التخصيص الى ما لا يجوز الانتفاء اليه عرفاً ولو لم يكن مستوعبة لافراده واما ان لا يكون فهنا اقسام اربعة .

القسم الاول في ما اذا كانت النسبة متحدة ويوجب التخصيص

الى ما لا يجوز الانتفاء اليه

القسم الاول ما لم يكن التخصيص موجباً لانقلاب ويوجب الانتفاء الى ما لا يجوز الانتفاء اليه عرفاً كما في المثال الثاني حيث ان تخصيص العلماء بكلا شقيه يوجب كون العلماء بلامورد حيث ان منهم فاسق ومنهم عادل و كلاهما قد خرجا عن حكم وجوب الاكرام ولاريب ان المجموع حيثئذ نسبته الى العموم ليس الا للتباين ومرجه الى الترجيح او التخيير فان رجح المجموع او اختير فلامجال للعمل بالعام بوجه واما ان رجحنا العموم او اختير فيطرح المجموع ببعض ماله من المدلول الذي به يتحقق الانتفاء الى ما لا يجوز ويعمل به ببعض ماله من المدلول اى مالم ييس في حد الانتفاء فانه اذا كان باخراج المائة يلزم المحذور وباخراج الخمسين مثلاً لا يلزم بطرح الخمسون ويعمل

بالخمسین من المجموع فلا یطرح منه الا خصوص ما لا یلزم مع طرحه ای الخمسین مثلاً محذور الانتهاء الذی یلزم من التخصیص بستین مثلاً وحیث یقع التعارض بین کل واحد من الخصوصین مثلاً فیعامل فیها بالترجیح والتخیر علی ما قدمناه فافهم فانه دقیق .

القسم الثاني

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 یزید ان العام حیث یتخصص بالمجموع فیما اذالم یلزم المحذور المذكور والافکما مر فی القسم الاول .

دفع وهم

لعلک تزعم ان بعد تخصیص العام فی الفرض بواحد من الخصوصیات یتقلب النسبة فیعامل معهما معاملة النسبة المتقلب اليها نفی 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 اکرم العلماء ولا تکرّم الفساق یرى العرف بینهما بملاحظة ظهور الصیغة فیهما فی العموم عموماً من وجه واما اذالم یکن ظهور یلائم النسبة المطلوبة فی البین فلا یلاحظ الا النسبة الّتی یوجبها الظهور الفعلى كما فی المقام فانه بمقتضى ما تقدم من ان تخصیص العام بالمخصص المتفصل ولو كان قطعياً لا یشتمل به ظهوره وان اثلّم به حجیته كان ظهور العلماء فی العدول و غیرهم باقیاً و ان خصص بالفساق منهم وبعد بقاء الظهور

على حاله لا يلاحظ النسبة الا بالعموم المطلق التي يدعوها الظهور الفعلي لا النسبة المطلوبة المدعاة .

نعم ان قلنا بظهور العام من العلماء في المثال في العدول بعد تخصيصهم بالفساق كان له وجه ولسان 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 العام من وجامع ما هو اخص مطلقاً من احدهما فانظر الى قوله اكرم العلماء ولا تكرم الشعراء وكره اكرام التميميين من العلماء فيخص العام بالخصوص المطلق اولا اذ هو بعد التخصيص يعارض مع العموم الاخر من وجه ثم يعامل معهما كما في العام من وجه بلا توجه التخصيص الى احدهما من الترجيح او التخيير بالافرق بين ان يكون التخصيص موجباً 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 موجباً 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 .

الاصل التاسع والخمسون في الاجتهاد و التقليد

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 فعلاً 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 ماعداها 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 .

الا ان فيه ما لا يخفى فان المخترعات لا يقاس على الواقعيات ضرورة ان الماهيات 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 فعلاً او قوة ولولم يكن ظناً كما في تحصيل العلم بالحكم او غيره مما اعتبر من الطرق التعبدية الغير المفيدة للظن ولونوعاً 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 خصوصيته فيها ولم يقل بها احد بل

ظنى ان التعبير بالظن بالحكم فى التعريف ايضا ليس الا لانه من افرادها فعلى هذا ليس المقصود منه الا الحجة ولا اختلاف فى البين وايراد اللفظ الظاهر فى المعنى فى التعريف واردة غيره جاز بالقرينة و كفانا فى المقام عدم انحصار الحجة فى الظن فتأمل . فعلى هذا النزاع بيننا وبين الاخباريين فى الاجتهاد فانه بهذا المعنى مما لا محيص عنه حتى عندهم غاية الامر لهم ان ينازعوا فى حجة 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 الستون فى تقسيم الاجتهاد الى المطلق والتجزى

وينقسم الاجتهاد الى مطلق وتجزى فالمطلق هو ما يقتدر به على استنباط الاحكام الفعلية بجميعها من اماراة 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 لا اشكال 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 لكان قطعاً ولو تنزيلاً والافلا فائدة في اجتهاده يعبأ بها ويدل عليه آية التقر والسؤل بالملازمة واما جواز العمل بالاضافة الى غير من انصف به ففيه تفصيل وهو ان المجتهد الكذائي اذا كان ممن افتتح له باب العلم او العلمي فلا ريب في جواز العمل بمؤدى الاجتهاد لغيره كما هو مفاد ادلة التقليد كما سيأتى اليه الاشارة انشاء الله تعالى واذا كان ممن لم يكن احداً بالابن 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 التي 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 لحجته كشفاً شرعاً واما اذا كانت منتجة لها حكومة فليس الاعتبار بذاك الاعتبار وليس للشرع يدمدخلة فيه ابداً كما مر في محله واذا لم يكن المعتبر بالمقدمات حكومة شرعاً فليست الافادة فيه الانقاس المجتهد واما غيره فلا الا اذا كانت جارية في حقه ايضاً بحيث تكون منتجة لحجية الظن المعتبر بالمقدمات مطلقاً ولو بالنسبة الى غيره وهو توهم بحث كيف لا وليس المجتهد منحصراً في 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 التمكن من ابطال وجوبه فحينئذ يكون الظن حجة في حق الغير ايضاً لقضاء المقدمات بذلك لكن هذا صرف الحرف ودونه خبط 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 مهمة 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 الانسداد

لا اشكال في نفوذ الحكم الصادر من المجتهد المطلق على الانفتاح واما على الانسداد ففيه اشكال من ان المعتبر في الحاكم المعرفة كما في المقبولة وليس للانسدادي 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 الكذائي انه عارف بالحلال والحرام مضافاً الى عدم القول بالفصل بين الانفتاح والانسداد .

اقول اما عدم القول اعم من عدم الفصل واما صدق العارف على المجتهد الكذائي 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 الثاني في إمكان التجزى

المقام الثاني في التجزى من الاجتهاد بالاضافة الى الاعتبارات ايضاً .

الاعتبار الاول لا اشكال في إمكان التجزى لمكان اختلاف الاحكام مدركاً مع اختلاف الاشخاص اطلاعاً قلة و كثرة فرب شخص كثير الاطلاع وطويل الباع في مدرك باب بمهارته في النقلات او العقلات وليس كذلك في غيره لعدم مهارته في شيء منها وابتنائها عليها فبالضرورة هذا ربما يوجب حصول القدرة على الاستنباط في بعض الاحكام بسهولة مدركه او لمهارته فيه مع صعوبة مع عدم القدرة على مالميس بهذا الوصف من السهولة او الماهرة ويكون له الملكة في الاول دون الثاني لعدم دخله فيه مثلاً له ملكة

في حجية الخبر دون حجية الاستصحاب وله حكم ينحصر مذكره في الخبر دون الاستصحاب وليس هذا من تجزية الملكة لكي يمنع .

الاعتبار الثاني في حجية مؤدى اجتهاد المتجزي لنفسه

لاشكال في جواز العمل بمؤدى التجزى 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 الحجة في المجتهد المطلق فهو على ضعف في ضعف .

الاعتبار الثالث

لاشكال في جواز العمل بمؤدى التجزى من الاجتهاد لغير من اتصف به لتمكن صدق تقليد الجاهل وسؤاله عن العالم فتعمه ادلة جواز التقليد والاشكال فيه بعدم الاطلاق فيها فلا تعمه وان من جعلتها بناء العقلاء اوسيرة المشرعة 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 يشملها 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 نفوذ حكم المتجزي وعدمه

لاشكال في نفوذ 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 لتمكن 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 بالنفوذ 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 لاحدا لبرعاية تلك العلوم مقدمة اما غير الاخير فواضح واما الاخير فلاشتماله على قواعد للفقه برهن عليها فيه اذ هو دون لصرف ذاوليس غيره محتويّاً عليها نعم قد يبرهن عليها في نفس المسئلة الفقهية مقدمة كما هو شأن الاخبارى ولا بأس به وليس التدوين عليه بدعة 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 وبعض المعارضات صرف الاغراض الشخصية اعاذنا 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 بالمراجعة بعد الاحتياج لمعرفة الصحيح عن الضعيف ولمكان الترجيح هذا ولكن

الاحتياج الىه ليس بتلك المرتبة على حسب ما اخترناه من الاطمينانى من الظن ومن التخبير فى المتعارضين اما الاول فى ان الخبر وان كان ضعيفاً غاية يقدم على غيره وان كان صحيحاً اعلائياً فيما اذا كان الاطمينان به بموافقه لما عليه المشهور ولو بالحكاية او غيره من مايوجبه وفى 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 تساوى الخبرين بحسبها نختار التخبير لما مضى وكذا فى سائر ما به الوثوق نعم ان اخترنا الترجيح لابد وان ننظر فيه فافهم.

الاصل الثانى والستون فى التخطئة والتصويب

اتفقت الكلمة على التخطئة فى العقليات بالتخطئة فى 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 فى كل واقعة حكم واحد نظراً الى خصوص صلاح او فساد فيها يؤدى الىه الاجتهاد تارة والى غيره اخرى فيكون صواباً على الاول وخطاء على الثانى وقال مخالفينا بالتصويب وان له تعالى احكاماً بعدد آراء المجتهدين فما يؤدى الىه الاجتهاد هو حكمه تبارك وتعالى وان كانت الوفا .

فى الطرئقة والموضوعية

اقول ان كان مرادهم من التصويب هو بالنسبة الى الحكم الفعلى وان المجتهد وان كان يجتهد ويتفحص عما هو الحكم واقعاً وانشاء الان ما دى الىه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلى حقيقة .

فلاريب انه كذلك وهو مما يختلف باختلاف الاراء وكلها هو حكم الله تعالى فعلا وظاهراً فى حقهم ولا يشتركون فيه وانما الاشتراك ليس الا فيما هو حكم انشاء لاحقيقة ولا بد ان يقول به كل من قال بالسببية والموضوعية فى اعتبار الاخبار فان

الخبر عندهم موجدة 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 يؤدي اليه فهمها فحيث يكون هنا عشرون حكماً فعلياً بعدد الاراء والى هذا ينظر قولهم ان ظنية الطريق لا ينافي 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 فلا ريب ان مؤديات الطرق والامارات المعبرة ليست بالاحكام حقيقة وانما هي طرق موجبة للتنجز 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 طريقية فعلية فيما اذا لم يقيم 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 خطأ 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 الكذائى 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 فى تبديل الرأى

اذا تبديل الرأى والاجتهاد وصار على خلاف الرأى السابق واجتهاده فى الاعتماد على الاول من الرأين والاعتداد والاتكال الى السابق من الاجتهادين فى الاعمال القديمة على الرجوع والتبديل والبناء على ماضى منها بنحوه ونهجه اقتضاء لما انقضى من الرأى واضمحل من الاجتهاد وعدمه بعد عدم الاعتناء ونفى العبرة عنه فى 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 فى عدم الاتكال وفساد السابقة على التبديل من الاعمال التى وقع فيها بالاضافة الى ما اعتبر فى 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 شرعى وقد ظفر بالمعارض فلان شأن الطريق ليس الا صرف لحاظ الواقع والتجزع مع الاصابة والعذرية مع الخطأ ومعلوم ان العذرية ليست الا فيما اذا لم ينكشف الخطأ 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 خطائه ثانياً. وبالجمله لاسبيل الى الفرق الابلحاض عدم التغير فى المتعلقات وعدم تحملها اجتهادين لما فيها من اعتبار الاخذ بمقتضى الفتوى اى العمل بما فتى مطلقاً زال عن كونه مفتياً بحسب ما فتى كما فى صورة التبدل ام لم يزل ولزوم العسر والخرج 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 فى الفصول بهذه الامور .

فى الرد على صاحب الفصول (ره)

وانت خير 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 هى ليست الا كالحكم فان دل دليل ونهض على صحة العمل فيما اذا اختلف فيه لعذر كما نهض فى الصلوة وغيرها مثل لاتعاد وحديث الرفع او اجماع على الاجزاء فى العبادات كما ادعى فاعتبر فيه الاخذ بمقتضى الفتوى لذا كالدليل حكماً كان ام متعلقاً وان لم يدل ولم ينهض فالاعتبار ليس الاخذ بمقتضى الفتوى بل الاعتبار انما كان بالاجتهاد الفعلى ففيم اذا تبدل تبدل الحكم بتبدله حكماً ام متعلقاً واما لزوم العسر والخرج فلان ادلة العسر لا ينفى الا خصوص ما لزم منه العسر فعلاً والقول بعدم صحة العقود والايقاعات والعبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الاول ووجوب العمل على طبق الثانى وان كان عسراً الا انه ليس بالازم لتبديل الرأى فى المتعلقات

دائماً وانما هو لا يكون الا احياناً لجواز ان يكون التبديل بالاضافة الى بعضها الذى ليس بتلك المرتبة من العسر مثل ان يكون بالنسبة الى عدم جزئية السورة فاذا تبدل رأى بالجزئية فان كان الوقت باقياً اعاد والا فلا لعدم صدق الفوت ولا عسر البتة هذا مع ان الاحكام نظير المتعلقات فى 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 والبراءة التقلية فلامحيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الاول اما على الاول فلان مؤداه ما لم يضمحل حكم حقيقة كما مر غير مرة واما على الثانى فلما مضى فى مسألة الاجزاء ان المستصحب لتعميم دليله بالاستصحاب وتوسيع دائرته عامل بما هو وظيفته فى السابق على الرجوع وكذا من يرى البراءة تكليفه ليس فى تلك الحال الا العمل بمقتضى البراءة كما ان تكليفه بعد الظفر على الدليل انما هو العمل به .

الاصل الرابع والستون فى التقليد

التقليد هو الاخذ بقول الغير للعمل به فى الفرعيات وللالتزام به فى الاعتقادات تبعداً بالمطالبة دليل على رأيه والتفسير بالعمل لا يخلو من حرازة لكونه مسبوقاً بالاخذ ومع عدمه كان بالتقليد ويمكن ان يقال بان تأخره عنه واحتياجه اليه فى مرتبته لا ينتج كونه هو التقليد الا ان الامر فى امثال المقام سهل لما مر من غير مرة ان امثال هذه التعريفات ليست الا شرح الاسم وتبديل اللفظ بآخر اجلى منه كما ترى فى كتب اللغة .

فى الاستدلال بالآيات على جواز التقليد

والذى 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 بظاهرها تدل على وجوب النقر لاجل التفقه وتعلم معالم الدين ومعرفة ماجاء 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 بظاهرها 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 تعبداً 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 فلولا نفر - اءفامرهم ان يتقروا الى رسول الله و يختلفوا اليه فيتعلموا ثم يرجعوا الى قومهم فيعلموهم حيث صرح بان الارجاع انما يكون للتعليم لا للاخذ تعبداً 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 لينصحوكم 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 مسهل المقال فافهم ٢٤ شوال ١٣٣٩

الاطهار ومخصوص بهم لان السؤال واجب على كل حال عن اى 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 لئلا يكون للناس على الله حجة بل كان لهم عليهم الحجة البالغة واشربنا الى جملة منها فيما مر.

الثانية في الاستدلال بالأخبار على جواز التقليد

الأخبار 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 خصلتين الى ان قال وان تقفني الناس بما لا تعلم ومنها اياك ان تقفني الناس برأيك ومنها من افتي الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملئكة الرحمة ومنها من افتي الناس وهو لا يعلم الناسخ 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 يتفق فيه امر دينه ويسأل عن دينه .

ومنها قال (ع) العلم خزائن والمفاتيح السؤال.

وغير ذلك مما يدل على المقصود بالمطابقة او بالمالزمة 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 وعلينا ردوا الراد علينا الراد على الله وبعضها على ان للعوام تقليدهم كالخبر السادس و بعضها على جواز الافتاء منطوقاً بالخبر الاول مما دل على اظهاره ^{على} 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 وامام 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 وامام دل على جواز الافتاء منطوقاً فهو لان بالفتوى في ذلك الزمان قد يحصل العلم لمكان الانفتاح بخلاف ذلك الزمان فلا يقاس وامام 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 بصدر 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 الحجة بعد احتمال كونها لمكان الارتكاز فالتقليد حيثئذ ان كان ليس لانهم متدينين وانما هو لانه مرتكز فى اذهانهم وهو من فطرياتهم كما سيحى انشاء الله تعالى .
وبالجملة شرط حجية السيرة كونها الى زمان الحجة 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 الدين الراجع الى الممضى (ع)

الخامسة فى الاستدلال بالفطرية على جواز التقليد

كونه من ضروريات الدين وفيه بعد التسليم انه يحتمل ان يكون من ضروريات العقل وفطرياته .

السادسة

كونه فطرياً بديبياً 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 ونبيه على طريق الجمع بحمل المنسوخ على الناسخ والعام على الخاص والمطلق على المقيد ومع تعذر الجمع يذكر اخبار العلاج وبالجمله 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 دأثر 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 وبالجمله 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 نهى 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 اولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون سبيلاً مع احتمال ان الذم انما كان على تقليدهم للجاهل اوفى الاصول الاعتقادية التي لا بد فيها من اليقين كما هي الظاهرة على الجذ 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 العلم 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 الاتقليد عن الاعلم وخارج عن الفرض جداً وان لا يقلد الاعلم في ذلك فلا يجوز له التقليد عن غيره في ذلك الاعلى وجهه اثار 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 فلا لصحاب فيه مذهبان فذهب بعضهم الى التعيين وهو المشهور وذهب بعضهم الى التخيير ولكل مستند .

في مستند القول بالتعيين وجوابه

اما مستند الاول فبين 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 بحجتيه في نفسه في المقام .

الثاني الاخبار الدالة على الترجيح مع المعارضة كما في المقبولة وغيرها او على

اختياره للحكم بين الناس كما دل عليه المتقول 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 انتدح الجواب عن المتقول .

الثالث ان قول الاعلم اقرب الى الواقع جزماً فيجب الاخذ به عند المعارضة عقلاً . وفيه اولا ان اقربيته الى الواقع مطلقاً ممنوع فانه ربما 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 لكلا 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 وبالجمله ان قلنا بحجية قول الغير من باب الظن فهو والا فلا فافهم وبالجمله يقدم قول الاعلم ان قلنا بحجتيه 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 فيبين اموراً ايضاً احدها اطلاق ادلة التقليد من الايات والاخبار وفيه ان الاطلاق هذا انما هو في بيان حكم آخر من اصل جواز الاخذ .

واما انه بصددا لاخذ مطلقاً ولو عند المعارضة فلا هذا مضافاً الى ما مر من عدم نهوضها على مشروعية اصله وعدم ربطها لما نحن بصددا 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 العلم بل التعذر لعدم امكان الاطلاع عليه الا لمن هو اعلم منه واكل بالاضافة الى القوة القدسية فضلا عن المقلد كيف ولا يطلع على طريق الاستنباط ابداً 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 نفى 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 وليس هنالك 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 تحقيق بالاضافة الى النوع

والغالب فهو متقى جداً وبعد اللتيا والتي نقول بالتعيين لالمامر 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 الاعلى وجه دأثر حيث ان تقليده فرع حجية قوله والفرع 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 الا اخذ قول الغير كما مر وليس هنا قول فالموضوع ليس بيباق لعدم بقاء جزئه وهو الرأي حيث انه متقوم بنظر العرف بالحيوة .

وبالجملة الرأي وان لم يكن متقوماً بالحيوة بحسب الواقع ونفس الامر حيث انه متقوم بالروح وهو باق الا ان العرف يرى الموت منعداً لشخص الانسان ورأيه فلا يجري 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 واحد واصل فارد .

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 اما ان يكون رأيه متبدلاً او لا وعلى كلا التقديرين لا يجوز تقليده البتة امام مع 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 البدوى مسلم واما بالنسبة الى الاستمرارى منه فلا محذور حيث ان استصحاب الاحكام التى قلده فيها وثبت في زمن حيوته مما لا مانع منه فيها ابداً فان الرأى وان كان له دخل فيها واقتضاء الدخل 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 ومعه يجرى استصحابها بلا مانع في البين .

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 وتعرضه لكل

احد ومقتضاه العذر مع المخالفة وانه هو تكليفه من الموافقة فليس هنا الحكم المتيقن في زمان الحيوية ليستصحب البتة بل وكذلك ان قيل بحجية قول المفتي تعبدأول الاخبار على ما هو المختار من الطريقة كما هو واضح .

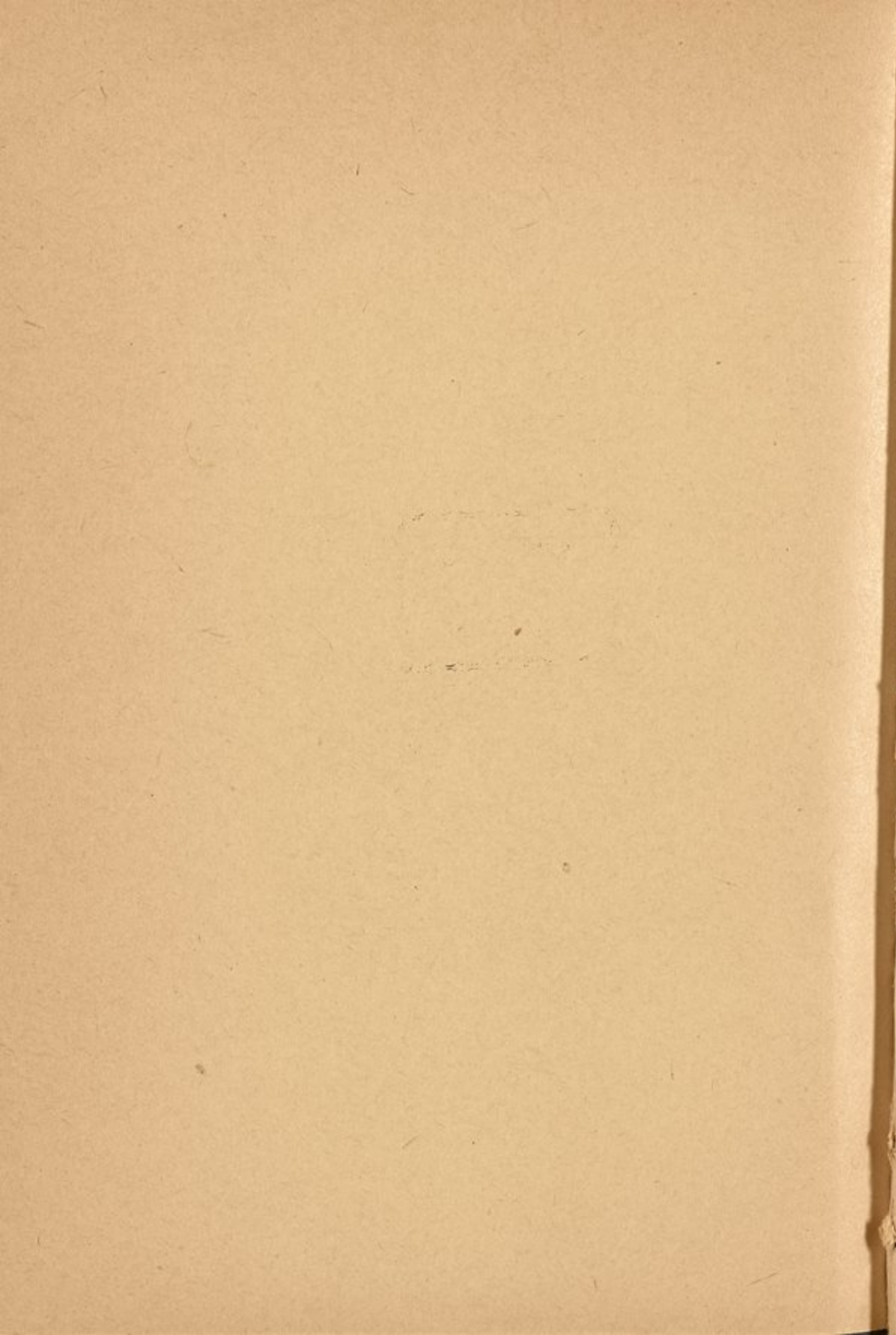
نعم ان قلنا بها سبباً وموضوعاً فلجریانه مجال بدعوى بقاء الموضوع عرفاً لاجل كون الرأى عندهم من اسباب العروض لامن مقومات المعروض كما مر واحتمال ان احكام التقليدية عندهم ليس كسائر الاحكام اى ثابتاً لموضوعاتها على الاطلاق ومرتفعة بالتبدل وانما هي ثابتة لها بحسب الرأى وتتفى بالتقاءه بتبدله فلايجرى الاستصحاب لعدم احراز الموضوع على القطع لاحتمال انتفاءها بالتقاءه صرف المغالطة حيث ان الفرض على السببية جعل مادته اليه من الاحكام الواقعية التكليفية او الوضعية شرعاً في الظاهر ولايراهما 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 مانع للجريان جزماً عليه .

وبالجملة لامجال للاستصحاب في المضمار على ما هو المختار ولا يقاس 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 لانطيل المجال بذكرها ومنعها .

قد تمت طبعة الكتاب في السنة ١٣٨٣ (هـ . ق .) وقد تصدى بتصحيحه و

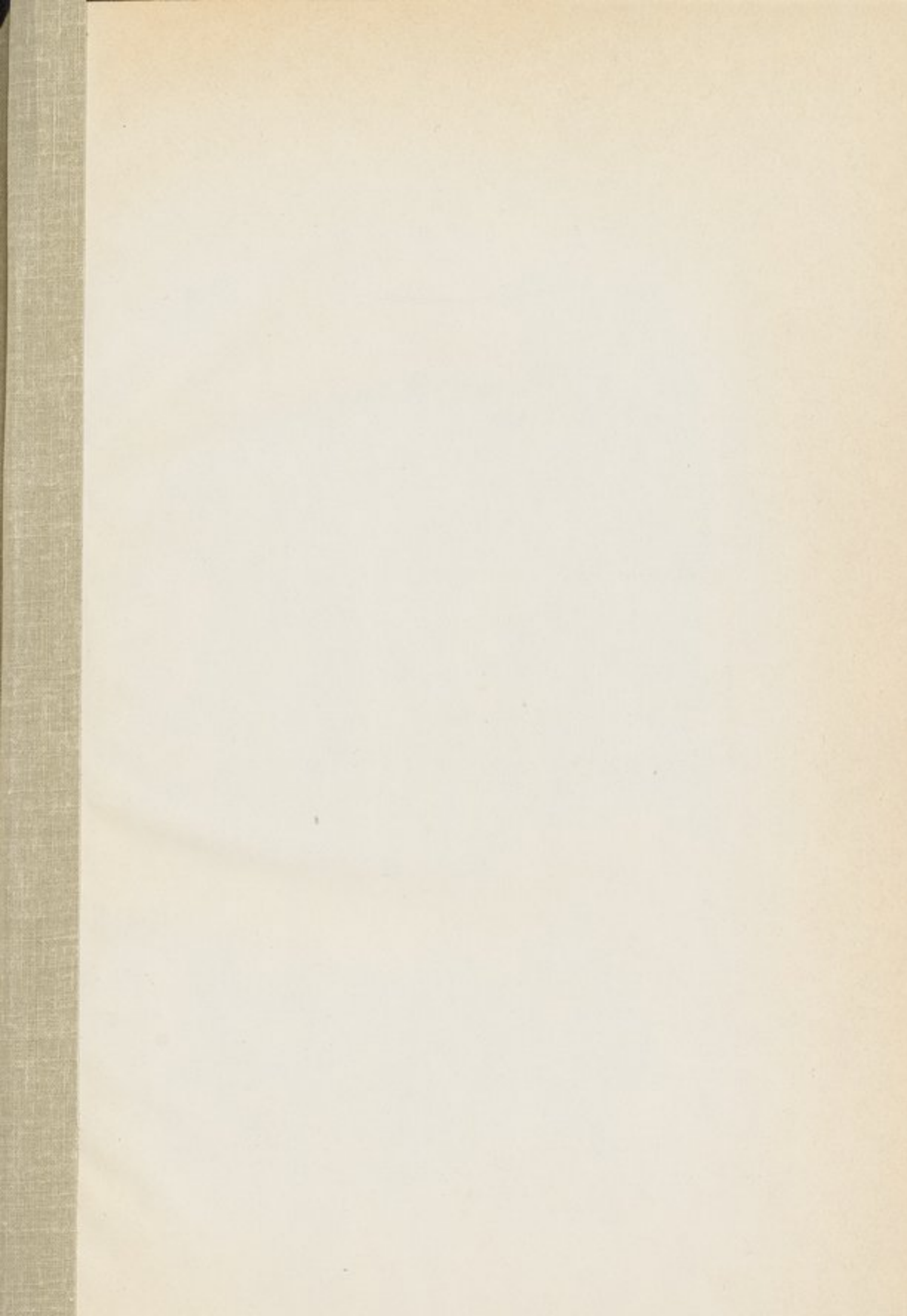
مقابلته من افاضل الثلامذة الشيخ محمد عيسى المحمدي ورضا

النوري في دار تصحيح التوحيد - تهران - شارع (يامنار)



بها هر جلدی
یکصد ریال





LIBRARY
OF
PRINCETON UNIVERSITY

Princeton University Library



32101 074493584