

دُرَّةُ الْقَوَائِدِ

فِي

الْحَاشِيَةِ عَلَى الْفَرِيدِ

بِالْيَدِ

لِلْمُحَقِّقِ الْأَخْبَرِ وَالْحَاكِمِ الْأَمِينِ

مُحَمَّدِ

السَّنْدِيقِيِّ

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

PAIR



32101 021180821

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

APR 15 1996

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ذَرَرَةُ الْفَوَائِدِ

فِي

الْحَاشِيَةِ عَلَى الْفَرَائِدِ

ذُرُكُ الْفَوَائِدِ

في

الحاشية على الفرائد

نألف

المحقق الأصولي الأخوند الخراساني

مؤسسة الطبع والنشر

التابعة لوزارة الثقافة والارشاد الاسلامي

2264

. 1185

. 736

(RECAP)

حقوق الطبع محفوظة للنّاشر

الطبعة الأولى

١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م

طهران - ايران - ص.ب: ١٥٨١٥/١١٣١ هاتف: ٦٧٦٨٤٢ - ٦٧٤٠٦٥

تلکس: TMCAIR ٢١٣٩٦٢. فکس: ٩٠٨٩٣٩





الفهرس

١٩	المبحث الاوّل في القطع
٦٣	المبحث الثاني في الظن
١٨١	المبحث الثالث في أصالة البرائة
٢٨٧	المبحث الرابع في الإستصحاب
٤٢٣	المبحث الخامس في التعادل والتراجيح
٤٧٧	حاشية الفرائد وهي حاشية قديمة على فرائد الاصول

عن انس بن مالك قال:
قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

المؤمن إذا مات و ترك ورقة واحدة عليها علم، تكون تلك الورقة يوم
القيامة ستراً فيما بينه وبين التار، وأعطاه الله تبارك وتعالى بكل حرف
مكتوب عليها مدينة اوسع من الدنيا سبع مرّات - الحديث - .
(بحار الانوار - ج ١ - ص ١٩٨)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى لا يبلغ مدحته القائلون، ولا يحصى نعماءه العادون، ولا يؤدى حقه المجتهدون، الذى لا يدركه بعد الهمم، ولا يناله غوص الفطن، الذى ليس لصفته حد محدود، ولا نعت موجود، ولا وقت معدود، ولا اجل ممدود، فطر الخلائق بقدرته، ونشر الرياح برحمته، ووتد بالصخور ميدان ارضه.

ثم الصلاة والسلام على رسوله وامين وحيه، سيدنا ونبينا نبي الرحمة وامام الامة حبيب اله العالمين محمد صلى الله عليه وعلى آله المعصومين الهداة المهديين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى قيام يوم الدين.

أما بعد، فمن نعم الله ومننه أن وفقني لتحقيق ونشر آثار استاذ الفقهاء والمحققين، الاصولي المدقق، المولى محمد كاظم الآخوند الخراساني (قدس سره الشريف)، فبرز إلى الآن حاشيته على المكاسب، وكتاب الفوائد الاصولية، وتصدى طبعها ونشرها وزارة الإرشاد الإسلامي، فتلقى الحوزات العلمية والمجامع العلمية الكتابين بكل الاستقبال والقبول، فشوقوني بعض الأعلام والأساتيد العظام لتحقيق حاشيته على الفرائد لاستاذه الآية، الشيخ مرتضى الانصارى - قدس سره - فأنها مشحونة بالتحقيقات والتدقيقات، وحل الغوامض وكشف الرموز والمطالب المكنونة في رسالة استاذه، فصار ذلك سبباً لشوق الوافر إلى تحقيق هذا الكتاب العظيم.

وأما الكلام حول الشخصين الفذين، فقللمى قاصر عن الكلام حولهما، وكتب الأصحاب والتراجم مشحونة بالإطراء عليهما، حتى أنه كتب تراجم مستقلة حولهما،

فنعطف عنان القلم عن ذلك ، وعليكم بكتب التراجم والمطولات.
والذى ينبغى الكلام حوله هو أن المولى الآخوند الخراسانى — قدس سره — كتب
حاشيتين على كتاب الفرائد:

أحدهما الحاشية الجديدة المعروفة بدررالفوائد وهى حاشية كاملة على تمام الفرائد،
يحتوى على مباحث القطع والظن والاستصحاب والتعادل والترجيح، وقد طبع الكتاب
سابقاً على الحجر فى مجموعة من الكتب والرسائل سنة ١٣١٨ هجرية، واخرى على هوامش
الفرائد.

وثانيها معروفة بحاشية الفرائد، أو الحاشية القديمة، وتحتوى هذه الحاشية على مباحث
القطع والظن والتعادل والتراجيح، وهذه الحاشية لم تطبع بعد، وقد عثرت على نسخة منها فى
مكتبة الرضوية فى مشهد، وعليها حواشى «منه» بخط مؤلفه.
وقال المحقق الخبير الشيخ آقا بزرك الطهرانى حول الحاشيتين فى الذريعة وإليك نص
عبارة:

«الحاشية عليه — أى على الفرائد — لشيخنا المولى محمد كاظم بن المولى حسين
الخراسانى المتوفى بالنجف بين الطلوعين من يوم الثلاثاء (٢٠ — ذى الحجة — ١٣٢٩) هى
القديمة التى خرجت من المبيضة، وهى تامّة لكنها لم تطبع وهى أدق الحواشى عليه»^١.
وقال ايضاً:

«— دررالفوائد — هو الحاشية الجديدة على «فرائد الاصول» المعروف بالرسائل،
تأليف الشيخ الانصارى، وهو لتلميذه شيخنا المولى محمد كاظم الخراسانى، وقد طبع فى
ايران...»^٢.
اقول:

وأدرجنا الحاشيتين القديمة والجديدة المعروفة بدررالفوائد فى هذا الكتاب بين يديك،
وبما أن مبحث التعادل والتراجيح من الحاشية القديمة يقرب من مبحث التعادل والتراجيح
من الحاشية الجديدة فى المتن وأشرت إلى اختلافاتها مع الحاشية القديمة فى الهامش، حذراً
من تكرار الحاشية وتسهيلاً لتناوله للطلاب.
وقوبلت الحاشيتان على خمس نسخ مخطوطة ومطبوعة.

١ — الذريعة: ١٦٠/٦

٢ — الذريعة: ١٣٢/٨

١- نسخة مخطوطة تحتوي على مباحث الإستصحاب والتعادل والتراجع.
٢- نسخة مخطوطة تحتوي على مباحث القطع والظن.
والنسختان محفوظتان في مكتبة المسجد الأعظم في قم وهما الأساس في تصحيح الحاشية الجديدة، وجعل رمز النسختين «ع».

٣- نسخة مخطوطة تحتوي على مباحث القطع والظن والتعادل والتراجع من الحاشية القديمة.

والنسخة محفوظة في المكتبة الرضوية، وجعل رمز النسخة «ق».

٤- النسخة المطبوعة من الحاشية الجديدة المعروفة بدرر الفوائد وراجعناها عند المقابلة ايضاً.

٥- نسخة محفوظة في خزانة مكتبة الحرم المقدس للسيدة المعصومة -عليها السلام- في قم، برقم (٥٩٢٨). وكنا نرجع اليها أحياناً بالمقابلة. وجعل رمزها «م».

لفت نظر:

بما أن أساس التحقيق كان على نسختي مكتبة المسجد الأعظم، لذا لم نتصرف بالمتن الموجود فيها.

أما موارد اختلافهما مع النسخ الأخرى فقد أوردناها في الهوامش.
ونرجو من العلماء الأفاضل والمحققين الذين يراجعون الكتاب أن يتفضلوا علينا بما لديهم من النقد وتصحيح ما لعلنا وقعنا فيه من الأخطاء والاشتباكات والزلات، فإن الإنسان محل الخطأ والنسيان الآ من عصمه الله تعالى.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

السيد مهدي شمس الدين

استدراك

في الوقت الذي أنتهينا من إخراج الكتاب وأصبح في طريقه للمطبعة ، أخبرنا سماحة المحقق بعثوره على نسخة خامسة وهي (م) يروم مقابلة الكتاب معها ؛ فامتثلنا أمره ، وبعد انتهاءه منها رأينا بعض الإضافات الهامشية تتعلق بالنسخة (م) ، ولما لم يكن بالإمكان درجها كل في صفحته للسبب الآنف ، رأينا أن نقوم بترقيمها بشكل متسلسل خاص بها في المتن لكي تُراجع في آخر الكتاب .

الناشر

بما ينطق من ألفاظها

بسم الله الرحمن الرحيم مريد به ولا تقتصر

الكلية ورب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على الظالمين
اجمعيين الى يوم الدين قديراً وقد وهبته اخذ الشيء مصاحباً الخ الطاهر انما يجب
اللفظة اوسع دائرة مما هو ظاهر في ذلك لوضوح عدم صدق المصاحبة عرفاً في جميع
هذا المعنى كما حكى فالاولى ان يعبر عنه بانراخذ الشيء شيئاً معه كما لا يخفى فتم توريثه
وهذا الصوليون عرفوا بتعاريفها الخ لا يخفى ان حقيقة الاستصحاب ومهمته تختلف
بجانبها ودرجة حقيقتها وذلك لان كان معتبراً من باب الاحتياك ان عبارة عن حكم
يقفء مالم يعلم ارتفاعه وان كان من باب الظن كان عبارة عن تحوُّن خاص به وانما
من باب بناء العقلاء عليه علائقاً كان عبارة عن التزام العقلاء به في مقام العقل
ولا يخفى مخالفة كل واحد منهما مع الآخر بمثابة لا يكاد ان يجوها جامع عبارة خالية عنه
فناد استعمال اللفظ في المصنفين بلا تعسف ومركاكة اللهم الا ان يجعل الاصطلاح
على جميعها عبارة عن نفس حكم الشارع بالبقاء ابتداءً او ابقاءً للمصلحة لعقلاء
العمل على طبق الحالة السابقة تبعاً والاجل حصول الظن به لكنه لا يباعد عليه كلامهم
اصلاً كما لا يخفى على من راجعها وبذلك نفع التحليل في تعريفه بالبقاء ما كان حيث ان
معنا الخفيف لا يكاد ان ينطبق عليها اصلاً ولا معنى للارادة خصوصاً في هذه
كما لا يخفى هذا مضافاً الى ما فيه من الاخلاق بما هو قوام الاستصحاب على كل حال من حيث
وليه من ذلك لا ريب عليه الا بشاهد الحال ومن الاتصال على الاشتقاق في بيان
ما يبرهنه كما اعترف به قديماً من التحويل على الحالة السابقة في الابقاء مع انه لا
فيه على ما على ما عرفت من حقيقتها وما هيته اصلاً ضرورة ان حكم الشارع بالبقاء انما
هو حكمه موجبته لحمله وكذا في التزام العقلاء به ومنشأ الظن به انما هو طلبة البقاء كما
هو ظاهر في السابق كما يظهر من تعبير كلامهم

الصفحة الاولى من نسخة «ع» من مبحث الاستصحاب

ويزمخلى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين
 ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الموعودين وبعده فيقول العبد الاثم المذنب
 العاصم محمد بن طراب الحسين الموسوي في هذا ارجع هذا الدعاء اليه وارجع ملك العرش
 التي تشتمها علامه الامام واستار الكل عينه بسلام الله والذين هم قرة
 وتاج الفقهاء والمجاهدين من القدامى والماضين في المحققين والفتاوى
 والذين هم قرة العيون والاعيان جميعهم في هذا الدعاء الذي تشتمه
 من الاساتيد وعوام الناس من الاساتيد وزواجرهم عليها بالنظر الثاقب
 والليكون تذكر في كل من راجعها من بعدت والذم من انظرها ان ينظر
 وبها بنوا انفسهم والاعتراف وبانسانين اخيرين وعليه توكلت واليدين
 كما علم ان المكلف في الظاهر ان المراد ليس خصوص من بلغ رتبة الاجتهاد وان
 الاحكام الالهية بالاشكال والنطق باصل الحكم الكلي كما هو المقصود في الاصل
 به ليس موضوعا لها كما لا يخفى اذ هذا لعدم تمكن من احراز الشرايط
 در حقه ضرورة عموم ادلة مجتبه خبر الواحد واصال الولاية والاستعانة
 في الصلوات حيث يمكن من احراز الشرايط وعدم اذعان فتور وهذا مع
 كما لا يخفى ثم ان المراد من هذا ليس من تجر عليه الخطا بل من منع
 على ما هو ظاهر قوله اذ التفت اه لظهوره في كونه قيدا احتياطيا لا توحيها
 اجتماع شرايط الخطا بقيد توطئة الاقسام لانه لا يتحقق بدون المراد
 الحكم الشرعي الحكم الشرعي

على الاطلاق

سال ١٣٤٨ خورشیدی

الصفحة الأولى من نسخة «ق»

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على محمد وآله
اجمعين، الطيبين الظاهرين، ولعنة الله على اعدائهم اجمعين
الى يوم الدين.

فيقول العبد الأثم، الفقير^٢ الى ربه^٣ العاصم، محمد كاظم الطوسي^٤؛ أنى بينا اراجع
هذه الدرر البهية، واطالع تلك الغرر السنية، التى صنفها علامة الأفاق، واستاذ الكل على
الإطلاق، عماد الملة والدين، ومزوج شريعة سيد المرسلين، وتاج الفقهاء والمجتهدين، من
القدماء والمتأخرين، فخر المحققين، وافتخار المدققين، الورع التقي، الصفى النقى، علم
الهدى، استاذنا ومولينا، وآية الله فى الورى

«الحاج شيخ مرتضى الانصارى»

تغمده الله بغفرانه، واسكنه فسيح جنانه.

سنح بخاطرى الفاتر، ان اعلق عليه وجيزة لطيفة، وتعليقة^٥ مشتملة على فوائد استفدتها

١- وفى «ق»: والصلوة والسلام على محمد خاتم النبيين وعلى آله الطيبين...

٢- وفى «ق»: المفتقر.

٣- وفى «ق»: الى عفوره.

٤- وفى «ق»: محمد كاظم ابن الحسين الطوسى.

٥- وفى «ق»: تعليقة خفيفة...

من الأساتيد، وعوائد ادخرتها من الأسانيد، وزوايد ظفرت عليها بالتظر الثاقب، والفكر
الصائب ليكون تذكرة لى، ولمن راجعها من بعدى؛ والمرجوه من الناظرين، ان ينظروا إليها
بعين اللطف والانصاف، ويتجنبوا التعصب والاعتساف، وبالله استعين انه خير معين،
وعليه توكلت واليه انيب.



المبحث الاوّل في القطع

قوله (قدس سره) اعلم ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعى - الخ - .

مراده بالمكلف، من وضع عليه القلم من البالغ العاقل، لا خصوص من تنجز عليه التكليف، وإلا لما صح جعله مقسماً لما ذكر من الاقسام، اذ بينها من لم يكن عليه تكليف او لم ينجز عليه، ولا خصوص من بلغ درجة الاجتهاد، كما رتباً يومه اختصاص بعض الاحكام الآتية به، اذ لا عبرة بظن غيره بالحكم او شكه فيه، لعموم احكام القطع، وامكان منع الإختصاص فى احكامها لعموم ادلتها. غاية الامر ان المجتهد لَمَّا كان متمكناً من تعيين مفاد الأدلة ومجارى الاصول بما لها من الشروط، دون غيره، ينوب عنه فى ذلك فتأمل. والقيد على ما هو الاصل فيه، ان يكون احترازياً لا توضيحياً، ذكر توطئة لذكر الاقسام.

لا يقال: لاوجه لإخراج غير الملتفت، اذ القاصر منه معذور بحكم مادّة على البرائة من العقل والتقل، ومقصّره غير معذور، لعموم ما دلّ على استحقاق من ثبت عليه الحجّة للعقوبة.

لأننا نقول: انّ ما يهّم الاصولى هو بيان القواعد العامة، التى يستعملها الفقيه فى مقام تعيين ما للعمل من الحكم عقلاً او شرعاً، الذى يصح^(١) ان يستند اليه فى الإمتناع عنه او الإقحام فيه، ولأ حظّ للغافل من ذلك اصلاً، ضرورة إمتناع ان يكون الإمتناع منه او الإقدام، عن استناد الى حكم اصلاً، لأ كلّ ما للعمل من الآثار، مثل أنه يوجب العقوبة أولاً، وان كان رتباً يذكره استطراداً. ومراده من الحكم الشرعى، الثابت للعناوين الكلّية للافعال الذى من شأنه ان يؤخذ من الشارع، لأ ما كان لمصاديقها من مجرد تطبيقها

قوله (فده) فاما ان يحصل له الشك او القطع - الخ -

لا يخفى ان الظن والشك يتداخلان بحسب الحكم، فرب ظن لا يساعد على اعتباره دليل، فيلحقه ما للشك من الرجوع في مورده الى الاصول. ورب شك اعتبر في مورده ما لا يورث الظن اصلاً اشارة وطريقاً، كما اذا اعتبر مثلاً خبر من لم يتحرز عن الكذب غالباً من جهة حكايته ونظره، فلا يبقى مجال معه للرجوع الى الاصل^(٢) منها اصلاً.

فالاولى ان يقال: «اما ان يحصل له القطع اولا» وعلى الثاني «اما ان يقوم عنده طريق معتبر اولا» حتى لا يتداخل الاقسام بحسب ما ذكرها من الاحكام.

لكن لا يخفى ان جهة البحث فيها تختلف ويكون في الطرفين فيما لها من الحكم عقلاً او شرعاً، بخلاف الوسط فانه في اصل تحققه وثبوته شرعاً او عقلاً. وبعبارة اخرى يكون صغرياً، بخلافها فانه فيها في الكبرى. والمراد بالقواعد مالا يختص بباب دون باب، بل يعم ابواب الفقه، فلا يرد التقض على حصرها بقاعدة الطهارة في الشبهة الحكيمية لاختصاصها بهذا الباب.

لا يقال: كيف! وليس ذا إلا شأن الاستصحاب، إذ لا مجال لغيره في الحكم الوضعي واكثر الفقه من قبيله، فانه ما من وضع إلا وفي مورده حكم تكليفي ملزوم او لازم له يستتبع^(٣) الشك في احدهما، الشك في الآخر، فيظهر حكم العمل من اجراء واحد منها فيه. ووجه تسميتها بالاصول العملية، انها متكفلة لاحكام العمل الخالي عن الدليل، ينتهي اليه الفقيه بعد الاجتهاد في حكمه، واليأس عن الظفر بدليله بتطبيقها عليه من ان يوحد^٢ في طريق استنباط حكم اصلاً. وظهر بذلك وجه تسميتها بالادلة الفقاهية ايضاً، وهذا بخلاف الطرق المعتبرة، فانها بمفادها تؤخذ في طريق استنباط الاحكام، ولذا يسمى بالادلة الاجتهادية. وحصرها في الأربعة انما يكون بالاستقراء. وما ذكره قدس سره في تعليقه من الوجه الدائر بين التقي والاثبات، غير مرتبط به، وانما هو الوجه في حصر مواردها. والظاهر ان ذكره في وجه حصرها، انما هو بملاحظة مقدمة مطوية، وهي ان استقراء حكم العقل وعموم النقل في هذه الموارد الاربعة يشهد بان القواعد المقررة فيها ايضاً اربعة.

١ - خ ل : ليستتبع .

٢ - خ ل : يؤخذ .

ثم اعلم أنّ الاحسن في ضبط مجارى الاصول ان يقال: انّ الشكّ اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة ام لا، والاوّل مجرى الاستصحاب. وعلى الثاني اما أنّه ممّا يمكن الاحتياط، وان لم يكن الشكّ في اصل الإلزام، بل كان الإلزام في الجملة معلوماً، كما اذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر، او دار الوجوب والحرمة بين شيئين، حيث أنّه يمكن الاحتياط فيها، او كان الشكّ فيه وان لم يمكن فيه الاحتياط، ام لا، كما اذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمة وابطاحته، فإنّه لا يمكن فيه الاحتياط وان كان الشكّ فيه في اصل التكليف، فيكون مجموع اقسام هذا الشكّ بكلا شقيّه اربعة، والشكّان متداخلان في دوران الامر بين وجوب شيء او حرمة وبين ابطاحته، ويتفارقان في دوران الامر في الوجوب والحرمة بين الشيئين، والدوران بين وجوب شيء وحرمة اخرى، والدوران بين الوجوب والحرمة والاباحة في شيء كما لا يخفى على المتأمل. الثاني مجرى التخيير، وعلى الاول: اما ان يكون في البين حجة ناهضة على التكليف عقلاً او نقلاً، ام لا. الاول مجرى الاحتياط، والثاني مجرى البرائة. وذلك لعدم انتقاض واحد من المجارى بالآخر طرداً وعكساً، بخلاف ما ذكره ههنا، وفي اصل البرائة كما بيناه فيما علّقناه وحققناه سابقاً ما ملخصه:

هو انتقاض مجرى كل واحد من البرائة والاحتياط بمجى الآخر طرداً وعكساً في كلتا العبارتين بما اذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر، حيث انّ قضيتها ان يكون مجرى البرائة، حيث أنّه شكّ في التكليف، ويمكن فيه الاحتياط، ومختاره فيه الاحتياط، وانتقاض كلّ من مجرى البرائة والتخيير بالآخر، طرداً وعكساً في العبارة الاولى، بما اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة والاباحة في شيء واحد، حيث أنّه ممّا لا يمكن فيه الاحتياط، وقد جعل فيها مطلقاً ضبطاً لمجى التخيير، ومختاره فيما كان منه كذلك البرائة. وفي العبارة الاخرى بما اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة في شيء واحد، فإنّ الشكّ فيه في التكليف، وقضية الاطلاق في ضبط مجرى البرائة فيها ان يكون مجرى (٤) البرائة، وهو على مختاره من مجارى التخيير، انتهى.

ولا يخفى ما في عبارته قدس سره في اول مسألة اصالة البرائة من الاختصاص بانتقاض كل واحد من مجرى التخيير والبرائة بالآخر بخصوص ما يختص به العبارة الاولى من دون انتقاض اخرى شارك فيه الاخرى، كما لا يخفى.

لكن هذا كله إنما هو على تقدير ان يكون المراد من التكليف نوعه الخاص من الايجاب او التحريم، كما نصّ عليه في اول مسألة اصاله البرائة، وما امكن فيه الاحتياط، ما امكن فيه الاحتياط التام، لا ما اذا اريد مطلق الإلزام، وما يمكن فيه الاحتياط في الجملة، حيث أنّ دوران الامر بين الوجوب والحرمة في شيء او في شيئين على هذا من الشك في المكلف به، لا في التكليف، ودوران الامر بين الوجوب والحرمة والاباحة مما يمكن فيه الاحتياط في الجملة بالتزام جانب الالزام، ومعاملة الواجب معه او الحرام، دون الاخذ باحتمال الإباحة ومعاملة المباح لا قلية احتمال خلاف الواقع معه كما لا يخفى.

ثم أنّ سلامة ضبط مجارى الاصول في العبارة التي قد ذكرناها، إنما هو على المختار من حجية الاستصحاب مطلقاً. واما على مختاره من عدم حجتيته في الشك في المقتضى، فاذا ذكر فيها ضبطاً لمجره ومجرى ساير الاصول من غير تفاوت فيها اصلاً، منتقض عكساً وطردياً، فلا جرم عليه ان يقيد مجرى الاستصحاب بكون تلك الحالة الملحوظة تبقى بنفسها ولم يرفعها رافع. ثم أنّ المراد من التخيير، وان كان هو التخيير في العمل بعد التوقف عن الحكم في مقام الفتوى وهو لم يتميّز عن البرائة عملاً اصلاً؛ إلا أنّ ملاكه قبح الترجيح بلا مرجح مع عدم التمكن من مراعاة الواقع، بخلافه فيها، فانه قبح العقاب بلا بيان مع التمكن من مراعاته بالاحتياط.

وبعبارة اخرى، أنّ ترخيص العقل في الاقتحام فعلاً او تركاً في مورد التخيير، إنما هو لعدم الترجيح في احدهما، وعدم تمكنه من تمام المراعات بالاحتياط، ومن تركه هذا المقدار من المراعات مع علمه الإجمالي الذي لولا ذلك، كفى به برهاناً وبياناً، وفيها أنّها هو لقب العقاب بلا بيان، مع أنّ مراعات التكليف المجهول في موردها بمكان من الإمكان.

قوله (قده) لا اشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه - الخ -

اعلم أنّ البحث فيه (تارة) من حيث أنّه يوجب العمل على طبقه، والحركة على وفقه بما هو كاشف، بان يؤتى بما قطع وجوبه مثلاً بما هو واجب، لا بما هو صفة عارضة، وخصوصية لاحقة، بان يؤتى به بما هو مقطوع الوجوب. (واخرى) من حيث أنّه يوجبه كذلك لا بما هو كاشف. (وثالثة) من حيث أنّه يورث استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع بترك اتباعه وعدم استحقاقها عليها باتباعه.

والكلام في المقام مسوقة^١ فيه من الحيثية الاولى، كما هو كذلك مما ينبغي ان يبحث عنه في الاصول، لما اشرنا اليه من ان همة بيان ما يصح ان يستند اليه في الاقتحام، ويفتي معه بالمنع والاذن في الاقدام. واما البحث فيه من غير هذه الحيثية، فهو اشبه بمباحث الكلام. واما من الحيثية الثانية ففي مسألة التجري. ومن الثالثة فسيجيء في مطاوى كلما تنا عن قريب.

اذا عرفت ذلك فنقول: ان وجوب اتباع القطع عقلاً، ولزوم العمل على وفقه بما هو كاشف، بمعنى انقذاح المزم العقلي، والمحرك العقلائي في نفس القاطع، نحو فعل ما قطع وجوبه فعلاً، وترك ما قطع حرمة كذلك بحيث يرى نفسه مذموماً على ترك الاول وفعل الثاني، ومستحقاً للعقوبة من قبل المولى على مخالفة امره اونييه، وانقذاح ما يؤتمنه من الذم والعقوبة، واستحقاق المولى للذم^٢ على مؤاخذته، مع القطع موافقة امره او نهيه بديهي لا يحتاج الى مزيد بيان ومؤنة برهان، كما يشهد به الوجدان.

ثم ان وجوب الاتباع بهذا المعنى، انما هو على نحو التتجيز والعلية التامة، لا على صرف الاقتضاء، والتعليق على عدم المنع عنه شرعاً، وذلك لان القطع لما كان بنفسه يحكى الواقع، ويكشف عنه تمام الانكشاف بحيث يراه القاطع بلا سترة، ولا حجاب، و لانقاب، كان كما^٣ لا يمكن ان تناله يد التصرف والجعل اصلاً، لا تكويناً ولا تشريعاً، نفيًا واثباتاً.

اما التكوين^(٦) مطلقاً، فلان الجعل التأليقي، وهو جعل الشيء شيئاً، انما يكون بين الشيء وبين ما يمكن ثبوته له، كعوارضه المفارقة، لا بينه وبين ما كان ضروري الثبوت له، فلا تكون الزوجية معموله لهذا الجعل للأربعة، وان كانت معموله بعين جعلها بالعرض. واما التشريعي فاثباتاً، لان الجعل التشريعي التبدي، لا يعقل لتعلقه بالامور التكوينية الواقعة معني، كما لا يخفى. ونفيًا لان نفي كشفه شرعاً الزاجع الى عدم وجوب اتباعه، او الى المنع عنه، راجع الى ترخيص فعل ما يقطع حرمة، او منع فعل ما يقطع وجوبه، فكيف يمكن ان يدعن به مع الاذعان، بضده ونقيضه من الحكم المقطوع به في مرتبة واحدة وهي مرتبة الحكم الواقعي لانكشاف الواقع، بمحاقه من دون سترة موجبة لمرتبة اخرى، غير تلك المرتبة، ليكون الحكم فيها حكماً ظاهرياً لاينافي ما في المرتبة الاخرى.

٢- خ ل: الذم

١- خ ل: مسوق

٣- خ ل: مما

ومنه يظهر فساد توهم قياس التهي عن اتباعه. على التهي عن القياس في صورة الانسداد مع ان الظن مطلقاً ولو على القياس^(٧)، في هذه الصورة يجب اتباعه لولاه، وذلك لأن التهي عنه اذا صح^(٨) ببعض الوجوه الآتية، لا يكون إلا حكماً ظاهرياً لا ينافي الحكم الواقعي لوخالفه، كما اذا اصابه وواقفه.

وبالجمله وجوب الإتيان في القطع حكم تنجيزي من العقل غير معلق على شيء اصلاً كما بيناه بما لا مزيد عليه بخلافه في الظن، فإنه حكم تعلقي منه، معلق على عدم التهي عنه، والتفاوت أنها هو انحطاط مرتبتي الواقع والظاهر معه، دونه.

وينبغي التنبيه على امور:

الاول

ان القطع لما كان بنفسه يكشف عن متعلقه تمام الانكشاف، كان متعلقه بمجرد تعلقه به ثابتاً لدى القاطع، من دون مؤنة تأليف قياس يقع في وسطه، وهذا اوضح من ان يخفى، بخلاف الظن المعتبر، وكذا الاصول العملية فإنه لا بد في اثباته به تعبداً من توسيطه من^(٩) قياس مؤلف من صغرى وجدانية، وكبرى شرعية مأخوذة مما دل على اعتباره، مثل ان يقول^١: صلاة الجمعة مثلاً مظنون الوجوب، وكل مظنون الوجوب واجب، هذا بالنسبة الى المتعلق. واما اثاره، فع القطع به أنها يترتب عليه مطلقاً، لكن لا من القطع به، بل من القطع بها التاشي منه ومن القطع بالملازمة، فلا بد فيه من تأليف قياس هكذا مثلاً صلاة الجمعة واجبة وكل واجب يجب مقدمته، او يحرم ضده وهكذا ساير ماله شرعاً او عقلاً او اعادة، ومع الظن به أنها يترتب عليه بعد ثبوته به، على النحو الذي عرفته خصوص ماله شرعاً ولو بالواسطة بلا توسيط ايضاً، بل بما يتألف من صغرى مأخوذة مما دل على اعتباره، وكبرى مستفادة مما دل على ثبوت تلك الآثار له، فيقال: صلاة الجمعة التي ظن وجوبها واجبة لما مر، وكلما كانت واجبة يكون كذا شرعاً لما دل على ذلك.

(١٠)

فظهر مما بيناه، ان الفرق أنها هو توسيط الظن دون القطع في اثبات نفس ما تعلق به

من الحكم، لا في ترتيب آثاره عليه، كما افاده قدس سره، فتأمل جيداً.

الثاني

ان اختلاف افراد القطع اصابة وخطأ ، قصوراً وتقصيراً، وان كان يوجب تفاوت افراد القاطع في صورة اتباعه وعدمه في استحقاق العقوبة وعدمه، كما سنشير اليه كما يتفاوت معه الحال في طرف متعلقه بآثاره، واحكامه العقلية والشرعية، في الثبوت وعدمه، إلا ان ذلك لا يوجب التفاوت اصلاً فيما هو اثره، من وجوب الإلتباع بالمعنى المزبور، حيث أنه تمام موضوع لهذا الحكم. فتفظن ولا تكن من الغافلين.

الثالث

الظاهر ان اطلاق الحجّة عليه وعلى ساير الطرق والامارات المعتبرة، بل الاصول العملية من باب واحد، ومعنى فارد، وهو عبارة عما قطع به عذره لوخالفه وقدصادف ويصير عذره لو وافقه فيما اخطأ وخالف. وبعبارة اخرى يطلق عليه وعليها بالمعنى الذي يستعمل فيه في العرف العام، لا بما اصطلح عليه في الميزان، والظاهر عدم اصطلاح جديد لها في الاصول، كما يظهر من عبارته (قده) «اذا المراد - الخ -» حينئذ. كيف، وقد عرفت عدم توسيط واحد من الطرق والاصول في ترتيب احكام متعلقاتها، بل في اثبات نفس عناوينها. فتدبر جيداً.

الرابع

انه لا يخفى ان وجوب الإلتباع، هو محض ارشاد من العقل من دون استتباع لحكم شرعي مولوي، لعدم ما هو ملاك مولوية الطلب ههنا، وهو ان يصير داعياً للمأمور، ولم يكن له في نفسه داعي اما خوفاً من العقوبة، او طمعاً في المثوبة، او محض الشوق الى القرب على اختلاف مراتب العبيد في ذلك، والاتباع بنفسه من دون طلب مولوي يكون تمام هذه الدواعي، فلماذا أنشأ من جهة المولوية طلب وبدونه لا يكاد ان يكون ذلك ابداً. و سيجيء لذلك مزيد بيان انشاء الله تعالى.

الخامس

ان القاطع لو اخطأ قطعه، فان كان عن قصور فلا اشكال في عدم استحقاقه العقوبة

١ - وفي «م»: وآثاره.

على مخالفة الواقع، وان كان عن تقصير فانها يستحقها فيما لولاه، لتكثفه من الواقع اما باصابته، او اصابة ما يرجع اليه عند فقدته من امانة أو أصل، لا مطلقا ولو فيها اذا لم يتمكن منه لخطأ ما يقوم عنده، وذلك لان المؤاخذه عليه حينئذ بلا بيان ولا برهان.

السادس

انه قد عرفت بعض الكلام في القطع بالحكم الكلى، كما هو المقصود الاصلى في المقام، ولا بأس بالإستيفاء ما للقطع مطلقا عن الاقسام، وبيان ما لها من الاحكام. فاعلم انه (تارة) يكون كاشفاً محضاً عما تعلق به من حكم او موضوع ذى اثر، وحكم من دون ان يكون له دخل بنحو آخر في الموضوع اصلاً، وان كان ربما يتفق كون الموضوع بما هو موضوع الحكم ملازماً للقطع، كما اذا اخذت فيه خصوصية لا يتحقق بدون القطع به.

(واخرى) يكون له ذلك، اما بان يكون تمام الموضوع، مثل ما اذا كان المايح المقطوع كونه بولاً نجساً واقعاً ولولم يكن بولاً، او بان يكون جزئه وقيده، مثل ان يكون البول الواقعى المقطوع نجساً لا البول مطلقا ولا مقطوعه كذلك؛ وعلى التقديرين قد يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه، بان يكون كشف المتعلق به بما هو كشف له دخل على احد الوجهين، اى تمام الموضوع، او جزئه، او قيده، كما انه على تقدير الاخر بما هو صفة خاصة، او كشف خاص له دخل كذلك، وقد يؤخذ بما هو صفة له، اما لإلغاء جهة كشفه وهو ملاحظة انه كيفية نفسانية، كسائر كفياتها اذا صار لها دخل في موضوع حكم من الاحكام، او لاعتبار خصوصية فيه من كونه من سبب خاص اولشخص كذلك او غيرهما.

اذا عرفت هذه الاقسام، فاجمل الكلام في تفصيل ما لها من الاحكام، انها تكون بين فقهية واصولية.

اما الفقهية منها، فهي ان الاجزاء وسقوط الاعادة فيما يكون القطع كاشفاً محضاً على التحو الاول عنه، وكذا سائر الآثار الشرعية يدور مدار الواقع ولو لم يتعلق به قطع، وفيما كان له دخل في الموضوع على التحو الاول منه، يدور مداره ولو لم يكن متعلقه متحققاً، وفي غيرهما يدور مدارهما.

وأما الاصولية، فهي أنه لا اشكال ولا كلام في قيام الطرق والامارات بنفس دليل اعتبارها بمجرد مقام القطع على النحو الأول من الكشف المحض، كما لا ينبغي الإشكال في عدم قيامها بذلك مقامه على النحو الثاني منه، وكذا فيما له دخل في الموضوع على نحو الصفتية لا الكاشفية، وذلك لأن قضية دليل حجبة الامارة أنها هو الإلتزام بمؤداها بآثاره الشرعية، وليس له اثر فيها يلتزم به، وأنها هو لملازم القطع، او للمقيد به، او لنفسه، لا لنفس المؤدى، كما لا يخفى. وأما ما اخذ فيه على نحو الكشف موضوعاً او قيداً له، فظاهره قدس سره، لو لم يكن صريحه، قيامها بمجرد دليل الاعتبار مقامه أيضاً.

وقصارى ما يقال في تقريب ذلك، ان مفاده جعل الامارة وتنزيلها بما هي شىء في نفسه، وبما هي حاكية عن غيره؛ أي: سواء كان ملحوظة بنفسها وبما هي شىء بجياها كسائر الأشياء، او بما هي حاكية وينطبق فيها المحكى ووجهه ومرآته، بحيث لا ينظر اليها على الاستقلال بل يتبعه. ولا يخفى ان كل واحد من المنزل والمنزل عليه على هذا التقدير، اى مساعدة دليل اعتبار الامارة على ذلك، يكون في الحقيقة اثنين وهما الحاكي والمحكى في الطرفين، وكذا ما بحسبه التنزيل من الاحكام يكون طائفتين: إحداهما ما للواقع فيترتب على مؤدى الامارة، والاخرى ما للقطع اذا كان له على نحو الكشف دخل في الموضوع سواء كان تمامه، او قيده وقوامه.

قلت: لا اشكال في امكان استفادة قيامها مقامه كذلك في خطاب واحد، اذا كان فيه ما يكون مفهومه العام جامعاً لذلك بتمامه، مثل ما عبرنا به في المقام. وأما اذا لم يكن في البين ما يكون له مفهوم عام كذلك، فلا اشكال فيه، بل للمنع مجال، اذ حينئذ لا بد له من دليل الاعتبار والتنزيل من نظرين ولحاظين، لحاظ كل من القطع والامارة بما هو مرآة وكاشف بحيث كان التفاته وتوجهه حقيقة الى المحكى، لا اليه كما هو الشأن في الحاكي بكونه تنزيل المحكى منزلة الواقع، ولحاظ كل منها على نحو الاستقلال بما هو موضوع من الموضوعات، بحيث كان التوجه والالفتات الى نفسها حتى يكون أيضاً تنزيل نفس الحاكي بما هو شىء منزلة القطع كذلك. ولا يخفى وضوح التناهي بين اللحاظين، لا يكاد ان يمكن الجمع بينهما في خطاب واحد يكون من قبيل صدق العادل، وألقى احتمال الخلاف، فكيف يمكن ان يتوجه في إنشاء الالزام بالتصديق، وإلغاء الاحتمال بالحاكي، او الى

١- خ ل: كى يكون

٢- خ ل: الغ

المحكى^(١٨) حقيقة حيث ان الحاكي بما هو حاكي فاني^١ في المحكى واليه بما هو شىء لاجما هو حاكي ينظر فيه المحكى. ولا يكاد ان يجمعها وجود واحد، بان يكون لحاظ واحد جامعاً للحاظين، كيف والواحد الخارجى لا يكون ابداً اثنين، مع ان تنافيهما يكون موجباً لاستحالة الجمع بين وجوديهما في إنشاء واحد، فما ظنك بجمعها في وجود واحد.

ان قلت: ما ذكر انما يلزم اذا كان إنشاء الإلزام بالتصديق مع لحاظ، واما اذا أنشا بدون ذلك كان دليلاً على التنزيل في كل من الحاكي والمحكى.

قلت: لا يكاد ان يكون حينئذ دليلاً عليه في واحد منها، لانه لا يخلو، اما ان يكون الجعل والتنزيل بنفس هذا الخطاب، او يكون هناك تنزيل خارج به اظهاره لا إنشائه وجعله. فان كان بنفس هذا الخطاب فلا بد فيه من اللحاظ، بدهاه انه لا بد من تعيين المنزل والمنزل عليه وما فيه التنزيل تصوراً ولحاظاً، ولا يكاد يمكن بدونه. وان كان هناك تنزيل خارج به اظهاره، فلو لم يكن محفوظاً بما يعين المنزل والمنزل عليه، لم يكن دليلاً على تنزيلها، ولا على تنزيل واحد منها على التعيين، بل على التنزيل على نحو الاجمال والاهمال، لاحتمال كل واحد منها من دون معين في البين.

اللهم إلا ان يتشبت بذييل مقدمات الحكمة في اثبات كليها، لكن لا يخفى ان ذلك انما يتأتى فيما اذا لم يكن تنزيل احدهما متيقناً، وفيما نحن فيه يكون ارادة تنزيل المؤدى من ادلة الاعتبار، متيقنة مع ظهور كونها بنفسها إنشاء جعل وتنزيل. ويمكن ان يقال ان الدليل وان لم يساعد الا على تنزيل المحكى منزلة الواقع، الا انه يكتفى في ترتيب آثار الواقع مطلقاً على المحكى ولو كان القطع مأخوذاً في موضوعها، بتقريب ان الموضوع المقيد بالقطع في مورد الامارة يكون محرراً بنفسه بها، حيث ان المفروض كون الدليل دالاً على ان المحكى بها واقع جعلاً، وبقيده بالوجدان اذا المفروض القطع بتحقق الواقع الجعلى هناك، فيكون كما اذا قطع بتحقق الواقع الحقيقى، فيترتب عليه ماله من الآثار، ويتضح ذلك بمقايسته على ساير الموضوعات المقيدة او المركبة، حيث انه لا شبهة في إمكان إحرازها بقيدها او بجزئها بالقطع بضميمة الامارة المتعلقة بالجزء اولقيد، كإحرازها بتمامها بكل منها، كما اذا قامت البيئته مثلاً على كرية ماء مقطوع به، او مائة كرز كذلك.

ان قلت: هذا قياس مع الفارق لان الموضوع المركب من غير القطع، ومثله من الامور الوجدانية او المقيد كذلك اذا تعلقت به الامارة بتمامه او بجزئه وقيده واصابت، لكان هو

نفس الموضوع الواقعي كما يظهر من المثال، بخلاف ما اذا كان التركيب او التقيد بالقطع، فانه لا يتعلق بالواقع الحقيقي اصلاً ولومع اصابة الامارة في جزئه وقيده، بل بالواقع الجعلي مطلقاً، بدهاة انه لا واقع له إلا الوجدان، وهو بحسبه متعلق بتحقق ما هو واقع جعلاً فيها من دون تفاوت بينها اصلاً، فيكون موضوع الحكم في مورد الامارة مطلقاً مقطوع الانتفاء فيه، لا في ساير الموضوعات، ومعه لا يبقى مجال للحكم الظاهري المأخوذ في موضوعه الجهل بالحكم الواقعي، او بموضوعه.

قلت: نعم، لكنّه ليس بفارق فيما فيه المقايسة من امكان احراز الجزء او القيد مطلقاً بالامارة وتسوية^{٢١} دليل الجعل والتنزيل الى موضوع اخذ فيه القطع ستمراً ما يترتب عليه من الحكم ظاهرياً ام لا، اذ لامشاحة في الاصطلاح.

ان قلت: كيف ليس بفارق، وما اخذ فيه القطع لا يكاد ان يتحقق تعبداً بتمامه بمجرد تسرية دليل الجعل الى ما اذت اليه الامارة، وتنزله منزلة الواقع، لان مؤديها وان كان واقعاً جعلياً لمكان دليل اعتبارها، فيكون الواقع محرراً، إلا ان قيده وهو القطع به قطعي الانتفاء، وهذا بخلاف اجزاء ساير الموضوعات، فان كرية ما شك ماثيته، او مائة ما شك كريته مثلاً، هو الذي اخذ في الموضوع حقيقة، وليس القطع بتنزيل ما اذت اليه الامارة، القطع بالواقع الحقيقي قطعاً ولومع اصابها، ولا بمنزلة القطع به، لعدم قيام دليل على هذا التنزيل وبدونها^{٢٢} ليس القطع به، إلا من قبيل القطع بتحقق جزء الموضوع في ساير الموضوعات المركبة، لا جزئه وقيده.

قلت: نعم. ولكن لا يبعد دلالة دليل الامارة على هذا التنزيل بدعوى الملازمة العرفية بينه وبين تنزيل المؤدى، ولو كان فيما كان القطع به معتبراً في الحكم عليه الذي دل عليه الدليل بعمومه، حيث ان العرف لا يرى التفكيك بين تنزيل ما قامت البيّنة على خمرته منزلة الخمر مثلاً، وتنزيل القطع به كذلك منزلة القطع بها واقعاً، وان لم يكن بينهما ملازمة عقلاً.

ان قلت: هب هذه الملازمة، لكن لا يكاد ان يعمّ الدليل تنزيل ما يكون بجزئه او بقيده مقطوع الانتفاء لعدم التمكن منه تعبداً بالتنزيل، كما في المقام.

قلت: هذا كذلك اذا لم يكن الى تنزيل هذا الجزء او القيد سبيل، وقد عرفت ان دليل تنزيل مؤدى الامارة الشامل بعمومه المقام، يدل على تنزيل القطع به منزلة القطع بالواقع

التزاماً، كما أنه إذا كان هناك دليل على تنزيل المؤدى في خصوص المقام يدل عليه مطلقاً، ولو لم يكن الملازمة في البين، أما بالالتزام أو بدلالة الاقتضاء حفظاً للكلام عن اللغو، وعليك بالتأمل التام في المقام، فإنه دقيق، وبه حقيق.

ثم لا يخفى أنه لا يتفاوت الحال في ذلك بين ما إذا اخذ القطع على الصفية قيداً، وما إذا اخذ قيداً على نحو الكشفية فتأمل. هذا كله في قيام الامارات مقامه باقسامه واحكامه. وأما الاصول، فلا يصلح لذلك غير الاستصحاب، لأنها بنفسها احكام شرعية أو عقلية في مورد الشك من دون ترتيب ما للواقع على المشكوك بواسطة تعلقها به. هذا كله فيما إذا اخذ القطع على نحو الكشف في الموضوع. وأما إذا اخذ فيه على نحو الصفة^١، فلا ينبغي الاشكال في عدم قيام الامارة مقامه بمجرد دليل اعتبارها، فإن غاية الامر دلالة على جعلها كشفاً بعدم الاعتناء باحتمال خلافها، وهذا لا يقتضى قيامها مقامه فيما إذا اخذ فيه على نحو الصفية، فإن الغاء احتمال الخلاف اتمام جهة كشفها تعبداً، فيقوم مقامه بما هو كاشف، لا بما هو صفة يلغى فيه جهة كشفه أو تراعى معه خصوصية خارجة، فلا بد في قيامها مقامه بما هو كذلك من دليل آخر دل على ذلك.

وأما الاستصحاب، فهو وان كان ايضاً حكماً في مورد، إلا أنه لما كان بلسان تحقق احد طرفي الشك فيما شك في بقائه وارتفاعه اى البقاء، كانت قضيته ترتيب الآثار الشرعية للبقاء عليه، كما إذا تعلق به القطع او الامارة المعتبرة، ولا معنى لقيامه مقامه إلا ذلك، ففيما إذا كان موضوع الآثار نفس البقاء فلا إشكال ولا كلام.

وأما فيما كان للقطع دخل فيه، ففيه ما تقدم في الامارة من النقض والابرار على نحو الصفية.

وما اجاب به (قدس سره) في مجلس الدرر^٢ على ما هو ببالى من اشكال قيام الاستصحاب مقام القطع المأخوذ على نحو الكشف في الموضوع، من أنه لا مجال له حيث يكون لدليله عموم بحسب الاحوال، كما كان بحسب الافراد، ويكون مفاده لزوم الالتزام بما يلتزم به مطلقاً في حال اليقين من الاحكام.

فيه ان عموم الحالى لليقين ان كان بحسب اللحاظ الاستقلالى واللحاظ المرأى الآلى، فلا مجال له لاستلزامه المحال كما عرفت، وان كان بحسب احدهما، فلا وجه للالتزام به

١- الصفية. ظ.

٢- خ ل: البحث

بلحاظ الاخر وان كان بلا لحاظ، فقد عرفت ما فيه بما لامزيد عليه، من لزوم المحال على تقدير طرق الاهمال او الاجمال على اخر، فتذكر.

الامر السابع

لا يحنى امتناع ان يؤخذ القطع بالحكم في موضوع حكم آخر مثله او ضده، للزوم اجتماع المثليين او الضدين، او في موضوع هذا الحكم بعينه للزوم الدور، اما لزوم احد الاجتماعيين لدى القاطع حال قطعه مطلقاً، فواضح خطأ او اصاب، وعدم لزومه بحسب الواقع فيما اخطأ، وان كان ممّا لا يغفل عنه القاطع ايضاً احياناً، إلا أنه ليس إلا في مقام الحكم على نحو الكلية والمفهوم لا في مقام التطبيق، بدهاه استحالة التفات القاطع في حال قطعه الى اخطئه، وان كان يلتفت الى ان القطع ربّما يخطئ. واما لزوم الدور فلتوقف تحقق شخص هذا الحكم واقعاً على القطع به، بدهاه توقف الحكم على موضوعه وتوقف تحقق القطع به على تحققه، وإلا كيف يتعلّق به.

ان قلت: كيف يمكن تعلّقه به من دون تحقّقه، كما اذا اخطأ.

قلت: لا يمكن فيما اذا اخذ في موضوع شخصي حكم تعلق به كما هو المفروض، وفيما اخطأ انها تعلق بمثل حكم تعلق به، لا بنفس ذلك الحكم، فلا تغفل.

ولا يحنى ايضاً امتناع ان يؤخذ القطع المتعلق بذى حكم في نفسه في موضوع هذا الحكم، للزوم الخلف، اذا المفروض انّ الواقع بنفسه له الحكم، وكذا في موضوع حكم آخر، للزوم اجتماع المثليين او الضدين. وبيان الملازمة واضح بما مرّ، فلا يقع وسطاً في اثبات تعلّقه لموضوعه، ولا في اثبات ما لتعلّقه من حكمه، بخلاف ما اذا اخذ القطع في موضوع حكم آخر على ان يكون تامه او جزئه وقيده، فيقع وسطاً ويقال مثلاً هذا ما قطع بخمريته، وكل ما قطع بخمريته فهو حرام؛ او هذا ما قطع بوجوبه، وكل ما قطع بوجوبه يوجب كذا، بناء على عدم كون الحكمين للخمر والوجوب الواقعيين، بل لما اخذ فيه القطع منها مطلقاً، اي باى نحو من انحاء اخذه في الموضوع، من كونه غلى نحو الصفية، او الكشفية، تمام الموضوع او قيده وجزئه، فتأمل جيداً.

الثامن

انه يظهر ممّا ذكرنا في المقام بعض الكلام في الظن، وانه يشارك القطع في بعض الاحكام، وبعض ماله من الاقسام؛ ومجمل القول فيه انّ الظن يكون ايضاً على انحاء:

(احدها) ما لم يعتبر الآ كشفاً، من دون ان يؤخذ في موضوع حكم شرعاً اصلاً، بل يقع تمام موضوع حكم العقل بوجوب الإتياع، كما في حال الانسداد فهو في هذا الحال على تقدير الحكومة كالقطع مطلقاً في وجوب الاتباع، وان كان بينهما تفاوت في ثبوت المتعلق وإحرازه لدى القاطع، دون الظان، لا حقيقة وهو ظاهر، ولا تعبداً حيث لا دليل عليه، ووجوب إتياعه والجرى على طبقه عقلاً غير مقتضى لذلك، اذ العقل لا يحكم على الشيء إلا بما هو عليه واقعاً فلا يقع وسطاً لإثبات متعلقه، ولا لإثبات احكامه، وان كان يقع وسطاً لإثبات وجوب الجرى على وفقه، والعمل على طبقه.

(ثانيها) ما اعتبر كذلك شرعاً بان اخذ في الشرع موضوعاً لوجوب الإتياع، كما يكون في جميع اذلة الطرق في الاحكام والامارات في الموضوعات، فحينئذ يقع وسطاً لإثبات متعلقه تعبداً، فيقال: هذا ما ظن وجوبه، وكل ما ظن وجوبه فهو واجب، فالصغرى وجدانية والكبرى شرعية مأخوذة من دليل حجتيه واعتباره، لا في إثبات احكامه من وجوب المقدمة، وحرمة الصد، وغيرهما، وكذا الحال فيما اذا تعلق بالموضوعات، فيقال هذا ما ظن خريته، وكل ما ظن خريته فهو حرام تعبداً.

(ثالثها) ما اخذ في موضوع حكم خاص تكليفاً كان او وضعاً، سواء اخذ فيه كشفاً لمعلقه او وصفاً له، على أنه تمامه او قيده وبه قوامه، بان يكون الواقع المقيّد به بما هو هو، او بما هو مكشوف به بمقداره موضوعاً للأثار. ثم على تقدير كونه تمام الموضوع تاماً ان يكون ما اخذ في موضوعه من الحكم مثل متعلقه، او مثل حكمه، او من نوع آخر، ولا يتأتى هذا على تقدير كونه جزءاً وقيداً حيث لا يعقل ان يؤخذ في موضوع حكم يكون مثل متعلقه، او مثل حكم المتعلق ولا قيده، للزوم اجتماع المثليين او الضدّين، فإن الخمر الواقعي اذا كان حراماً فكيف يحكم عليها بجرمة اخرى اذا قيّد بالظن كشفاً او وصفاً؛ غاية الامر أنه يتأكد تلك الحرمة الواقعية الثابتة لها مطلقاً، اذا وجدت مع هذا القيد لو كانت المقيّدة بهذا القيد اشدّ مفسدة.

ان قلت: ان ذلك يلزم ايضا على تقدير ان يكون تمام الموضوع فيما اصاب، فلا يجوز ان يحكم على عنوان مظنون الخمرية بالحرمة اصلاً، لاستلزامه ذلك احياناً.

قلت: نعم، ولكن على هذا التقدير يكون عنوان الواقع، وهذا العنوان عنوانين متباينين مفهوماً وان كانا متصادقين احياناً، وكل عنوانين يكونان كذلك يصح ان يحكم عليهما

بمحكمين متماثلين او متضادين، من دون لزوم محال اصلاً في غير محلّ التصديق.

وفيه ايضاً على خلاف واشكال في كفاية تعدّد الجهة والعنوان في عدم لزوم اجتماع المثليين او الصّدين، او عدم كفايته كما (بما. ن. ل) هو ملاك النزاع في مسألة اجتماع الأمر والتّهي، وهذا بخلاف تقدير اخذه قيداً للموضوع، فإنّه حينئذ ليس في البين إلا عنوان واحد اخذ مطلقة موضوعاً لحكم، ومقيّدة موضوعاً له ايضاً اولضده، كما اذا كانت مثلاً الخمر الواقعيّ المظنون الخمرية حراماً او حلالاً، وكانت الخمر مطلقاً حراماً، فيكون من قبيل التّهي في العبادات والمعاملات.

وبالجملة انحاء الظّن صار ثمانية بين طوائف ثلاث:

(احديها) ما اعتبر اماره وطريقاً الى متعلّقه عقلاً، وقد عرفت عدم الحكم بثبوت متعلّقه وان وجب العمل على طبقه.

(ثانيها) ما اعتبر كذلك شرعاً، وقد عرفت الحكم بثبوت متعلّقه به، ولا يخفى أنّه لا يكون مفاد دليل اعتباره حينئذ إلا وجوب الجرى على طبقه والعمل على وفقه على اختلاف لسانه، وهاتان الطائفتان يطلق عليهما الحجّة، ويقوم مقامهما الامارات وبعض الاصول بمجرد دليل اعتبارهما.

(ثالثها) ما اخذ في موضوع حكم خاصّ تكليفاً كان او وضعاً، كسائر الامور التي يؤخذ في موضوعات احكام خاصة كذلك، واقسامها ستة حاصلة من ضرب نحويه من اخذه في موضوع متعلّقه او حكمه، واخذه في موضوع حكم آخر في انحاء الاربعة الحاصلة من اخذه على نحو الكشف، واخذه على نحو الوصف تمام الموضوع او قيده وجزئه باسقاط ما اذا اخذ قيداً في موضوع متعلّقه او حكمه بكلا قسميه؛ هذا بخلاف القطع المأخوذ في موضوع حكم شرعاً، فإنّ اقسامه اربعة باسقاط اخذه مطلقاً في موضوع متعلّقه او حكمه، ولا يخفى أنّه لا يصحّ اطلاق الحجّة على هذه الطائفة مطلقاً، اذ ليس حالها إلا كسائر ما يؤخذ في موضوعات الاحكام. نعم أنّها يصحّ اطلاقها على ما اخذ منها قيداً لو اعتبر اماره وطريقاً الى الواقع المقيّد به، ولو بدليل اعتباره في الموضوع كذلك بدعوى الملازمة بين اعتباره كذلك، واعتباره اماره الى متعلّقه، فتدبّر جيّداً.

ثمّ انه ظهر ممّا فصلنا ان ما يترى من عبارته — قدس سره — من أنّ الظّن اذا اخذ على نحو الطريقيّة الى متعلّقه موضوعاً لحكمه او حكم آخر يطلق عليه الحجّة، ويقوم مقامه الامارات؛ لا يخلو عن اشكال، بل منع، كما هو واضح في الثّاني وهو — قدس سره — ايضاً اعترف بأنّ الحجّة ما وقع وسطاً لا ثبات حكم المتعلّق، وفي الاوّل حيث ظهر أنّه لا يمكن

ان يؤخذ في موضوع حكم المتعلق مطلقاً، إلا على نحو التمامية، ولا يكون حاله حينئذ إلا كحال متعلقه المحكوم بمثل حكمه، ودليله كدليله.

نعم لو كان اخذه في موضوع حكم متعلقه، كذلك مستفاداً من دليل الحجية والاعتبار، كما تخيله - قده - على ما يظهر من الفرق الذي ابداه بين القطع وسائر الامارات، وهو وقوعها وسطاً لا ثبات احكام المتعلقات دونه، لتم في الجملة بالنسبة الى خصوص ما اخذ في موضوع حكم المتعلق، لكنه لا يكاد ان يكون ذلك ابدأ، خصوصاً فيما تعلق بالاحكام كما هو محل الكلام، وعليك بالتأمل التام في المقام، فانه من مزال الاقدام.

قوله (قده): وينبغي التنبيه على امور الاول - الخ -.

ينبغي أولاً تحرير الوجوه التي يمكن ان يقع النزاع في هذه المسألة عليها، او ربها وقع؛ فاعلم ان القطع اذا تعلق بالوجوب او الحرمة بعنوان عام، او تعلق بمصدق واجب او حرام، فلا كلام فيما اصاب في استحقاق الثواب اذا عمل على طبقه، واستحقاق العقاب اذا لم يجر على وفقه وفيما أخطأ، ففيه اشكال، وللنزاع فيه مجال. فيمكن ان يقع النزاع في مجرد استحقاق العقوبة في صورة المخالفة، واستحقاق المثوبة في صورة الموافقة من دون نظر الى جهة اخرى، فيكون مسألة كلامية.

ويمكن ان يقع النزاع فيه بالنظر الى ان ما يؤتى به في الصورتين من فعل ما قطع بوجوبه او ترك ما قطع بجرمته او بالعكس، بعنوان انه واجب او حرام هل يتصف بالحسن والقبح العقلين بما لهما من هذا العنوان الظاري عليهما بسبب تعلق القطع بوجوبه او بجرمته كي يستتبعان الوجوب والحرمة الشرعيتين ام لا، فيكون مسألة عقلية اصولية.

ويمكن ان يكون بالنظر الى انه بهذا العنوان هل يحكم عليه بالوجوب والحرمة شرعاً فيكون مسألة فرعية، كما جعله - قده - هكذا على ما هو صريح كلامه حيث يقول في مقام الرد على كون الذم على الفعل المتجرى به.

والحاصل ان الكلام في ان الفعل الغير المنهى عنه واقعاً يصير محرماً شرعياً او مبعوضاً، بسبب تعلق اعتقاد المكلف بكونه كذلك - انتهى - فان كان النزاع^١ على هذا الوجه، فالحق عدم اتصاف الفعل المتجرى به بالحرمة، وفعل المنقاد به بالوجوب، وذلك لما تقدم من استحالة اخذ القطع بالحكم او موضوعه مطلقاً في موضوع مثل متعلقه، او مثل حكمه،

١- خ ل: النزاع فيها، وفي «م»: النزاع فيها.

للزوم اجتماع المثلين لدى القاطع وان لم يكن بلازم لدى الحاكم في محلّ الفرض، الآ أنه غير مجد، مع استحالة توجيه الطلب الى من لا يكاد ان يلتفت اليه فضلاً عن ان يدعن به مع أنّ الفعل المتجرى به او المنقاد به بما هو مقطوع الوجوب والحرمة لا يكون اختيارياً كى يتوجه اليه خطاب تحريم او ايجاب، اذ القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من العنوان الواقعى الاستقلالى، لا بهذا العنوان الظارى الآلى، بل لا يكون اختيارياً اصلاً اذا كان التجرى او الانقياد بمخالفة القطع بمصدق الواجب او الحرام او موافقته، فن شرب الماء باعتقاد الحرمة لم يصدر منه ما قصده وما صدر منه لم يقصده، بل ولم يخطر بباله.

لا يقال: أنّ ما صدر منه لا محالة يندرج تحت عام يكون تحته ما قصده مثل شرب المايح في المثال.

فأنه يقال: كلا كيف يصير العام المتحقق في ضمن خاص مقصوداً فبرى اليه قصده، واختيارياً بمجرد قصد خاص آخر قصد بخصوصيته. نعم لو عمد الى خاص تبعاً للعام وصادف غيره من افراده لم يخرج عن اختياره بما هو متحد مع ذلك العام وان كان بخارج عنه بما هو ذلك الخاء. هذا كله، مع أنه لا ملاك فيه للخطاب بتحريم او ايجاب، حيث أنّ الوجدان السليم يشهد بأنّ طرور هذا العنوان لا يوجب تغيير الشى عمّا هو عليه من الخصوصيات التى يصلح ان تصير ملاكات الاحكام؛ مع أنه لو كان موجباً له، لا يكاد يوجب امرأ أو نهيأ مولويين، بان يكون طلب المولى من جهة مولويته وسيادته، وذلك لانّ إعمال جهة المولوية والسيادة في الطلب، أنّها يتأتى فيما كان موجباً للشواب والعقاب بالموافقة والمخالفة والتمكن من التقرب الى المولى بالموافقة، بحيث لولاه لما كان في البين ما يتقرب به، ولا ثواب وعقاب كى يصح ان يصير داعياً نحو المطلوب، اما بمجرد التقرب، او اللطمع في المثوبة، او للخوف من العقوبة على حسب اختلاف العباد لمن لم يكن له داعى آخر، او فيما كان موجباً للتجزر والعدر، كما في الاوامر والتواهى المولوية الواردة في مقام جعل الامارات وبعض الاصول العملية، لا فيما اذا لم يوجب شيئاً من ذلك، حيث لا يكون لإعمال جهة المولوية حينئذ ملاك كما هو كذلك هيئنا، لا مكان التقرب وحصول المثوبة بموافقة القطع وحصول البعد والعقوبة بمخالفته من دون طلب مولوى، كما يأتي وجهه عن قريب، وليس بطلب طريقي لو كان، كما هو واضح.

ثمّ أنه ظهر ايضاً بما ذكرنا هيئنا أنّ الفعل المتجرى به لا يكاد ان يتصف بالقبح عقلاً اصلاً، لا فعلاً ولا شأناً، حيث ظهر أنه لا يكون بما هو مقطوع الوجوب والحرمة اختيارياً، ولا يكون فيه بما هو كذلك ملاك، بل يكون بعنوانه الواقعى بما فيه من الملاك متصفاً (٢٨)

بالحسن او القبح شأناً، وكذا الحال في المنقاد به، كما ظهر أنه لا وجه لاستحقاق العقوبة او المثوبة عليه بنفسه، لما عرفت من عدم كونه بهذا العنوان اختيارياً، ولا بعنوان آخر مقتضى لذلك.

لا يقال: يكنى كونه اختيارياً بما هو تجرى او انقياد حيث أنه بما هو كذلك مقصود ومراد.

لأننا نقول: ذلك أننا يكنى لو كان القصد الى مطلقها، لا إذا قصد خصوص التجرى بالعصيان والانقياد بالطاعة، كما هو كذلك هيئنا، وقد عرفت أن العام لا يكون اختيارياً بمجرد العمد الى فرد منه لم يصادفه، بل صادف غيره. نعم الظاهر أن القاطع المتجربى او المنقاد يستحق العقوبة او المثوبة بمجرد العزم على المخالفة او الموافقة، بل بما سبقه من الجزم عليها.

وبالجمله صفة التجربى والانقياد مادامت كما منتين في العبد ولم يصربصدد اظهارهما وترتب الأثر عليها، لم يستحق الآ اللوم والمدح، كساير الصفات الخبيثة والاخلاق المرضية، واذا صار بصدد الاظهار يستحق مضافاً الى ذلك، العقوبة والمثوبة على أول مقدمة اختيارية من المقدمات التي يفعلها القلب، ويتوقف عليها صدور الافعال بالاختيار، كما يشهد بذلك الآيات، والاخبار، وصحيح الاعتبار.

وتفصيل ذلك أن ما يرد على القلب قبل صدور الاعمال من الجوارح امور حديث النفس المسمى بالخاطر ايضاً وهو تصوير العمل وخطور صورته بالبال، كما لو خطر له شرب الخمر مثلاً، ثم هيجان الرغبة اليه المسمى بالميل، ثم الجزم وهو حكم القلب بأنه ينبغي صدوره بدفع صوارفه وموانعه، ثم العزم والقصد بناء على اتحادهما، او القصد بناء على أن العزم قد ينفسخ، واما القصد فهو الجزء الاخير من العلة التامة.

ولا يخفى أن حديث النفس لا يدخل تحت الاختيار، فلا يؤاخذ به او يعطى، وكذا الميل. واما الجزم فهو بحسب اختلاف الاحوال يختلف بالاضطرار والاختيار، حيث أن الانسان ربماً يقدر على الصرف بعد الميل بالتأمل في الصوارف والموانع، وربماً لا يقدر عليه بحيث لا يلتفت الى ما لحقه اولا يعتنى به، فيؤاخذ ويعطى بالاختيارى منه دون الاضطرارى.

واما العزم فهو كالجزم يختلف بالاختيار والاضطرار، فربماً يقدر على كل من

فسخه وتأكيده وتشديده الى ان صار ارادة جازمة، لضعف مبدئه والتأمل في ما لحق العمل وتبعه واصغائه الى حديث النفس حتى طالب محادثته لها وتأكد بذلك العزم وصار ارادة. وربما لا يقدر على ذلك، لقوة مبدئه بحيث يريد بمجرد الجزم، وان كان ربما يعوقه عائق فيتعذر عليه العمل، فالتجري والمنقاد يعاقب ويثاب عند مخالفة القطع وموافقته خارجاً على بعض ما سبقها من الجزم والعزم، لا على نفس العمل.

نعم لو ندم بعد ما جزم وهم، لا يؤاخذ ولا يعطى بهما، بل ربما يكون هذا حسنة له اذا كان عن عزم المعصية، وسيئة له اذا كان عن عزم الطاعة، وذلك لان التدم بعد الهم فيها اشد واعظم من العزم اولاً، حيث ان الانقياد به اشد من التجري به في الاول، لانه على وفق طبعه فلا يكون عن تمام الغفلة عن الله تعالى شأنه، بخلاف الانقياد به فانه تمام الاقبال اليه، حيث انه على خلاف طبعه سيما بعد العزم على وفقه. وفي الثاني بالعكس لانه بعد مسبوقيته بالعزم على الطاعة يكشف عن تمام الغفلة عنه تعالى، وتتمام الاقبال الى موافقة الشيطان بالعمل على وفق طبعه؛ ويشهد على ذلك في الجملة ما روى انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «قالت الملائكة رب ذاك عبدك يريد ان يعمل سيئة! وهو ابصر، فقال: ارقبوه فان عملها فاكتبوها له بمثله وان تركها فاكتبوها له حسنة، انما تركها عن جزائي»^١.

ان قلت: ان كان الامر على ما ذكرت يلزم ان يستحق العاصي ازيد من عقوبة واحدة بل عقوبات على نفس الفعل والاختيار من المقدمات، ولا استحقاق في معصية واحدة إلا عقوبة واحدة بالضرورة.

قلت: انما يكون تعدد العقوبة او المثوبة استحقاقاً بتعدد اظهار الطغيان والكفران، او الموافقة والطاعة، ووحدها بوحده، وليس في كل واحد من المعصية والتجري بمجرد القصد، او مع العمل، او الاطاعة والانقياد كذلك الا اظهار واحد، فالانسان من اول ما صار بصدد طاعة او معصية الى ان فرغ منها، او يرجع بفسخ عزمه مطلقاً، فلم يظهر الانقياد له تعالى، او التجري عليه تعالى إلا اظهاراً واحداً وان اختلف ما به الاظهار فيها طولاً وقصراً، كما هو الشأن ايضاً في افراد ما امر به او نهى عنه اذا اختلفت كذلك، فلا يكون الطول فيها بموجب، لتعدد الطويل منها ولو كان بمقدار افراد كثيرة قصيرة، فلا يكون شرب القدر من الخمر اذا كان في مجلس واحد بحيث يعد شرباً واحداً إلا كشراب جرعة منها.

١- وسائل الشريعة: ٣٦/١ - ح ٢٠ (عن ابن عبد الله عليه السلام مع تفاوت يسير).

وبالجمله ملاك العقوبة والمثوبة عن استحقاق، هو اظهار المخالفة والشقاق واطهار الانقياد له والوفاق، وهو في كل واحد من المعصية والاطاعة والتجري والانقياد بانحائها واحد، ولا ينافي ذلك تفاوت مقدار المثوبة والعقوبة في المعاصي والطاعات، وكذا في انحاء التجري والانقياد، فانه بحسب تفاوت ماقصده في الصغر والعظم.

ثم انه بقي الكلام في التقص والابرام فيما ذكره - قده - من الوجوه في المقام:
اما الاجماع المدعى على ان ظان ضيق الوقت عصى، فيمكن ان يكون ذلك لاجل مخالفة الحكم الشرعى فيه حقيقة وهو حكم الشارع بلزوم اتباع الظن بالصيق، وهذا بخلاف القطع به، فلا يشمله معقده.

واما عدم الخلاف بينهم في ان سلوك الطريق المظنون الضرر او مقطوعه معصية يجب اتمام الصلوة فيه، فلا دلالة فيه ايضا، لظهور ان الحكم بوجوب الاتمام ليس للضرر، بل انها خوفاً للتأشى حقيقة من الظن والقطع به ولو لم يكن هناك ضرر، ولهذا صحت الصلاة قصرأ مع الامن منه ولو كان وانكشف، ولعله اشار اليه بامره بالتأمل.
واما بناء العقلاء على الاستحقاق، فانها هو على نفس الجزم والعزم لاعلى ما به القصد والهّم، هذا، مضافاً الى الذم على ما هو عليه من الصفة الخسيسة.

واما حكم العقل بالقبح، فقد ظهر مما حققناه حاله و تقيح المتجري انها هو على قصده لاعلى فعله.

واما الدليل العقلي، فالشق الثالث لا يستلزم اناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار، فان استحقاق من صادف قطعه انها هو لتحقق سببه وهو المخالفة اختياراً، وعدم استحقاق من لم يصادف قطعه انها هو لعدم تحقق سبب الاستحقاق ولوبدون الاختيار، ضرورة انعدام المعلول بانعدام سببه وعلته مطلقاً، فليس عدم الاستحقاق محتاجاً الى مؤنة اخرى سوى انتفاء المخالفة الاختيارية كما لا يخفى.

وما افاده - قده - في وجه الفرق بين الاستحقاق وعدمه فيه، مضافاً الى ما عرفت من وضوح الفرق وعدم الحاجة الى اتعاب النفس في بيان ذلك، انه اريد من قوله - قده - «إلا ان عدم العقاب - الخ -»، عدم العقاب فعلاً كما هو ظاهر الكتاب، فهو وان كان كذلك بل عدم قبحه معلوم، الا انه خارج عن محل الكلام ومورد التقص والابرام، ولا يكون بمستلزم له، لانه اعم من عدم الاستحقاق وان اريد منه عدم العقاب استحقاقاً، فهو وان كان مناسباً للمقام، إلا ان الاستحقاق وعدمه ليسا من الافعال فيكونا موردين للحسن او القبح، ولامن الاخلاق والحصل فيكونا محلين للمدح والذم، بل

هما كما عرفت من اللوازم القهرية لوجود العلة وعدمها.

وينبغي التنبيه على امور:

الاول

فدظهر ممّا قدّمناه في المقام من جريان تمام التقض والابرام في الانقياد مثل التجري،
انّهما توأمان يرتضعان من لبن واحد، فلا وجه لما ربّما يظهر من مطاوى كلامه — قده — في
البرائة، انه يوجب استحقاق الثواب مع انكاره ههنا ان يكون التجري موجبا للعقاب.

الثاني

انه يجرى كلّ من الانقياد والتجري في جميع موارد القطع بانخائه التي تقدّمت الاشارة
اليها حيث انّ القطع بالتكليف يكون فيها لا محالة وهو قد يخفى وقد يصيب، وكذا في مورد
الظنّ اذا كان تمام الموضوع بالقطع، حيث انه كساير الامور التي قطع لها احكام خاصّة في
اصابة القطع تارة وخطائه اخرى، كما لا يخفى.

واما اذا اعتبر امارة وطريقاً الى متعلّقه عقلاً او شرعاً، سواء اخذ على نحو الكشف
او الوصف له في الموضوع قيّداً او جزءاً، ام لا، فالتجري او الانقياد انما هو بملاحظة خطأ
هذا الظنّ نفسه وان كان شرعاً، القطع بالحكم الشرعي الظاهري حاصل من دليل اعتباره
على نحو الطريقيّة شرعاً، الا انه لا واقع على التحقيق لاطاعة هذا الحكم بما هو هو، ولا
لمعصية كذلك، فضلاً عن التجري والانقياد بالنسبة اليه. نعم هذا القطع مطلقاً محقق
لموضوع الاطاعة والمعصية، ولموضوع التجري والانقياد فيما كان الظنّ اخطا او اصاب، فتدبر
جيداً.

الثالث

انه ظهر ممّا بيّناه من انّ الواقع لا يتغير عمّا هو عليه من الحسن او القبح. او الوجوب
او الحرمة بما يطرء عليه من العنوان الآلي، بل على ما هو عليه من الصفة بما هو عليه من
العنوان الاستقلالي، فساد ما في الفصول على ما استظهره — قده — من ملاحظة التعارض
بين الجهة الواقعيّة للشئ المعقد وجوبه او حرمة التي هي له واقعاً مع قطع النظر عمّا طرء

عليه من الاعتقاد بوجوبه او حرمة، والجهة الظاهرية التي هي له بهذا النظر معللاً ذلك بعدم كون قبح التجريّ بذاتيّ عنده.

واما ما اورده عليه من الوجهين، ففيه انّ عنوان التجريّ وان كان قبحه ذاتياً لا يختلف ولا يتخلف ولا يمكن ان يعرضه ما يحسنه بعنوانه كالكذب حيث انه يمكن ان يعرض عليه ما يحسنه بعنوانه فصار بما هو كذب حسناً، إلاّ انه لا يمنع من عدم كون قبح المعنويّ به اي الفعل المتجرىّ به، كما هو المراد بالتجريّ في كلامه بلا ريب ذاتياً، بل كان قبحه بما هو عليه من عنوانه واقعاً وهذا العنوان، فيزاحم احدهما بالآخر ويقع بينهما الكسر والانكسار. وبالجمله كون الفعل المتجرىّ به بالوجوه والاعتبارات لا ينافي كون قبح ما وجه به من عنوان التجريّ ذاتياً لا يحسن ابداً.

ان قلت: سلّمنا لكن لا وجه لمزاحمة هذا الوجه بما له من الوجه الواقعيّ في تأثيره القبح، اذ لا علم به ولا يكاد ان يؤثر شيئاً بدونه، حيث لا يكون حينئذٍ بهذا الوجه اختياريّاً، والحسن والقبح من صفات الافعال الاختيارية.

قلت: قد عرفت انّ هذا الوجه ليس باختياريّ ايضاً، فليكن غير مؤثر للقبح مثله. نعم على ما اعترف به من تأثيره احياناً يرد ذلك عليه جداً، فتدبّر جيداً.

واما ما ذكره — ره — من انّ التجريّ اذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابها؛ ففيه انّ البداهة كما تشهد باستحقاق العاصي حقيقة للعقوبة، يشهد بعدم استحقاقه الآ عقوبة واحدة، لاعقوبتين تداخل اولاً، وذلك لما عرفت من انه ليس في كل منها واحد لا يكون منه في المعصية اثنان، مع انه لو كان فلا وجه للتداخل، كما افاده — قده —.

الرابع

انه ظهر ممّا قدّمناه حال التجريّ والانقياد بمجرد العزم والاعتقاد بالمخالفة او مع العزم والقصد، وانه يوجب استحقاق الثواب والعقاب ويرفعه التدم، ولا ينافي ذلك ما ورد في الاخبار والآثار من انّ همّ المعصية لا يوجب ذنباً ولا عقاباً ولا يكتب، وذلك مضافاً الى معارضتها بالآيات والاخبار الكثيره ممّا ذكرها وغيرها، مثل قوله تعالى: «ولا تقف ما ليس لك به علم انّ السمع والبصر والفؤاد كلّ اولئك كان عنه مسؤولاً»^٢. وقوله تعالى: «ولا تكتنوا الشهادة

١- مسند احمد بن حنبل ١٤٩/٣

٢- الإسراء / ٣٦

ومن يكتنمها فإنه آثم قلبه»^١. وقوله تعالى: «لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم»^٢، الى غير ذلك مما دلّ على المواخذه، لأنّ عدم ايراث همّ المعصية عقاباً وعدم كتابته اعمّ من عدم الاستحقاق به لذلك، بل لعلّه كان عفواً، او لأنّ المراد به خصوص ما لا يكون تحت الاختيار، او خصوص ما لحقه التّدم ولو كان من اختيار، وبإحد هذه الوجوه يمكن التوفيق بينها وبين ما يعارضها من الآيات والاخبار.

الخامس

إنّ حسن قصد الطاعة الواجبة ووجوبه عقلاً، وقبح قصد المعصية وحرمة كذلك، لا يستتبعان الوجوب والحرمة المولويين شرعاً ولو على القول بالملازمة، لما حقّقناه من أنّ مجرد الحسن والقبح ليس ملاكاً للطلب المولوي، بل أنّها يكون ملاكاً فيما لم يكن الحسن والقبح بنفسهما مقرباً ومعبداً عنه تعالى ومورثاً للثواب والعقاب، حيث لا يبقى معه وجه لاعمال جهة المولوية والسيادة في الطلب والبعث، والقصد بنفسه يوجب القرب والبعث، والثواب والعقاب، فلا يكون قصد الحرام حراماً شرعاً بل عقلاً، فافهم.

السادس

ان مزاولة التجري ومدامته يمنع عن تحقّق العدالة بمعنى الملكة قبل تحقّقها، ويرفعها بعده كالمعصية بعينها من غير تفاوت بينها اصلاً. نعم يمكن ان يلتزم بالفرق بينها فيما تعاطى الانسان احدهما من دون مزاولة بعد تحقّقها فيحكم بعدم عدالته قبل التوبة في المعصية وبها في التجري، وكذا مع المزاولة بناء على أنّ العدالة نفس الاجتناب عن المعاصي، وللتنظر فيه مجال واسع.

قوله (قدّه): الثاني أنّك قد عرفت أنّه لا فرق - الخ -.

لا فرق في محل النزاع بين القطع الحاصل من حكم العقل المستقل، اى من حكمه بملازمة حسن شيء او قبحه عقلاً لوجوبه او حرمة شرعاً، وغير المستقل، اى الحاصل من حكمه وحكم شرعى كالقطع بوجوب شيء لكونه مقدّمة للصلاة من الحكم شرعاً بوجوبها،

١ - البقرة / ٢٨٣

٢ - البقرة / ٢٢٥

وعقلاً بوجوب مقدّمة الواجب.

ثم لا يخفى أنّه قد ظهر فساد ما ذكره وجهاً لهم من انتهاء العقل من الركون اليه لكثرة خطائه ومن التّهي عنه في الاخبار، ممّا قدّمناه من أنّ غلبة الخطاء فيه وان كان ممّا يصدّقه العقل على نحو الكليّة قبل تحقّقه، الآ أنّه لا يجدى بعد تحقّقه، لكشف الواقع عنده تمام الانكشاف نحو كشفه بغيره مما ليس بغالب الخطاء، فلا يوجب غلبة الخطاء فيه نوعاً، تفاوتاً فيه شخصاً بعد تحقّقه، كى يوجب انتهائه بنفسه من الحكم بوجوب الإبتاع والركون اليه، ومن أنّ التّهي عنه شرعاً لذلك او لغيره لا يكاد ان يدعن به القاطع، للزوم اجتماع الضّدين لديه، فلا بدّ من التّأويل فيما دلّ عليه، والظّرح لولم يكن اليه سبيل.

هذا، مع منع كثرة الخطاء في استعمال المقدّمات العقلية في تحصيل المطالب ازيد ممّا في استعمال المقدّمات النقلية الشرعية، والتّوهم أنّها نشأ من المقايسة بينه وبين التّمسك بكلام اهل العصمة صلوات الله عليهم اجمعين، كما يظهر ممّا فرّعه المحدث الاسترآبادى على ما مهذه من المقدّمة، وهذه مغالطة لولم يكن غفلة عن أنّه أتى لنا التّمسك بكلامهم، ومعرفة مرامهم، هيات هيات، فأنّه ليس في البين غالباً إلاّ اخبار الآجاء، مع ما هى عليه من كثرة الاختلافات، والكتاب، والمتواترات من الروايات من الاحكام لا تفي بتفصيل الاحكام مع الحاجة في فهم المراد فيها الى ما لا يؤمن الخطاء فيه غالباً، والمقايسة الصحيحة أنّها يكون بينه، والتّمسك بالروايات التي وقع الشّكوى عن الاختلافات الواقعة فيها بين الروايات في زمانهم عليهم السلام، فاظنك بزمان الغيبة مع ما حدث فيه ما حدث، ومنع ظهور دلالة الاخبار في التّهي عن أتباعه، وذلك مضافاً الى ما افاده — قده — فيها، أنّ خبر نفي الثّواب أنّها هو بصدد بيان أنّ عمل الخير من مثل هذا الشّخص لما كان فيه عيب ونقص، من حيث أنّ عمله لا يوثّر استحقاق الثّواب، او أنّ نقص هذا الشّخص بواسطة عدم ايمانه لا خلاله بما هو ركين اركانه، كما يشهد به ما عن التّبيّ صلى الله عليه وآله «من مات ولم يعرف امام زمانه — الخ —»^١ يمنع عن استحقاقه له، حيث لا يحصل له القرب منه تعالى، وان تقرب بالاعمال الخيرية اليه تعالى كالكافر، لانّ ما قطع بوجوبه او استحبابه بالعقل بدون واسطة النقل، لما لم يكن مما يلزم به اوندب اليه ليس له عليه تبارك وتعالى ثواب، وهذا واضح لاسترة عليه.

ومن هنا يمكن ان يوجّه كلامهم بأنّ مرامهم أنّه لمّا كان الواجب على العبد في مقام

الامتثال موافقة الاوامر والتواهي على نحو يحصل معه، والغرض منها كما يأتي تحقيقه عن قرب انشاء الله تعالى.

وكان الظاهر من مثل هذا الخبر عدم حصوله بمجرد العمل على وفقها بدون واسطة^١ ولي الله لاجرم، كان العقل ممّا لا يركن اليه في الشرعيّات. بل لابدّ من النقل، لكن لا لعدم وجوب اتباع القطع الحاصل منه، كى يقال بأنّه غير معقول بل للتمكن من امتثال ما تنجز به او غيره، حيث اعتبر في مقام الامتثال ان ياتمر او ينتهى الى^٢ دلالة الولى، لعدم حصول الغرض بدونّه، بل الحال على هذا المنوال لولم يكن في البين إلا احتمال ذلك، لقاعدة الاشتغال على ما سيأتي تحقيقه، فافهم.

وينحصر دفعه حينئذ بدعوى القطع بحصول الغرض بمجرد موافقتها، ويمكن ان يوجه ايضاً مرامهم، ولو تمّ يساعده عليه كلامهم بأنّ القطع بالحكم الشرعىّ الحقيقى والبعث الفعلى، وان كان يجب اتّباعه مطلقاً، ويستحيل ان يؤخذ في موضوع هذا الحكم كما تقدّم، فلا تناله يد التصرف اصلاً، لكن القطع بمحض انشاء طلب لفظاً او كتابة، من دون البعث به فعلاً نحو المطلوب، يمكن ان يؤخذ في موضوع الحكم الحقيقى والطلب الفعلى، بحيث لا يكون له تعلق بمن ليس له علم به، كأن يقال مثلاً: يجب فعلاً الصلاة الجمعة على من علم^(٣٠) بإنشائها المحضة من طريق النقل.

وبالجملة لما كان انشاء الطلب محضاً غير ملازم للطلب حقيقة والبعث نحو المطلوب واقعاً، بل ربّما ينشأ من دون بعث لغاية اخرى، كان اخذ القطع به مطلقاً، او على نحو خاصّ في موضوع الطلب الحقيقى بمكان من الامكان، كما لا يخفى. غاية الامر يبقى اثبات ان الاحكام الشرعية قد اخذ في موضوعاتها غير القطع الحاصل من العقل فيصير النزاع على هذا صغرياً، بعد الوفاق على حجّية القطع بالحكم الحقيقى مطلقاً، فلا تغفل وتأمل.

قوله (قده) الثالث قد اشتهر في السنة المعاصرين - الخ -.

وليكن المراد من قطع القطاع خصوص قطع حصل على نحو خارج عن المتعارف مطلقاً، بان يكون من سبب لا ينبغى ان يحصل منه القطع ولو كان للمتعارف في غيره، لا ما

١ - خ ل: ولاية

٢ - خ ل: بعد

يعمّ القطع الحاصل على نحو المتعارف من باب الإتفاق لغيره.

ومجمل القول فيه أنه تقدّم مراراً أنّ القطع بحكم شرعى او بموضوعه يجب اتّباعه مطلقاً عقلاً، ويستحيل اخذه فى موضوع هذا الحكم شرعاً، كى تناله يدالجعل والتصرف باخذ نحو خاصّ منه فيه، دون نحو آخر، وان ما اخذ فى موضوع حكم شرعى مطلقاً، ولو كان القطع بانشائه المحض لفظاً او كتابة، على ما مرّ تفصيله آنفاً، أنها هو بيدالحاكم وله التصرف فيه كيف شاء، ويتبع فى تعيين ما اخذه من نحوه دليل ذلك الحكم، فقطع القطاع يتبع كغيره فيما لم يؤخذ فى الموضوع، بل كان متعلقاً به او بحكمه، ويتبع الدليل كغيره ايضاً فيما اخذ فيه، فكما ربّما ينصرف عنه، ربّما ينصرف اليه، وربّما يشملها من دون انصراف عن احدهما حسب اختلاف الادلّة والاحكام.

واقا ما وجه به - قده - الحكم بعدم اعتبار قطع القطاع ممّا حكاه عن بعض المعاصرين، فهو لا يأتى عن التنزيل على ما وجهنا به اخيراً ما ذهب اليه الأخباريون، بان يراد من القطع الذى حكم باشتراط حجّيته بعدم منع الشارع عنه القطع بالاحكام، بمعنى الانشائات المحضة التى يمكن اخذ القطع بها مطلقاً، او على نحو خاصّ فى موضوع الاحكام الحقيقية، والطلب والمنع والترخيص الواقعية الفعلية، ولا ينافى ذلك الحكم، بحجّيته ظاهراً ولو احتمل المنع عنه واقعاً، لا مكان دعوى القطع بلزوم البناء على واقعية متعلق القطع وكونه حقيقياً ما لم يمنع عنه الشارع، وعلى ذلك ينزل تنزيهه. نعم لو اريد من القطع، القطع بالحكم الحقيقى، فلا مجال لاجتماع المنع عنه لعامل الآ غافل.

قوله (قده) الزايع انّ المعلوم اجمالاً هو كالمعلوم بالتفصيل - الخ - .

لا يخفى انّ القطع الاجمالى ان كان كالتفصيلى فى تأثيره على نحو العلية التامة فى وجوب الجرى على طبقه والعمل على وفقه، لا يبق مجال لعقد بحث فى البرائة والاشتغال، للشك فى المكلف به، كما لا يخفى. وان ثبت أنه ليس كمثله فى ذلك، فكذلك ان لم يكن له تأثير اصلاً، بل يكفى عقد بحث واحد، للشك مطلقاً فى البرائة والاشتغال، ولا بدّ من عقد بحث له على حدة ان كان له ذلك على نحو الاقتضاء، لالعية التامة، فيبحث فيه عن ان الجهل هل يمنع عنه شرعاً بعد ان لم يكن بمانع عقلاً، ام لا؛ وهذا من غير تفاوت بين كونه كذلك بالنسبة الى وجوب الموافقة وحرمة المخالفة كليهما، وكونه كذلك بالنسبة الى خصوص وجوب الموافقة دون حرمة المخالفة، بل كان بالنسبة اليها على نحو العلية التامة. اذا عرفت ذلك، تبين لك انّ الحرى ان يبحث ههنا عن انّ الاجمال فى متعلق القطع

هل يمنع عن وجوب اتباعه رأساً، بحيث كان وجوده كعدمه؟ اولا يمنع عنه اصلاً، بحيث كان على ما هو عليه من التأثير على نحو العلية كما اذا لم يكن هناك اجمال؟ اولا يمنع عنه اقتضاءً، لا مطلقاً؟ او مطلقاً بالنسبة الى خصوص حرمة المخالفة، كى يناسب لاصل البحث، ويتحقق بذلك ان للبحث عن البرائة والاشتغال في الشك في المكلف به بجلاً، اولى بمجال.

فانقدح بذلك المتكفل للبحث في كلتا المرتبتين من الامتثال، انما هو مسألة البرائة والاشتغال، لكته من حيث بيان المانع شرعاً او عقلاً منها، او من احدهما، لا من حيث بيان اثبات المقتضى بذلك بعد الفراغ منه، لان الكلام في كلتا المرتبتين من هذه الحيثية على عهدة هذا المقام.

فاعلم ان التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق، ان العلم الاجمالي يقتضى لا كالعلم التفصيلي على نحو العلية، بل على نحو الاقتضاء مطلقاً او بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية؛

اما انه يقتضى فبشهادة الوجدان على نحو عدم قبح المواخذة معه، وعدم قبول الاعتذار من المخالفة بالجهل بها تفصيلاً، كما يشهد به ايضاً مراجعة حال المولى والعبيد.

واما انه على نحو الاقتضاء والتعليق بعدم الاذن في الاقدام، والترخيص في الاقتحام في كل الاطراف او في طرف منها على الاختلاف، فلان الاذن في المخالفة ههنا لا يستلزم الجمع بين الصدين في نظر القاطع، لانه بما هو مجهول الحكم فيكون ظاهرياً حيث يكون مرتبة الحكم الظاهري محفوظة، فلا مضادة ولا منافاة بينه وبين الحكم المعلوم، لما سياتي انشاء الله تعالى، من عدم المنافات بين الحكم الظاهري والواقعي.

وبالجمله يكون مع الاجمال مرتبة الحكم الظاهري محفوظة، لا يكون في ورود حكم على خلاف الحكم الواقعي اشكال ازيد من توهم المنافات بين الظاهري والواقعي، كالشبهات البدوية بعينها، فانه لو كانت هناك منافاة في صورة المخالفة لا يرفعها الجهل فيها، وان لم يكن بينهما منافات لا يوجبه القطع بالمخالفة ههنا.

هذا، مع القطع بان الامارات والاصول كثيراً ما يؤدى الى خلاف الواقع، فافهم.

فانقدح بذلك ان المتكفل للبحث في كلتا المرتبتين من الامتثال، انما هو مسألة البرائة والاشتغال من حيث دفع^٢ المانع عنها او عن احديهما، لا من حيث المقتضى، بل بعد

الفراغ عنه. اما الكلام فيهما من هذه الحيثية فهو في عهدة المقام.

قوله (قده) ولنقدم الكلام في المقام الثاني، وهو كفاية العلم الاجمالي في الامتثال —

الخ —

توضيح الحال في كفاية العلم الاجمالي في الامتثال او عدم كفايته، يستدعى صرف عنان المقال اولاً الى بيان لزوم تحصيل الغرض عقلاً في مقام الاطاعة او عدم لزوم شيء إلا الموافقة للامر والتهى؛ وثانياً الى بيانه أنه هل يعتبر في تحصيل الغرض على تقدير لزومه ما لا يتمكن منه إلا مع القطع^١ التفصيلي، ولا يكاد ان يحصل مع الاجمالي اولا، وذلك لبداية اناطة كفايته بعدم لزوم تحصيل الغرض، وكفاية الموافقة مطلقاً، او عدم توقف تحصيله على ما لا يتمكن منه معه.

فهيها مقامان:

الاول

اعلم أنه يجب تحصيل الغرض عقلاً ولا يعقل ان يسقط الامر او التهى بالموافقة بدونه، والآ لزم تخلف العلة من معلوها، وذلك لان المراد من الغرض هيها ما هو الباعث على الطلب والسبب لحدوثه، فكيف يرتفع مع بقائه على ما هو عليه، والبقاء لو لم يكن اخف مؤنة من الحدوث، لا يكون باكثر، ومع عدم بقائه على ما هو عليه، بان بدأ للامر^٢ فيما بدأ له من الغرض، او حصل بالموافقة، او بفعل الغير يسقط الطلب باسقاط ملاكه بالموافقة والإطاعة، او غيرها^(٣٣).

ان قلت: نعم لا بد من تحصيله، لكنّه يحصل بالموافقة، للزوم اخذ كل ما لا بد منه في تحصيله في متعلق الامر والتهى، ضرورة ان العاقل انما يأمر وينهى بما يوافق غرضه لا بالاعم.

٢- خ ل: رفع

١- خ ل: العلم

٢- خ ل: بدور الامر وفي «م»: بان بدأ للأمر فيما بدأ.

قلت: مضافاً الى التقص بأنه كثيراً ما يكون الطلب متعلقاً بالاختصاص مما يوافق الغرض، أنه إنما يجب اخذه فيه اذا امكن، وبعض ما لا بد فيه في تحصيله لا يكاد يمكن تحصيله، وهو كل ما ينشأ من قبل نفس الطلب، مثل قصد القربة وقصد الوجه والتميز، حيث أنه من الواجب بادنى تأمل عدم التمكن من قصد القربة بالصلاة مثلاً بإتيانها بداعي امرها الآ اذا كان الامر متعلقاً بها نفسها، بداهة ان الامر انما يدعو الى ما تعلق به، لآلى غيره، وكذا لا تصير موجهة بالوجوب إلا اذا كان كذلك، وإلا لما كان الوجوب وجهاً لها، بل لما كانت مقيدة به.

وبالجمله مالم يكن الامر متعلقاً بنفس الصلاة بما اعتبر فيها من الأجزاء والشرائط وحدها، من دون تقييد بالقربة ونحوها، لم يكديتمكّن منها، بداهة توقف اتيانها بداعي امرها على كون الامر بها وحدها.

ومن هنا انقذح لزوم الدور الصريح في ذلك في إتصاف الصلاة المأتى بها بقصد القربة مثلاً بالوجوب أو الاستحباب؛ تقريره أنه يتوقف حينئذ إتصافها باحدهما وكونها واجبة أو مستحبة على قصد امتثال الامر بها، ضرورة توقف الصفة والإتصاف على الموصوف، والمفروض أنه لا يتوقف بدونه، ويتوقف قصد امتثال الامر بها وإتيانها بداعي امرها على كونها واجبة أو مستحبة ومحكومة باحدهما، لما عرفت من عدم التمكن منه بدونه، وكذا الحال في غير قصد الامتثال.

وبالجمله كيف يمكن اخذ مثل قصد الامتثال في متعلق الامر، واخذه فيه يستلزم اختصاص ساير الاجزاء والشرايط بالامر لما عرفت، وهو مساوق لعدم اخذه في متعلقه فلزم من اخذه فيه عدم اخذه فيه، وما لزم من وجوده عدمه فهو محال.

ان قلت: نعم لكنه اذا كان الاخذ بامر واحد، واما اذا كان بامر ينسب احدهما بذات الصلاة مثلاً والآخرها مقيدة بقصد القربة وغيرها، لا يلزم منه محذور اصلاً كما لا يخفى، فان كان له اولمله دخل في تحصيل الغرض فليأخذه الامر في متعلق الامر حيث تمكّن منه كذلك.

قلت: نعم، لكنه لو لم يلزم منه المطلوب، اى عدم كفاية مطلق الموافقة في مقام الاطاعة، او عدم توسل المولى إلى غرضه بذلك وهو لازم جداً، وذلك لأنه لا يخلو إما ان يقال بسقوط الامر الاول بمجرد موافقته حينئذ من دون موافقة الثانى، ام لا بل لا بد في سقوطه ايضا من

موافقة الثاني؛ وعلى الأول يلزم الثاني فيما اذا وافق الأول لسقوطه به وسقوط الثاني بسقوطه. وعلى الثاني يلزم الأول حيث التزم بعدم سقوط الامر بمجرد الموافقة. هذا، مع لزوم كون موافقة الامر الأول امتثالاً له موجبة لاستحقاق الثواب، ولم يكن مخالفة بما هي مخالفة موجبة لاستحقاق العقاب وإلا كانت موافقته مطلقاً وبدون قصد الامتثال رافعة له.

لا يقال: موافقته امتثالاً له ليست بما هي موافقة موجبة للثواب، بل بما هي موافقة للثاني، فلا تفكيك!

لأننا نقول: كلاً لأنها توجبه ولو كان غافلاً عن الثاني، ومع لزوم كون اطاعة الامر الأول موجباً للتقرب وليس امراً بالمقصود، بل هو لمجرد التمكن من الامر به ويكون امره اهون من الامر الغيرى الذى لا يوجب طاعته بما هي طاعة شيئاً من القرب، كما حقق في محله.

ان قلت: بقى اشكال، وهو انه كيف يحرك ويبعث نحو ما لا يهّمه ولا يوافق عرضه، وهل هذا إلا سفهاً.

قلت: ينبعث من الغرض الاصلى وهو حصول القرب بالاطاعة، غرض آخر اوسع منه يدعو إلى الامر بشىء نفسه، لملاحظة خصوصية فيه وهو التوصل به الى الغرض الاصلى بحيث يجب موافقته حينئذ بقصد الامتثال عقلاً وهو يوجب القرب بما لا اشكال، فلا يكون بعثه لغواً وعبثاً.

فقد اتضح بما حققناه ان قصد الامتثال ونحوه فيما كان له دخل في حصول الغرض كما فى الاوامر والتواهي التعبدية. أنها يكون من وجوه الطاعة وكيفيات اطاعة بلا اشكال، لا ممّا يمكن اخذه فى المأمور بها والمنهى عنها؛ ويؤيده ملاحظة الاوامر التوصلية، وانما قد يكون بلا قصد الامتثال، فيوجب رفع تبعية العصيان من استحقاق العقوبة، وقد يكون معه القرب الموجب للمثوبة من دون ان يكون مجال لاحتمال ان يكون مأخوذاً فى متعلق هذه الاوامر ومن له حدس يحدس منه انه ليس حال الاوامر التعبدية إلا كحالتها، وليس التفاوت بينها إلا ان هذه الكيفية لازمة بحكم العقل فى الموافقة، لدخلها فى حصول الغرض، فلا بد منها فى رفع العقوبة كما يكون بها المثوبة، بخلافها.

ان قلت: هب ذلك كله، لكنّه ليس قصد القربة المعتبرة فى العبادات بمنحصر فى

١- خ ل: بلا

٢- خ ل: فيوجب معه

قصد الامتثال كى يكون ناشياً من قبل الامر فلا يمكن اخذه في متعلقه، بل فوqe مرتبة اخرى غير متوقفة على الامر، فيمكن اخذه في متعلقه وهى قصد كون الفعل لله تعالى، فكما يمكن ان يلزم بعمل لغيره تعالى، كذلك يمكن ان يؤمر به له تعالى.

قلت: امكان اخذ هذه المرتبة العليا في متعلقه لا يجدى بعد بدهة جواز الاقتصار بما دونها من قصد الامتثال لا يمكن اخذه فيه اصلاً ولو باخذ ما يعمه على نحو القضية الطبيعية التى يسرى الحكم فيها الى جميع ما ينطبق عليه من الافراد ولو كان مما يتوقف على تحقق الحكم، ولا يكاد يتحقق بدونه مثل كونها مقرباً، وذلك لانه لا يسرى الى قصد الامتثال الذى لا يتأتى إلا اذا كان الامر متعلقاً بنفس العمل والآل لما كان المأتى بداعى الامر وبقصد الامتثال، كما يتناه بما لا مزيد عليه. واما المرتبة التى دون هذه المرتبة مثل الشوق الى الجنة او الخوف عن النار، فهى مما لا يتحقق بدون الامر والنهي كما لا يخفى على المتأمل، فتأمل جيداً.

ثم هذا كله فيما علم دخله في حصول الغرض، واما اذا شك فيه فلا مجال الآ للاشتغال، ولو قيل بالبرائة في الشك في الأجزاء والشرائط، فانه يتوهم جريان ادلة البرائة بالنسبة الى الزائد فيكون بالنسبة اليه تكليف بلا بيان، فالواخذة عليه بلا برهان، ولا محل هيئها له اصلاً حيث انها ليست الآ على ما نهضت عليه الحجة واشتغلت به الذمة، وهو العلم بالامر مع احتمال عدم فراغ الذمة عنه الآ بالموافقة على هذا التهج الخاص، فيجب لتحصيل القطع بسقوط ما يقطع بثبوتها، لما عرفت من انه لا يسقط إلا بالموافقة المحصلة للغرض.

ومنه ينقدح صحة جريان الاستصحاب هيئها للعلم بثبوت الايجاب سابقاً والشك في ارتفاعه لاحقاً، بل لا مجال معه لقاعدة الاشتغال.

ومن هنا انقدح ان الاصل عند الشك في التعبدية والتوصلية في الواجبات، يقتضى تعبديتها، وعند الشك في اعتبار شىء في كيفية الاطاعة في التعبديات اعتباره فيها. نعم لا يبعد دعوى القطع بعدم اعتبار ما شك فيه ابتداءً مما يغفل عنه غالباً بحيث لو لم ينبه عليه وانه مما لا بد منه في تحصيل الغرض، لم يلتفت اليه إلا نادراً اذا لم يكن في الاخبار والآثار منه عين ولا اثر بحيث يقطع بانه لو كان به خبر لظفر به، فانه حينئذ يقطع بعدم اعتباره والآل كان الواجب عليهم — عليهم السلام — ان ينبهوا عليه لئلا يلزم نقض الغرض، اذا المفروض انه لا يلتفت اليه غالباً فيشك في اعتباره ويحكم به عقلاً، ويكتفى به عن التنبيه عليه، فلا محيص في الغرض عن التنبيه لئلا يلزم النقض إلا ان الشأن اثبات هذه

المقدمات فيما يشك في اعتباره ابتداءً، ولا يبعد تحقّقها في كثير منها، كما سنشير إليه.

المقام الثاني

(٣٤)

لاشكال في عدم منافات الاجمال لقضية الامتثال والتمكّن معه من اتيان الأمور به بداعي امره في ضمن الاكثر او المتباينين، كما لا ينبغي الاشكال في امكان قصد الوجه فيها توصيفاً وغاية لوقيل بلزومه عقلاً، بان يقصد الصلاة الواجبة عليه بين الصلاتين، او في ضمن الاكثر، او يأتي بهما، او به لوجوبها عليه، فانه ما اخلّ بالوجه حينئذ بوجه، وان اخلّ بالتمييز في كل واحد من وجه، حيث انه لم يتميّر الأمور به بعنوانه في الأول، وباجزائه في الثاني. نعم لوقيل باعتبار الوجه في الاجزاء ايضاً يوجب الاجمال في الثاني الاخلال به في الجملة.

ومن هنا ظهر انه انما يخلّ بالتمييز مطلقاً، لكنّه في كل منها من وجه كما عرفت، هذا في الشبهة الحكمية. واما في الشبهة الموضوعية فكل واحد من اجزاء الواجب وعنوانه وان كان متميّزاً، الا انه لا يتميّر مصداقاً فلا يتميّر أنّ اى واحدة من هذه الصلوات الى الجوانب الاربعة تكون صلاة الى القبلة مثلاً. ولكن لا يخفى ان التميز في الشبهة الموضوعية يمكن اخذه في متعلق الامر وليس كتميزه بعنوانه او باجزائه في الشبهة الحكمية ممّا لا يمكن اخذه فيه.

فانقدح بما فصلناه، انه لا وجه لما افاده من اخلال الاجمال بالوجه مطلقاً، وإلا لما افاده من ان اعتباره التميز ليس تقييداً في دليل العبادة في الجملة، فتدبر جيداً.

ثم لا يخفى انه ليس في الاخبار والآثار من اعتبار الوجه والتمييزين ولا اثر، ولم يكن في الصدر الاوّل ممّا يلتفت اليه الا نادراً، فلا يكون معه مجال لا حتمالاً اعتبارهما في الامتثال، لما عرفت. فانقدح انه لا يعتبر فيه ما ينافيه الاجمال.

لا يقال: انه اذا استلزم التكرار كما في المتباينين، لا يخلو من اللعب بالامر المولى^٢ وهو ينافي اطاعته وامثاله.

لانا نقول: مضافاً الى انه ربّما يكون لداعي عقلائي لاعبثاً ولغوياً، اذا العبث ان لم يكن إلا في الكيفية^١ الاطاعة بعد كونه بصدد الاطاعة حقيقة، بان لا يكون له في اختيار^٣ هذه

١ - خ ل: العبث

٢ - خ ل: كيفية

٣ - خ ل: اعتبار

الكيفية داعي عقلاني مع تمكنه من الاطاعة التفصيلية، لا يوجب اللعب^١ بامر المولى
 المنافي لطاعته وامثال امره، وأما المنافي له هو اللعب^٢ بامر بالموافقة ولو تفصيلاً لا امثالاً
 له بل سخرية، فيكون بين العبث وكل واحد من الموافقة التفصيلية والاجالية عموماً
 وخصوصاً من وجه، فلا تغفل. هذا كله فيما اذا تمكن من العلم التفصيلي او ما يقوم مقامه
 من الظنون بغير دليل الانسداد، من غير تفاوت بينها اصلاً في الاكتفاء بالاجالي وعدم
 الاكتفاء به. نعم انما التفاوت اذا اعتبر الظن في خصوص مالم يتمكن من الامثال العلمي
 مطلقاً، لا مطلقاً كما لا يخفى؛ فما يترأث من ظاهر كلامه من التفاوت بينها، ليس بوجيه.

واما ما يقوم مقامه بدليل الانسداد، ففيه تفصيل اجماله انه لو كان عدم الاكتفاء به
 لتوهم اخلاله بالوجه اولاعتبار التميز^٣ من التفصيلي، فالوجه الاكتفاء به بل تعيينه مع
 عدم التمكن منه على تقرير مقدمات دليل الانسداد على نحو الحكومة، لعدم التمكن من
 الوجه او التميز بالظن حينئذ، لا وجداناً ولا تعبداً، غاية الامر إكتفاء العقل بالطرف
 الزجاج من دون تعبد لواقعته، وعدم الاكتفاء به على تقريرها على نحو الكشف للتمكن
 منها حينئذ شرعاً، وليس حاله الا كحاله فيما اذا اعتبر بغير دليل الانسداد إلا ان يدعى ان
 الاستكشاف يختص بما اذا لم يتمكن من الامثال العلمي مطلقاً ولو على وجه الاجال،
 بان يكون الاخلال بالوجه او التميز محلاً بالامثال عقلاً فيما اذا تمكن من التفصيل
 لا مطلقاً، فيتعين الامثال الاجالي مع عدم التمكن من التفصيلي ولو كان عدم الاكتفاء به في
 حال الانفتاح لإلغاء هذا التحوم من الامثال في نفسه مطلقاً، او في خصوص ما استلزم
 التكرار لتوهم اللعب بامر المولى منه، كما تقدم مع دفعه، فالوجه عدم الاكتفاء به مطلقاً
 ولزوم التنزل الى الامثال الظني، الا ان يدعى ايضا ان ذلك انما هو مع التمكن من
 التفصيلي، واما مع عدم تمكنه فلا اقل من التخيير بينه وبين الامثال الظني لولم نقل
 بتعيينه حينئذ عقلاً.

واذا عرفت انه لا وجه لعدم الاكتفاء بالامثال الاجالي في حال الانفتاح، عرفت انه
 متعين في حال الانسداد ويمنع من ان تصل التوبة الى الظن كشفاً او حكومة، ولا يخفى ان
 هذا مع قطع النظر عن قيام دليل خارجي على عدم جواز الاكتفاء به، كما ادعى تحقق

٢٠١- خ ل: العبث

٣- خ ل: لاعتبار التميز في صورة التمكن

الاجماع عليه فيما اذا استلزم التكرار، او على عدم وجوبه كما اذا استلزم العسر والحرج المنفيين في الشرعية، كما سيجي تفصيله في طي مقدمات الإسناد.

ثم لا يخفى ان ما افاده - قده - في بيان كيفية الاحتياط من تحصيل الظن واثبات الطرف المظنون ثم الاثبات بالطرف الآخر، انها يتم في الظن الخاص مطلقا، وفي المطلق على تقرير الكشف لا مطلقا، لما عرفت من انه على تقرير الحكومة لا يوجب التمكن من الوجه ولا التميز الموجب لهذا الاحتياط، كما ان ما يترائي منه من لزوم هذا الترتيب، لا يساعده وجه الآ صرف اعتبار ان العكس لا يخلو من شائبة عدم الاعتناء بما عينه المولى له وهو كما ترى.

قوله (قده): الا انه وقع في الشرع موارد يوهم خلاف ذلك، منها ما حكم به بعض

- الخ -

لا يخفى ان عد هذه الموارد من الموارد التي يوهم عدم الاعتناء بالعلم التفصيلي الناشى من العلم الاجمالي، انها يصح اذا كانت مخالفة الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال ممنوعاً عقلاً بحيث لا يجوز للشارع ترخيصها، وهو محل الاشكال بل المنع كما عرفت مفضلاً، واما ما اختاره الشيخ - قده - من التخيير، فالظاهر انه تخيير بين القولين كالتخيير بين الخبرين المتعارضين، فيعين عليه كل ما اختاره من القولين من دون قطع بالمخالفة اصلاً، لاحتمال الموافقة مع كل واحد منها كما بيناه فيما علقناه سابقاً على الكتاب في مسألة البرائة والاحتياط، فتدبر جيداً.

واما ما حكم بعض بجواز ارتكاب كالا المشتبهين، فلا وجه في عدّه من تلك الموارد ايضاً، فان الميتة المشتبهه بينها اذا جاز الاقتحام فيها والمعاملة معها معاملة المذكى شرعاً كما هو المفروض، لا يكون البيع بالنسبة الى ما يقع بازاؤها باطلاً، كى يكون وطى الجارية التي يكون هذه الميتة المشتبهه بعض ثمنها محرماً، بل يكون شراؤها بالمشتبهين بها في تمامها صحيحاً حتى فيما يقع بازاء الميتة المشتبهه، فان حال ما بازاؤها حينئذ يكون حالها، فكما جاز تملكها وترتيب تمام آثار الملكية عليها لذلك، جاز تملكه وترتيب آثار الملكية عليه ومنها جواز الوطى اذا كانت جارية، ومنشأ توهم كون هذا من الموارد الموهمة، كون الميتة غير قابلة للتقل والانتقال، وقد عرفت ان المشتبه بها ولو في الشبهة المحصورة بحكم غير الميتة،

١ - خ ل: بما

فتدبر.

وأما مسألة حكم بعض بصحة الإيتمام فيمكن أن يكون نظره إلى منع ما نعية الحدث للصلاة ما لم يعلم حدوثه من شخص معين، أو منع شرطية صحة صلاة الإمام لصحة الإيتمام، بل الشرط أنها هو مجرد احراز المأموم أن الإمام يصلى على نحو لا يخل بما يجب عليه ظاهراً ولو كان احرازه ذلك مستنداً إلى عدالته مطلقاً ولو ظهر بعد ذلك أنه اخل ببعض ذلك سهواً أو عمدًا، تقصيراً أو قصوراً، كما يظهر من فتواهم بعدم بطلان صلاة المأموم لو انكشف بطلان صلاة الإمام، بل ولو ظهر كونه يهودياً كما في الخبر^١.

وأما مسألة حكم الحاكم بتنصيف التى العين تداعيا رجلان، فحالتها كحال المسألة الأولى في أن عدها من الموارد أنها يكون على مذهبه، وعليه لا بد أن يلتزم بأن تلقى الملك فهو حكم له^٢ شرعاً بسبب ملك كهبة، أو شراء، أو غيرها، يوجب كون المتلقى مالاً له ظاهراً، كما سيأتى شرحه في بعض هذه المسائل، أو واقعاً حيث ليس بكثير مؤنة، بل يكفي فيه حكم الشارع بجواز الشراء والاتهاب منه إذ ليست الملكية الواقعية الآ اعتبار اختصاص خاص من الشارع، ولا خفاء في أن حكمه بجوازهما منشأ له، فافهم.

وأما مسألة حكمهم في الدرهم والدرهمين، فحالتها حال سابقها بعينها كما هو المشهور بين الاصحاب، وبه رواية ضعيفة^٣ منجبرة بذلك، وإن كان الذي يشهد له القواعد، القول بالقرعة حيث أن التالف لا يحتمل كونه لهما، بل من أحدهما^٤ خاصة لعدم الإشاعة ههنا^٥ فكيف يقسم الدرهم بينها مع أنه مختص بأحدهما قطعاً، لكن قاعدة القرعة موهونة لكثرة ورود التخصيص عليها، فلا يجوز أن يستند إليها ما لم ينجر باستناد الاساطين إليها، فكيف بها فيما إذا عرض عنها المشهور، هذا.

وأما مسألة الاقرار فلازم تجويز اجتماع العين والقيمة عند واحد وتصرفه في كليهما الالتزام بانتقال ما يقع ثمناً لهما إليه بتمامه ظاهراً وإن كان بعض المثمن^٦ مال المقر في

١- وسائل الشريعة ٤٣٥/٥ - ح ١.

٢- خ ل: ممن له حكم

٣- مستدرک الوسائل: ٤٩٩/٢ - ب ٤ - ومثله صحيح عبدالله بن المغيرة كما صرح به صاحب الجواهر

(ره) - الجواهر: ٢٢٣/٢٦ - وأشار إليه صاحب الوسائل في المجلد ١٣/١٦٩

٤- خ ل: لاحدهما

٥- خ ل: هنا

الواقع، لكونه بتمامه ماله ظاهراً، فيكون حال الثمن، حال المثل من غير تفاوت. ومجرد العلم بكون بعض المثل مال الغير في الواقع، لا يوجب العلم بكون المثل غير منتقل اليه اصلاً ولو ظاهراً، وإنما يوجب له لو لم يكن بتمامه ماله في الظاهر شرعاً، ويكفي في الحكم بانتقال الثمن اليه ظاهراً بتمامه، عدم علمه تفصيلاً بأن ائى جزء من المثل المحكوم بكونه بتمامه ماله شرعاً مال الغير في الواقع، فالمرتبة للحكم الظاهري بملكية تمام الثمن محفوظة. وبالجملة يكون ملك المثل على نحو كان الثمن ملكاً له، ضرورة انه انما انتقل اليه بازاء ما انتقل عنه، فيكون بحكمه في كونه بتمامه ملكاً له ظاهراً، فتدبر جيداً.

واما حكمهم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين مئمنه اوئمنه على وجه يقضى بالتحالف، فلا يكون ايضاً من الموارد الموهمة، لمخالفة العلم التفصيلي في الشريعة، ضرورة ان رد الثمن او الجارية الى صاحبها بعد الحكم بانفساخ العقد الواقع عليها، ليس الآ ردها الى مالكها فعلاً حيث انها رجعا الى ملكه بانفساخ العقد بعد انتقالها عنه بسببه، وانما يكون موها لوقيل به بعد التحالف بدون الانفساخ، ولا اظن ان يكون به قائل وان كان بينهم خلاف في كون الانفساخ بالتحالف من حينه او من اصله، وعلى احتماله او تقدير القول به فلا مناص عن الالتزام بكون هذا تقاصاً خاصاً يلزم به المالك شرعاً، حسماً لمادة النزاع.

قوله (قدّه): اذا عرفت هذا فلنعد الى حكم مخالفة المعلوم بالاجمال - الخ -

لا يخفى انه كان الاولى ان يجعل من جملة الامور التي نبه عليها: اولاً بيان ان العلم بالحكم تفصيلاً هل يوجب لزوم موافقته او عدم مخالفته التزاماً، كما يوجب عملاً بان يكون تنجزه به موجباً لامرين عقلاً لا يرتفع تبعية التكليف الآ بها، اولاً، بل لا يبقى منه تبعية اصلاً بمجرد موافقته عملاً. وثانياً بعد الفراغ عن كونه موجباً لذلك بيان ان العلم الاجمالي هل يكون كالتفصيلي في ذلك؟ اولاً بل يكون اجمال متعلقه مانعاً عن لزوم الموافقة الالتزامية القطعية او الاحتمالية.

فنقول: لا يخفى انه كما لا مزية في تنجز التكليف بالعلم التفصيلي، بمعنى لزوم موافقته عملاً على نحو مرتفصيله، كذلك لا ريب في سقوطه وبرائة الذمة عنه بذلك مطلقاً ولولم يوافقته التزاماً، بحيث لا يبقى معه له تبعه اصلاً.

نعم يكون الالتزام والتعبد بالاوامر والنواهي وسائر الاحكام من قبل المولى من كمال

العبودية، لا يبعد استحقاق الفاقده له للذم كساير الصفات الذميمة، والواجد له للمدح كساير الاخلاق الكريمة، وتفاوتها فيما يحصل له من القرب بالموافقة عملاً، ضرورة تفاوت الدرجات بحسب الاخلاق والصفات كالحسنات والسيئات، بل اختلافها بحسبها، كيف وكانت حسنات الابرار سيئات المقرين، هذا اذا علم تفصيلاً، فكيف به اذا علم اجمالاً، مع انه لا مجال للزوم الالتزام مع الاجمال ولوقيل به مع العلم التفصيلي، وذلك بالنسبة الى الالتزام بالواقع على التعيين واضح، للجهل به، واما على نحو التخيير فان كان المراد به التخيير بين نفس الالتزامين، اى الالتزام باحد طرفي الاحتمال، والالتزام بطرفه الآخر كالتخيير بين الروايتين، فالتكليف المعلوم بالاجمال على فرض الاقتضاء لا يقتضى الالتزام بنفسه، لا التخيير بينه وبين الالتزام بضده، وكذا الحال ان كان المراد منه التخيير في الملتزم به، بان يكون الملتزم به امراً تختيراً وهو احد الالتزامين، ضرورة انه انما يقتضى الالتزام به او بضده تخييراً، ولا يجدى في تحقيق المرام ومراعاة جانب الالتزام بالتكليف المعلوم بالاجمال اصلاً فرض وجود خطاب بالزام الفعل او الترك على نحو التخيير، يلتزم به، ضرورة ان الالتزام بحكمه لا يكون التزاماً بحكمه آخر، ولا يقاس هذا بما ورد من الحكم الظاهري مراعاةً للواقعي مثل مؤدى الامارات، فان موافقته عملاً فيما اصاب موافقته له ايضا حقيقة، بخلاف موافقته التزاماً فانه ليس بالموافقة الالتزامية للواقع اصلاً ولو فيها اصاب، بل في الحقيقة التزم بالخطاب التامى مما دل على اعتبار الامارات، واين هو من الخطاب الواقعي، فافهم. هذا، مع ان مضمون هذا الخطاب فيما اذا كان الاشتباه في وجوب شىء وحرمة حاصل، فيكون طلبه طلباً للحاصل وهو محال، وفي غيره او فيه لو فرض كون هذا الخطاب تعديتاً كى لا يكون مضمونه حاصلًا، لا يكون عليه دلالة من عقل ولا نقل.

نعم انما يجب الالتزام باحد المحتملين تخييراً بمقدمات ثلاث: (اولها) ان يكون الالتزام واجباً شرعياً كساير الواجبات الشرعية. (ثانيها) ان يكون الواجب هو الالتزام بالاحكام بعناوينها الخاصة ولا يكفي مجرد الالتزام بها لماهى عليها من العناوين. (ثالثها) ان يكون الواجب هو الالتزام بها بعناوينها مطلقاً من دون اعتبار العلم بها تفصيلاً، ضرورة ان وجوب الالتزام حينئذ يكون مما يجب موافقته ولو احتمالاً، وبحرم مخالفته قطعاً كوجوب ساير الامور شرعاً فيما لا يمكن من موافقته الا احتمالاً، كما هو كذلك في المقام. ولكن لا يخفى ان كلهما ممنوعة:

اقا الاولى فلعدم مساعدة دليل على وجوبه كذلك، ولا يكاد يمكن استفادته من نفس ادلة الاحكام والعقل لو ساعد على لزوم الالتزام بها يكون حكمه بذلك وحكمه بلزوم الموافقة

عملاً بها من واد واحد لا يمكن استكشاف حكم شرعيّ مولويّ منه، كما قدّمنا وجهه.
واما الثانية فلأنّ دعوى القطع بأنّ الغرض من الالتزام بالاحكام يحصل من الالتزام
بها بماهى عليها من العناوين الواقعيّة ولولم يعلم بها، ولا يتوقف على الالتزام بها بعناوينها
الخاصّة غير بعيدة.

واما الثالثة فدعوى اختصاص وجوب الالتزام كذلك لوسلم بصورة العلم بها تفصيلاً
قريبة جداً. هذا، مع أنّه لوسلم جميع المقدمات يخرج الالتزام عن الموافقة الالتزامية
ويدخل في الموافقة العمليّة للخطاب به شرعاً التي يكون واجبة في الجملة بلا كلام.
ثم لا يخفى أنّه لا مجال للتمسك في وجود المخالفة الالتزامية بالاصول مطلقاً، موضوعيّة
كانت كأصالة عدم تعلّق الحلف مثلاً، او حكميّة مثل اصالة عدم الوجوب والحرمة، لما
عرفت من عدم المقتضى لوجوب الالتزام بالحكم اصلاً ووجود المانع عنه فيما اذا علم
بالاجمال، وكذا الحال لو قبل بوجود المقتضى له مطلقاً وعدم كون الاجمال مانعاً الآ في
الجملة اى من الموافقة القطعيّة لعدم التمكن منها معه لا الاحتماليّة للتمكن منها، كما
هو الحال في الموافقة العمليّة فيما علم بالاجمال لولم يتمكن من الموافقة القطعيّة، لكنّه على
مختاره - قدّه - من تنجز التكليف بالعلم الاجمالي على نحو التنجيز بالنسبة الى وجوب
الموافقة الاحتماليّة وحرمة المخالفة القطعيّة وان كان على نحو التعليق بالنسبة الى الموافقة
القطعيّة. واما على المختار من كونه على نحو التعليق مطلقاً، كما عرفت وجهه فيما اسلفناه،
فانما يجوز التمسك بها لو كانت ادلتها بعمومها او باطلاقها شاملة للمقام؛ وفيه كلام لعلنا
نتعرّضه في المخالفة العمليّة عند التمسك بالاصول في جوازها.

ثم انّ ما استشهد به - قدّه - لحمل اطلاقات كلمات القوم الموهمة لعدم جواز المخالفة
الالتزامية على ارادة عدم الجواز في العمليّة من انّ ظاهر شيخ الطائفة - قدّه - في مسألة
اختلاف الامة على قولين الحكم بالتخيير الواقعي لاشهادة له اصلاً ان كان الامر كما
استظهره، كما هو كذلك على ما حكألى بعض الثقات من أنّه في العدة² يستدلّ عليه
بطريق اللطف، وانه لولم يكن التخيير رأيه عليه السلام كان عليه اظهار رأيه، بداهة انّ
التخيير حينئذ انما يكون قول الامام، لاحد القولين، كذا وان كان التخيير تخييراً بين
القولين بحيث يتعيّن عليه ما اختاره، كما حملنا عليه كلامه في التعليقة، ويشهد به تنظيره

١- خ ل: جواز

٢- عدة الاصول: ٦٥/٢

بالتخيير بين الخبرين، ضرورة أنه لا يكون في حكم المسألة الفرعية حينئذ إلا مخالفة احتمالية لا قطعية.

ثم لا يخفى أن ما استدركه بقوله «نعم ظاهرهم في مسألة دوران الامر - الخ -» من أن عدم الرجوع الى الإباحة، لعلّه كان لعدم وجود مقتضى لها فيها عندهم، ومنع شمول أدلتها بعمومها أو إطلاقها لتلك المسألة، كما ضعفه - قده - في تلك المسألة فلا حظ، لا لوجود المانع وهو لزوم المخالفة الالتزامية، وكان مراد القائل بالتخيير، التخيير عملاً مع التوقف في الفتوى وعدم الالتزام باحد الحكمين كما اختاره^١ - قده -، لا التخيير بين الاحتمالين، وكذا مراد القائل بتعيين الاخذ بالحرمة ترجيح ما يوافق عملاً مع التوقف عن الفتوى بها، إلا أنها بذيلها تدل على حرمة احدها، أو نجاسة، أو نقض يقينه، ومن المعلوم أن حلية كل مثلاً يناقض حرمة احدها فيلزم من شمولها لها التناقض في مداليلها، فيكشف من عدم شمولها، لكن يمكن دعوى ظهريّة الصدر في شموله لكل واحد منها من الدليل في شموله لحكم واحد منها بدعوى أنه من المعلوم أن لفظ الشئ بما هو معين بنحو من التعيين كالإشارة اليه، ولم يعرف بعد حرمة واحد كان معيّناً بذلك التعيين الموجب لا - دراجه تحت العموم، وان عرف حرمة احدهما بلا عنوان أو بعنوان لا يكون تعين كل واحد منهما به، والغاية أنها هي معرفة حرمة الشئ المعين بذلك التعيين الملحوظ في المعنى كما لا يخفى، ضرورة ظهور تبعيّة الضمير للمرجع لا معرفة حرمة احدهما أو نجاسته بلا عنوان اصلاً، كما اذا عرفت حرمة احدى (احد. ن. ل) الاناثين أو نجاستها بدون تعيينها بعنوان من العناوين، كعنوان إناء زيد أو عمرو، أو مع عنوان كما اذا عرفت حرمة إناء زيد بين الاناثين، فافهم.

ولا يخفى أن هذا غير دعوى انصراف المعرفة الى المعرفة التفصيلية، كى يقال أنها مجازفة حيث لا منشأ للانصراف اصلاً، وكذا الحال في قوله «ولكن تنقضه بيقين آخر»^٢ حيث أن الظاهر منه نقض اليقين بالشئ بيقين آخر وليس اليقين باحد الشئين اليقين بالشئ عرفاً، والظاهر أن هذا هو السر في ان المنصرف الى الاذهان الصافية غير المشوشة بالمباحث العلمية شمول هذه الاخبار لاطراف الشبهة المحصورة، كيف وشمولها لاطراف الشبهة غير المحصورة مما لا ينكر ظاهراً وفي المناقضة اللازمة في مداليلها، مداليلها من

١ - خ ل: هو مختار

٢ - وسائل الشيعة ١/١٧٥ - ح ١

شموها لاطراف الشبهة المقرونة بالعلم لايتفاوت المحصورة وغيرها، كما لا يخفى.

هذا، مع امكان دعوى كون الدليل^١ في اخبار الاستصحاب بمجرد تقريب عدم صلاحية الشك ناقضاً لليقين عقلاً ببيان ما يصلح ناقضاً له، من دون نظر الى كون انه ينقض باليقين مطلقاً شرعاً.

وبالجملة يكون قضية عقلية محضة، من دون اعمال جهة شرعية فيها اصلاً، فلا يكون مانعة بظهورها عن شمولها للمصدر^٢ بعمومه او باطلاقه جميع ما يمكن ان يعتمها ومنها الاطراف؛ وهكذا يمكن ان يكون حال الغاية في الروايتين بان يكون غاية عقلية، من دون ان يكون حكم شرعي في جانبها، فلا يمنع عن شمول المغيى باطلاقه ما يصح ان يعتمه، فتأمل فانه دقيق.

اما الكلام في وجود المانع عقلاً، فقد تقدم ان العلم الاجمالي لا يوجب التنجز على نحو التنبؤ والعلية التامة، كي يمنع عن عموم ادلتها او اطلاقها في اطرافه، لكن لا يخفى ان ذلك انما يتم فيما اذا لم يحرز الا الايجاب او التحريم من دون احراز اهتمام من الشارع بوجوب بعثه فعلاً نحو فعل الواجب، او ترك الحرام، ضرورة عدم جواز الاذن في الاقتحام معه لكونه ناقضاً للغرض، بل لا يجوز الاذن في الاقدام في الشبهة البدوية الموضوعية على هذا الفرض، الا ان الفرق بينها استكشاف ايجاب الاحتياط شرعاً فيها، اذ بدونه يكون المواخذة عليه بلا بيان دون المقام، لاستقلال العقل بلزوم الموافقة القطعية معه حينئذ كالعلم التفصيلي.

وبالجملة ما قدمناه من كون مرتبة الحكم الظاهري مع العلم الاجمالي محفوظة، ولا ينافي الاذن في الاقتحام في الاطراف فعلاً او تركاً ما علم بينها من الواجب او الحرام، انما هو اذا علم بمجرد الخطاب بتحريم او ايجاب، لا من دون ان يصل الى حد البعث والزجر فعلاً، بحيث كان الشارع بالفعل يبعث ويحرك نحو الفعل، او يردع عنه ويزجر كذلك.

ان قلت: ان كان الامر كذلك فالعلم بالخطاب تفصيلاً ما لم يصل الى هذا الحد لا يمنع عن الاذن في الاقدام على ترك الواجب او فعل الحرام.

قلت: العلم به كذلك مع كونه عن جد وبلا شرط فاقد او مانع واجد يوصله الى هذا الحد لا محالة، والا لم يكن من^٣ جد بل بوجه آخر، او كان فاقداً للشرط ولو كان اعتبار

١- خ ل: الدليل

٢- خ ل: شمول الصدر

كون العلم به من سبب خاص ولم يكن العلم الحاصل بسببه او واجداً للمانع والمفروض خلافه، وهذا بخلاف العلم الاجمالي فإنه بنوعه ليس بواجبين يوصله الى هذا الحد ان لم يصل بنفسه اليه، ولولا اعتبار ان لا يكون العلم به اجمالياً. والحاصل أنه لو لم يصل بدونه الى هذا الحد مع كونه من الحد جامعاً للشرائط فاقداً للموانع، لاحتمال اتصاله مع التفصيلي في الجملة، وان اعتبر خصوص فرد منه، فلا يلزم ان يصل اليه مع الاجمالي اصلاً، لامكان اعتبار خصوص التفصيلي في الوصول، ولا مجال لاحتمال اعتبار الاجمالي فيه، ضرورة تأثير اقوى الشيين لو كان اضعفهما مؤثراً من دون عكس، فتنظن. هذا كله في وجود المانع عقلاً.

واما شرعاً فاجعل القول فيه ان قضية الجمع بحسب الدلالة بينها وبين ما دل على وجوب الاحتياط في الشبهات حملها على غير الشبهة المحصورة، كما يظهر تفصيله مما ذكره - قدس سره - في مسألة البرائة والاحتياط، مضافاً الى ما علقناه عليه، فراجع. ثم ان جميع ما ذكرنا في المقام جار في المخالفة لخطاب مردد بين الخطابين طابق التعل بالتعل، وان كان ربها يوجب تردده خفاء في جريان بعض ما ذكرناه.

قوله (قدّه): مع أنه يمكن ارجاع الخطابين الى خطاب واحد - الخ - لا يخفى ان انتزاع الجامع من الخطابين لا يوجب وحدة الخطاب، والآ ما من خطابين الا ويمكن انتزاع الجامع منها، فلا يبقى خطاب مردد في البين. نعم ليس المدار في التفصيل والتردد على وحدة الخطاب والتعدد، بل على وحدة الواجب او الحرام عنواناً كالغض واللبس في المقام وتعدده، كما جمع بين واجبات او محرمات في خطاب واحد في غير مقام. ثم ان حكمه - قدّه - بلزوم الجهر على الخنثى على تقدير كونه رخصة للانثى يكون مبنياً على لزوم الاحتياط في الشك في التخيير والتعيين عقلاً، او لزومه في الشك في الاجزاء والشرائط، والا فلا وجه للزومه، فلا تغفل.

ثم انه تمسك بعموم آية الغض^١ على وجوب الغض على كل واحد من الذكر والانثى عن الخنثى، وامر بالتأمل وذكر وجهه في الهامش انه تمسك بالعموم في الشبهة المصداقية. قلت: هذا، مضافاً الى امكان ان يقال بعدم جوازه في مثله مما لا يستقر له ظهور في

٣- خ ل: عن

١- التور / ٣٠

العموم إلا في غير ما استثنى فيه بقريئة الاستثناء ولو قيل بجوازه فيما استقر له ظهور في العموم، ثم خصص بدليل آخر حيث لا ينعقد له ظهور يقال بوجود أتباعه فيما انطبق عليه العام ما لم يعلم انطباق الخاص عليه، بخلاف ما اذا كان له ذلك، فتدبر جيداً.

وأما التناكح فلا ينفذ بينها وبين الذكر أو الأنثى، إذ بعد عدم التمكن من احراز كونها ذكراً أو أنثى ولو بالأصل، حيث لا حالة سابقة لها من الذكورية أو الأنوثة كي يستصحب، بل خلقت ذكراً أو أنثى، لا بد من الرجوع إلى الأصل الجاري فيما يتسبب عن هذا الشك من الشك في تأثير العقد. نعم لو وقع العقد بينها وبين كل من رجل وامرأة يوجب عليها كل ما علم اجمالاً بثبوته من التكاليف لو قلنا بعدم جريان الأصل في أطراف العلم على ما تقدم تفصيله.

وأما ما ذكره الشيخ^١ من مسألة فرض الوارث الخنثى المشكل زوجاً أو زوجة، فلو لم يكن مجرد فرض لابدان ينزل على ما اذا لم يكن الزوج والزوجة من اهالي^٢ الاسلام، بل من ساير الملل ممن يجوزون ذلك.

١- المبسوط ٤/١١٧.

٢- ن: اهل.



المبحث الثاني في الظن

قوله (قده): المقصد الثاني في الظن، والكلام فيه يقع في مقامين، احدهما في امكان التعبد به عقلاً - الخ - .

وليعلم أولاً قبل التكلّم في المقامين أنّ الظن هل هو كالعلم يقتضى بنفسه، مع قطع النظر عن جعل الشارع وبناء العقلاء وجوب اتباعه مطلقاً ولومع الانفتاح؟ أولاً يقتضى ذلك إلا بمقتضيات الانسداد على تقرير الحكومة؛ والمعلوم بالضرورة من الوجدان أنّه لا يقتضيه بنفسه، بحيث ينقذ في نفس الظان باعث ومحرك عقلي، نحو ما ظن وجوبه ومانع وزاجر كذلك عمّا ظن حرمة من دون ملاحظة امر خارج من جعل الشارع او بناء العقلاء. وهذا واضح، كما أنّه من المعلوم أيضاً أنّ ذلك ليس الآ من جهة عدم الاقتضاء، لا من باب اقتضاء العدم بحيث يأبى عن صيرورته كذلك ولو بسبب خارج، كيف وقد يصير بنفسه مقتضياً له، كما في حال الانسداد؛ كما أنّه من المعلوم أيضاً ليس الزام الشارع باتباعه ابتداءً او امضاً ممّا يأبى بنفسه عن الثبوت والتحقيق، ويكون ممتنعاً بالذات كاجتماع التقيضين او ارتفاعهما، بل يكون دائراً مدار علته وجوداً وعدمًا، كسائر الالزامات بل الممكنات.

ومما ذكرنا ظهر أنّه ليس النزاع في المقام الاول في امكانه الذّاق، لما عرفت من بداهة قابلية الظن لان يلزم باتباعه، وبداهة قابلية الالزام للتحقيق والثبوت بتحقيق علته وثبوتها، كما أنّه لا مجال لاحتمال ان يكون الامكان بمعنى الاحتمال له وللامتناع محل النزاع، ولا يحتاج الحكم به بهذا المعنى الى مؤنة، بل يكفي فيه عدم الاطلاع على ما يوجب استحالته؛ وهذا المعنى انما اراده الشيخ الرئيس في قوله «كلّما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان، ما لم يزدك عنه قائم البرهان»¹ وهذا بخلاف الامكان في قبال الامتناع، فإنّ

الحكم به لا بد من البرهان، ولا يكفي مجرد عدم الإطلاع على ما يوجب الامتناع، وليس بمجرد ذلك طريقاً يسلكه العقلاء في الحكم به بهذا المعنى ولا بمعنى آخر، الآ بمعنى الاحتمال كما اشرنا اليه، واتى عاقل يحكم باحد طرفي الاحتمال بلا موجب ولا مرجح، وهل هو إلا تحكّم وترجيح بلا مرجح؟! فالذى يصلح ان يكون محلاً للتزاع هو الامكان بمعنى عدم لزوم محال من فرض وحوده، ويسمى بالامكان الوقوعي، ويقابله الامتناع بمعنى لزومه منه، كما يشهد به ما حكى عن ابن قبة من لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال من التعبد بالخبر، وليس بالبعيد دعوى القطع بالامكان بهذا المعنى، او ما يقابله من الامتناع واحاطة العقل بتمام الجهات المحسنة والمقبحة لشيء وسائر تواليه ولوازمه الفاسدة وغيرها من باب الاتفاق، بحيث يجزم بعدم جهة اخرى له، كما يظهر من مراجعة الوجدان ومشاهدة حصول الجزم في المسائل المشككة والمطالب المعضلة في الفلسفة وغيرها من سائر العلوم بالامكان من القطع بعدم لزوم تال فاسداً، وعدم بطلان الآلزام، او بالامتناع من القطع بلزومه وليست هذه المسألة باعظم اشكالاً واخفى جهاتاً منها كما ستطلع عليها انشاء الله تعالى، بما هي عليها من الجهات والتبؤلى.

فظهر بما ذكرنا ان دعوى المشهور ليست بمجازفة، ان ما جعله اولى من الدعوى لا يجدى اصلاً في الامكان بالمعنى الذى وقع فيه التزاع، فضلاً من ان يكون اولى. واما الجواب عن الدليل الاول لابن قبة، فيمنع بطلان التالى على تقدير تسليم الملازمة نظراً الى ان «حكم الامثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد» ولا يختلف الاخبار نوعاً بسبب اختلاف الخبر عنه وكونه هو الله تعالى، او نبيته صلى الله عليه وآله، او وصيته عليه السلام، وذلك لان التعبد بالخبر الواحد عنه تعالى لو قام دليل عليه؛ كما اذا قال النبي صلى الله عليه وآله «كل ما اخبر سلمان عنه تعالى فاعملوا به»^١ مثلاً فهو بمكان من الامكان.

وما ذكره في وجه البطلان فيه، مضافاً الى ان دعوى الاجماع والاتفاق في مثل المسألة الغير المعنونة مجازفة، ولو سلم امكان تحققه حدساً، فلا مجال له في المقام إلا على عدم الوقوع، لا على الامتناع؛ انه لو قام الاتفاق على ذلك لما كان وجهاً للبطلان، لعدم كون المسألة، اى جواز التعبد وامتناعه من الشرعيات كى تصح التمسك فيها بالاجماع المصطلح، بل من العقليات التى يكون المنبع فيها هو البرهان، ولو اتفق قيامه على خلاف

١- الاشارات والتنبيهات: ج ٣

١- نفس الرحمان في فضائل سلمان.

ما اتفقوا عليه.

وأما ما أورده عليه بقوله «مع أن عدم الجواز — الخ —» فيه ما لا يخفى، حيث أن ثبوت الدين بجميع فروعها بالأدلة القطعية لم يتفق في زمان الأئمة عليهم السلام لجل الناس لولا كلهم، فما ظنك بزمان الغيبة، بل كان أخذ العالم الدينية في زمانهم من الثقة حسب أراجعهم، ولهذا وقع الشكوى إليهم من كثرة الخلاف بين أصحابهم.

نعم كان غالب الفروع على نحو الاجمال مع الجهل بتفاصيلها معلومة لغالب أصحابهم، كما هو الحال في زمان الغيبة.

وأما ما أجاب به عن دليل الثاني بقوله «فالأولى في الجواب بعد ما نقله نقضاً وحلاً، ففيه ان مراده من الحكم في قوله اما ان يكون للمكلف حكم وأما ان لا يكون له فيها حكم كالبهائم والمجانين — الخ —» ان كان خصوص الوظيفة^١ المعهولة من قبل الشارع في حال عدم التمكن من الواقع، فللخصم اختيار شق ثالث، وهو ما حكم به العقل من لزوم اتباع الظن على تقدير تمامية مقدمات الانسداد، والرجوع الى احد الاصول من البرائة، والتخير، والاحتياط على تقدير عدم تماميتها، وان كان ما يعتم الوظائف العقلية، فله اختيار الشق الاول وأنه ليس كالبهائم، بل يكون محكوماً بما حكم له العقل كما فصلناه، ولا يلزم عليه محذور تحليل الحرام وتحريم الحلال ضرورة أنه ليس في وجوب اتباع الظن والاخذ بطرف الراجح بما هو مظنون عقلاً تحليل من الشارع ولا تحريم، بل ولا من غيره، فإنه ليس المراد من الزام العقل به إلا إرشاده الى صحة المواخذة على المخالفة في صورة الموافقة والمعذورية عند الموافقة في صورة المخالفة من دون ان يكون فيه تحليل وتحريم. كيف، والتعدد في الحاكم والمحكوم له او عليه لازم، والعقل هو المحكوم له او عليه حقيقة.

ومنه ظهر (ظهور. ن. ل) الحال في الاصول العقلية، وأنه ليس فيها اصلاً تحليل الحرام او تحريم الحلال، وله ايضا اختيار الشق الثاني، ولا يلزم منه ترخيص فعل الحرام الواقعي من الشارع او غيره، اذ المفروض أنه لا حكم له حينئذ منه ولا في غيره كالبهائم، فكما أنه لا ترخيص ولا غيره من الاحكام بالنسبة اليها، كذلك لا ترخيص ولا غيره بالنسبة اليه، وإلا لم يكن مثلها وهو خلف.

ومما ذكرنا ظهر أنه لا وقع للتقص عليه بالقطع، فإنه ليس فيه تحليل حرام وتحريم حلال اصلاً، وصح التقص بالفتوى، فإن حجيتها على المقلد من الشارع كحجية الخبر على

١- خ ل: كانت خصوصية الوضعية.

المجتهد، فلو لم يكن هذا لاستلزامه تحليل الحرام وتحريم الحلال، لم يكن ذلك لاستلزامه التحليل والتحریم، وكون كلامه على تقدير الانفتاح وحجية الفتوى مع عدم التمكن من العلم بالواقع على التحو المتعارف^١، وانسداد بابه كذلك على المستفتى لا يدفع به التقص بها، ضرورة ان ما استدك به من لزوم التحليل والتحریم لو كان محالاً فعلاً للزوم اجتماع الضدين، بدهاة تضاد الاحكام لا اختصاص له بحال الانفتاح، ولو سلم اختصاص دعواه بهذا الحال.

نعم لو كان محذر التحليل والتحریم هو القبح، يمكن دعوى اختصاص القبح منه بهذا الحال، كما ان نظره الى ذلك على ما يشهد به قوله — قده — وليس شىء ابعده من تحریم الحلال وتحليل الحرام من العمل بقول المفتى، وقوله: واما ايجاب العمل بالخبر على الوجه الاول، فهو وان كان قبيحاً مع فرض انفتاح باب العلم لما ذكره المستدك من تحریم الحلال، لعلة دعاه الى الصّرف عمّا نقله من الجواب الى ما جعله اولى من تشقيقه الآخر بصورتي الانسداد والانفتاح، ومنع دليل الخصم في الصورة الاولى وقبوله في الجملة في الثانية، وانت خبير بانّ من الواضح انّ نظره الى لزوم اجتماع المتضادين من التحليل والتحریم، نظراً الى تضاد الاحكام، ومعه لا يتفاوت الحال في صورتى الانفتاح والانسداد، فظهر انّ ما اجاب به ليس باولى، بل الصواب ما نقله من الجواب، فلا بأس ببسط المقال في بيان وجوه الاشكال في التعبد بغير العلم بما قيل او يمكن ان يقال.

فقول وعلى الله الاتكال: انّ الامارة المتعبد بها ان اصابته كما اذا أدت مثلاً الى وجوب صلاة الجمعة الواجبة واقعاً في يومها، يلزم اجتماع المثليين وكونها واجبة بالوجوبين، وان اخطأت يلزم اجتماع الضدين وطلب المتناقضين وكونها محكومة بالوجوب والحرمة، وكونها محبوبة ومبغوضة، وكونها ذات مصلحة ومفسدة، من دون وقوع الكسر والانسداد بينها، بل كون كل منها مؤثرة كما اذا كانت وحدها فيما اذا أدت الى وجوب حرام او حرمة واجب، ولا فرق في ذلك بين صورتى الانفتاح والانسداد او تفويت مصلحة الواقع عن^٢ المكلف، او ايقاعه في المفسدة اذا أدت الى اباحة واجب او حرام، فترك الاول وفعل

١— انما قيد ناعدم التمكن من العلم المعتبر في حجية الفتوى بالتحو المتعارف، لئلا يورد على المصنف — ره — بعدم اختصاص حجيتها بصورة عدم التمكن، بل ولو تمكن منه بالحجر والزمل ونحوهما، فلا تعقل. (هذه الحاشية منه — قده —)

٢— خ ل: من

الثاني استناداً إليها في خصوص صورة الانفتاح وتمكّنه من الواقع لا مطلقاً، كما لا يخفى.
هذا كله لو كان للواقعة حكم في الواقع لا يختلف ولا يتخلف ولو تخلفت عنه الامارة،
والآ يلزم التصويب، وقد اجمع على بطلانه، سواء لم يكن لها حكم معمول غير ما اذت اليه
الامارات، او كان متعدداً بعدد مؤدياتها.

ان قلت: انما يلزم لو كانت صلاة الجمعة بما هي صلاة الجمعة محكومة ومتصّفة بذلك
ولم يكن ذلك بلازم من التعبد بالامارة، بل اللازم انما هو كون صلاة الجمعة الواجبة
بعنوانها محرمة بما ان الامارة الكذائية قامت على حرمتها، ولا ضير في كونها بهذا العنوان
الطارى محرمة بعد ما كانت واجبة بما لها من العنوان الذى يتوقف عليه، وعلى حكمه طرده
والحكم عليه؛ كيف، وقد صحح بما كان من قبيل هذا الترتيب طلب المتضادين بل
المتناقضين فعلاً، بحيث يواخذ على الإثنين عند تركها وعلى مخالفة الالهّم عند تركه واتيانه
بغيره، وليس في المقام إلا تنجز احد الخطأ بين ابدأ في البين.

ومن هنا ظهر الحال في جهات المصالح والمفاسد، وانها انما يقع بينها المزاخمة والكسر
والانكسار في مقام التأثير، ويختلف الحكم حسب اختلاف جهات الحسن والقبح، قوة
وضعفاً، فيما اذا كانت الجهات في عرض واحد، كما في اجتماع الامر والنهى، لا فيما اذا
طرئت احدهما على الاخرى بعد الفراغ عن تأثيرها كما في المقام، حيث ان الجهة المحسنة
والمقبّحة التى نشأت من جهة مساعدة الامارة وسلوكها انما تعرض على الواقعة بعد تأثيرها
هى عليها من الجهة حكمها الواقعى، فلا يزاحمها ولا تراحم بها، واما قبح تفويت المصلحة
والالقاء في المفسدة، فهو انما يكون لو لم يكن الفائتة عنه، او الواقع فيها متداركة بالمصلحة
وهيها متداركة بمصلحة السلوك .

قلت: لا يكاد يجدى الترتيب بين الحكيمين امكان الجمع بينهما، بعد الاعتراف بانها
متضادان فانه وان كان موجبا لعدم الاجتماع بينهما في مرتبة المترتب عليه، إلا انه
لا يحصى معه عن الاجتماع في مرتبة المترتب عليه، والتضاد ان كان بين الحكيمين فهو مانع
عن اجتماعها مطلقاً ولو في هذه المرتبة، كما ان طلب المتضادين ان كان قبيحاً لا يجدى
الترتيب بين الطلبين في رفعه شيئاً، غاية الامر انه ليس طلبها على كلّ حال وعلى كلّ
تقدير، بل على تقدير واحد وطلبها ان كان قبيحاً، لكونه طلباً لغير المقدور لا يتفاوت بين
طلبها مطلقاً وتقدير خاص، كما لا يخفى.

لا يقال: لم لا يجدى ان كان التقدير باختياره، كالعزم على عصيان الالهّم في مسألة
طلب الضدين.

لأننا نقول: مضافاً الى بدهة قبح طلب المحال ولو معلقاً على امر يكون بالاختيار؛ أنه انما يكون التعليق مجدياً ولو لم يكن في البين ترتب اصلاً لا الترتب، ولا يلتزم به الخصم، كما لا يخفى؛ مع عدم التعليق ههنا على الاختيار، فإن كلاً من مساعدة الامارة على الخلاف، والحكم عليها بالاعتبار، يكون بلا اختيار من المكلف، خصوصاً فيما اذا لم يتمكن من الواقع؛ وفيما ذكرنا ههنا كفاية في بطلان التصحيح بالترتب ههنا وفي مسألة الضد لمن تدبر، وقد بسطنا الكلام فيه فيما علقناه على مسألة اصل البرائة من الكتاب.

واما التزاحم في جهات الحسن والقبح، فلا يتفاوت فيه بين كونها في عرض واحد، او كون ما فيه احديها من العنوان طارياً على ما فيه الاخرى من العنوان، ففيما يعرضه كالكذب الطارى عليه الانجاء مثلاً يمنعه عما يؤثره لولا طرؤه لو كان ما فيه من الجهة غالباً، كما اذا لم يكن احدهما طارياً على الآخر كما في مسألة الاجتماع على القول بالامتناع، بل لا يخفى ان الامر ههنا كذلك، ولو قلنا بالجواز فيها وكفاية تعدد الجهة والعنوان في تعدد متعلق الامر والتهى وما يتبعانه من المصلحة والمفسدة بما يستتبعانه، وذلك لعدم تعدد العنوان ههنا كالصلاة والغضب مثلاً، بل عنوان واحد وهو صلاة الجمعة مثلاً، تعلق بها الوجوب مطلقاً، والحرمة مقيدة بكون الامارات (الامارة. ن. ل) الكذائبة قائمة على حرمتها، فيكون من قبيل التهى في العبادات، لا من باب الاجتماع، فلا تغفل، فحينئذ لا يخلو اما ان يكون الجهة الطارية غالبية، فلا يكون واجبة واقعاً فيلزم التصويب، او يكون مغلوبة، او لا غالبية ولا مغلوبة، فلا يكون محرمة ظاهراً مطلقاً، وهو خلف، ولا واجبة واقعاً ايضاً في الثاني.

ومن هنا ظهر ان المصلحة الفائتة عنه والمفسدة الواقعة فيها المؤثرتين للحكم الواقعي على تقدير بقائهما، على ما هما عليه من التأثير غير متداركين بما حدث في البين من مصلحة السلوك، فتدبر جيداً. هذا غاية توضيح ما يرد على التعبد بغير العلم من وجوه الاشكال. واما التحقيق في الجواب ان يقال: انها بين ما لا يلتزم وما ليس بمحال، ولنمهد لذلك مقدمة:

فاعلم ان الحكم بعدم ما لم يكن شيئاً مذكوراً يكون له مراتب من الوجود: (اولها) ان يكون له شأنه من دون ان يكون بالفعل بموجود اصلاً. (ثانيها) ان يكون له وجود إنشاء، من دون ان يكون له بعثاً وزجراً وترخيصاً فعلاً. (ثالثها) ان يكون له ذلك مع كونه كذلك فعلاً، من دون ان يكون منجزاً بحيث يعاقب عليه. (رابعها) ان يكون له ذلك كالسابقة مع تنجزه فعلاً، وذلك لوضوح امكان اجتماع المقتضى لانشائه وجعله مع وجود مانع او شرط،

كما لا يبعد ان يكون كذلك قبل بعثته صلى الله عليه وآله، واجتماع العلة التامة له مع وجود المانع من ان ينقذ في نفسه البعث والزجر، لعدم استعداد الانام لذلك، كما في صدر الاسلام بالنسبة الى غالب الاحكام؛ ولا يخفى ان التصادم بين الاحكام انما هو فيما اذا صارت فعلية ووصلت الى المرتبة الثالثة، ولا تصاد بينها في المرتبة الاولى والثانية، بمعنى انه لا يزاحم انشاء الايجاب لاحقا بانشاء التحريم سابقاً او في زمان واحد بسببين، كالكتابة واللفظ او الإشارة.

ومن هنا ظهر ان اجتماع انشاء الايجاب او التحريم مرتين بلفظين متلاحقين، او بغيرهما، ليس من اجتماع المثليين وانما يكون منه اذا اجتمع فردان من المرتبة الثالثة وما بعدها، كما لا يخفى.

اذا عرفت ما مهّداً لك، فنقول:

اما الاشكال بلزوم اجتماع المثليين فيما اذا اصاب الامارة، فان اريد منه اجتماع الانشائين للايجاب او التحريم فهو ليس بمحال، وان اريد اجتماع البعثين فهو غير لازم، بل يوجب اصابها ان يصير انشاء الايجاب او التحريم واقعاً، بعثاً وزجر فعليين. ومنه يظهر حال الاشكال بلزوم اجتماع الضدين فيما اذا اخطأت، حيث ان الاجتماع المحال غير لازم، واللازم ليس بمحال، اذا لبعث والزجر الفعلي ليس إلا بما أدت اليه، لا بما اخطأت عنه من الحكم الواقعي، ولا تصاد إلا بين البعث والزجر الفعليين.

فان قلت: لا يحصى اما من لزوم الاجتماع المحال، اولزوم التصويب الباطل بالاجماع، اذ لا يرتفع غائلة الاجتماع إلا اذا لم يكن في الواقع بعث وزجر، ومع لا واقعية للحكم.

قلت: التصويب الذي قام على بطلانه الاجماع، بل تواترت على خلافه الروايات، انما هو بمعنى ان لا يكون له تعالى في الوقايح حكم مجعول اصلاً يتبع عنه ويشترك فيه العالم والجاهل ومن قامت الامارة عنده على وفاقه وعلى خلافه، بل حكمه تعالى يتبع الآراء، او كان متعدداً حسبما يعلم تبارك وتعالى من عدد الآراء، وكما يكون بالاجماع الضرورية من المذهب في كل واقعة حكم يشترك فيه الامة لا يختلف باختلاف الآراء، كذلك يمكن دعوى الاجماع بل الضرورية على عدم كونه فعلياً بالنسبة الى كل من يشترك فيه بمعنى ان يكون بالفعل بعثاً او زجراً او ترخيصاً، بل يختلف بحسب الازمان والاحوال، فربما يصير كذلك في حق احد (واحد. ن. ل) في زمان او حال، دون آخر كما انه بالبدهة كذلك في المرتبة الرابعة. وبالجمله المسلم انه بحسب المرتبتين الاوليتين لا يختلف حسب اختلاف الآراء والازمان وغيرهما، دون المرتبتين الاخيرتين، فيختلف حسب اختلاف الآراء وغيرها.

ان قلت: اذا كان الحكم الواقعي الذي يقول به اهل الصواب بهذا المعنى، فاذا علم به بحكم العقل من باب الملازمة بين الحكم الشرعي وحكمه بحسن شيء اوقبحه، لا يجب اتباعه، ضرورة عدم لزوم اتباع الخطاب بتحريم او ايجاب ما لم يصل الى حد الزجر والبعث الفعليين، بل وكذا الحال في العلم به من غير هذا الباب.

قلت: مضافاً الى ان العلم به مطلقاً لو خلى ونفسه يوجب بلوغه الى حد الفعلية، انه انما يكون ذلك لو كان طرف الملازمة المدعاة بين الحكمين، هو الحكم الشرعي بهذا المعنى، فلا ضير في القول بعد لزوم الاتباع، وذلك كما لو منع مانع من اتباع العلم الناشئ من العقل، كما يظهر مما نقله - قده - من السيد الصدر في تنبيهات القطع، ولا ينافي ذلك ما اوضحنا برهانه وشيدنا بنيانه (برهانه. ن. ل) من لزوم اتباع القطع بالحكم الشرعي على نحو العلية التامة، فانه في القطع بالحكم الفعلي كما اشرنا اليه في توجيه كلام الاخباريين، لا ما لو كان الطرف هو الحكم الفعلي الشرعي بان يدعى ان استقلال العقل بحسن شيء اوقبحه فعلاً يستلزم الحكم الشرعي به كذلك.

نعم لو لم يستقل إلا على جهة حسن اوقبح، لاحسنه اوقبحه مطلقاً، لم يستكشف به إلا حكماً ذاتياً اقتضائياً يمكن ان يكون حكمه الفعلي على خلافه، لمزاحمة تلك الجهة بما هو اقوى منها فتفظن.

واما حديث لزوم اتصاف الفعل بالمحبوبية والمبغوضية وكونه ذا مصلحة ومفسدة، من دون وقوع الكسر والانكسار بينها فيما اذا ادت الامارة الى حرمة واجب او وجوب حرام، فلا اصل له اصلاً، وانما يلزم لو كانت الاحكام، مطلقاً ولو كانت ظاهرية تابعة للمصالح والمفاسد في المأمور بها والمنهى عنها. واما اذا لم يكن كذلك بل كانت تابعة للمصالح في انفسها والحكم في تشريعها سواء كانت كلها كذلك او خصوص الاحكام الظاهرية منها، فلا كما لا يخفى؛ وليست قضية قواعد العلية إلا ان تشريع الاحكام انما هو لاجل الحكم والمصالح التي قضت بتشريعها، بخلاف ما عليه الأشاعرة، مع انه لو كانت الاحكام مطلقاً تابعة للمصالح والمفاسد في المأمور بها والمنهى عنها، فذلك غير لازم ايضاً، فان الكسر والانكسار انما يكون لا بد منه بين الجهات مطلقاً في مقام تأثيرها الاحكام الفعلية لا في مجرد الانشاء، وقد عرفت ان الحكم الواقعي فيما اخطأت الامارة ليس يتحقق إلا بالوجوب الانشائي، فيكون الجهة الواقعية التي يكون في الواقعة مقتضية لانشاء

١- في «ع»: بمحقق.

حكم لها من ايجاب او تحريم او غيرهما، فينشىء على وفقها من دون ان يصير فعلياً إلا بامور: منها عدم قيام اماره معتبرة على خلافه المحدث فيها جهة اخرى غالبه على تلك الجهة، يكون موجبة لحكم آخر فيها بالفعل فالكسر والانكسار، أما يقع بين الجهات فيما أدت اليه الامارة من الحكم في صورة الخطاء، لكونه حكماً فعلياً لا في الحكم الواقعي الذي اخطأت عنه الامارة، بل أنها هو انشاء بمجرد ما في الواقعة بما هي هي من الجهة الواقعية، كما هو الحال في جميع الاحكام الذاتية الاقتضائية المجعولة للاشياء بما هي عليها من العناوين الاولية، وان كانت احكامها الفعلية بسبب ما طرأت عليها من العناوين الثانوية على خلافها.

ومن هنا ظهر ان المحبوبة او المبغوضية الفعلية تابعة لغالب الجهات كالحكم الفعلي، فلا يلزم ان يكون الفعل الواحد محبوباً ومبغوضاً بالفعل.

وقد ظهر مما ذكرنا ههنا ما به يذب عن اشكال التفويت واللقاء، لأنها لا يلزم من اباحة الواجب او الحرام، لامكان ان يكون الايجاب او التحريم واقعاً عن الحكم في التشريع، لاعن مصلحة في الواجب او عن المفسدة في الحرام مع امكان منع ان يكون تلك الجهة الموجبة لتشريع الوجوب او التحريم، لازم الاستيفاء او لازم التحرز كى يلزم ذلك.

هذا، مع أنه لو سلم كونها لازم الاستيفاء لا يكون تشريع الترخيص والاباحة ظاهراً للمفوت له قبيحاً مطلقاً، بل اذا لم يكن عن مصلحة وحكمة كائنه فيه واجحة على ما فيه من جهة القبح، ومن المعلوم ان الفعل لا يكون قبيحاً واحسناً فعلاً بمجرد ان يكون فيه جهة قبح او حسن، بل اذا لم يكن مزاحمة بما يساويها او اقوى، كما لا يخفى، هذا كله اذا كانت الاحكام الظاهرية لمصالح في تشريعها، لا لمصالح في سلوكها؛ واما بناء على ذلك فالمصلحة المفوتة عليه، والمفسدة الملقى فيها متداركة بمصلحة سلوك الامارة، ومعه لا قبح في التفويت واللقاء كما لا يخفى، حيث أنها حينئذ كلا تفويت ولا لقاء.

فتلخص من جميع ما ذكرنا انه لا يلزم التصويب من الالتزام بجعل الاحكام وانشائها للافعال بما هي عليها من العناوين، وقد جعل عليها امارات تخطى عنها تارة، وتصيب اخرى، ولا اجتماع المثليين في صورة الاصابة لعدم لزوم البعثين والزجرين، بل يصير الحكم الواقعي فعلياً بسبب اصابتها، ولا اجتماع الضدين في صورة الخطاء لعدم اجتماع البعث والزجر الفعلين، بل ليس البعث والزجر الفعلي إلا في مؤدى الامارة، ولا التفويت واللقاء القبيحين، اما لاجل التدارك بمصلحة السلوك، وإما لعدم كون المصلحة ام المفسدة الواقعية، لازم الاستيفاء والتحرز، و لاجل كون الفعل الموجب لها مشتملاً على ما هو اقوى وارجح من جهات الحسن من هذه الجهة المقبحة، لو سلم.

ثم لا يخفى أنه قد ظهر من مطاوى ما ذكر، أنّ التّضاد والتّمائل المانعين عن اجتماع الحكمين، أنّها هو في المرتبتين الاخيرتين مطلقاً، سواء كانا واقعيتين او ظاهريتين او مختلفين، فلو بلغ حكم اليها واقعاً في موضوع لم يمكن ان يحكم عليه فعلاً ولو ظاهراً بحكم آخر مطلقاً ولو كان مثله؛ هذا إن لم يعلم به اصلاً، فضلاً عما اذا علم به تفصيلاً او اجمالاً، فما ذكرناه سابقاً من التفاوت بين العلمين وان مرتبة الحكم الظاهري محفوظة مع الاجمالى دون التفصيلي، أنّها هو في المعلوم في غيرها تين المرتبتين، حيث أنّه لا يكون مع التفصيلي مرتبة غير مرتبة الحكم الواقعي، فلا معنى لجعل حكم آخر الآ بعد نسخه ورفع اليد عنه بالمرّة، اذ لا يمكن ان يكون في فعل واحد من شخص واحد علّتان لإنشاء حكمين في عرض واحد في زمان واحد كما لا يخفى، بخلاف الاجمالى حيث يعقل فيه مع بقائه على حاله وعدم رفع اليد عنه، ان يجعل في هذه المرتبة ومع الجهل به تفصيلاً حكم فعليّ يعمل على وفقه على خلافه. فظهر أنّ مع الفعلية من الواقعي لا مجال للظاهري اصلاً ولو مع الجهل به رأساً، غاية الامر كون المكلف معذوراً معه لو كان من قصور عقلاً، ومع الثاني منه المتحقق بمجرد الوجود الإنشائي يكون له المجال مطلقاً ولو كان معلوماً بالاجمال، ويترتب عليه آثاره اذا انكشف الحال، كما سنشير اليه.

ثم اعلم أنّه اذا استمرّ الاشتباه، فلا اعادة ولاقضاء بلا اشكال، واذا ارتفع في الوقت فقضية العلم فعلية الخطاب مقتضية للزوم الامتثال، ولا مانع عنه إلا توهم سقوطه عقلاً بمحصول الغرض منه، بناء على التقصي من اشكال تفويت المصلحة بالالتزام بالتدارك بمصلحة السلوك او الامر به، وهو فاسد لعدم لزوم التفويت حينئذ ليلتزم بتداركه. ان قلت: وان لم يكن التدارك بلازم إلا أنّه يمكن حصول الغرض منه بتلك المصلحة احياناً، ومعه يكون التكليف ساقطاً فحينئذ لا يعلم بفعلية الخطاب.

قلت: مجرد امكان حصول الغرض لا يؤمن من العقاب على مخالفته، ولا يكون من قبيل ما اذا كان بلا بيان والمؤاخذه بلا برهان، فإنّ العقل يكتفي بالعلم به حجة وبيانا. ومن هنا ظهر حال القضاء اذا ارتفع الاشتباه في خارج الوقت لوقيل بأنّه بالامر الاول، فإنّ مصلحة اصل الفعل غير مفوتة بالسلوك ليجب تداركه وتدارك مافات من مصلحة الوقت لا يوجب سقوط ما يمكن من استيقاء مصلحة خارج الوقت. واما اذا كان القضاء بامر جديد، فلا اشكال في ثبوته مطلقاً ان كان معلقاً على فوت نفس الواجب، كما

يدلّ عليه قوله صلى الله عليه وآله: «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته»^١، ولو كانت مصلحة الوقت متداركة بناء على لزوم التدارك، اذ ليست المصلحة الموجبة للفعل خارج الوقت المضروب له بمنحصره فيما استوفيت من المصلحة كى لا يبقى مجال معه لوجوبه، ولا ضير في تسميته قضاء اذ لا يعتبر فيه ازيد من اتيان الفعل خارج الوقت المضروب له في الاصل ولو كان معلقاً على فوت مصلحته، فكذلك بناء على عدم الالتزام بالتدارك.

واما بناء عليه ففيه وجهان: من عدم فوت المصلحة لمكان ما يتدارك به ما فات من مصلحة الواجب، ومن أنّ دليل القضاء دلّ على أنّ اصل الواجب يتمكن منه المكلف بعد الوقت، كما اذا فرض أنّ القضاء بالامر الاوّل فلم يكن مع عدم استمرار الاشتباه تفويت الاصل لمصلحة الوقت لمصلحة نفس الواجب، فلا يجب التدارك إلا بهذا المقدار.

ولا يخفى أنّ ظاهر اذلة القضاء واذلة الموقّات أنّ الفعل خارج الوقت بدل نفس الفعل فيه وتداركه، لا أنّه وقع في محله، وان فات قيده وهو وقوعه فيه حيث أنّه لم يكن معتبراً في اصل مطلوبيته وان كان معتبراً في مرتبته منه. ولا وجه لاحتمال ان يكون الالتزام بالتدارك بمصلحة السلوك او الامر به في خصوص ما اذا لم ينكشف الحال، او لم يتدارك بجعل القضاء مطلقاً ولو انكشف الحال خارج الوقت، لافي صورة الانكشاف مع التدارك بالقضاء إلا بمقدار لا يتدارك به من المصلحة، وذلك لأنّ التفويت الموجب للتدارك باحدى المصلحتين على هذا الوجه حاصل بمجرد مضي الوقت وعدم الانكشاف فيه، فيجب ان يتدارك باحديها ما فوت من مصلحة الموقّات في الوقت، فلا يبقى مجال لما يكون تداركاً له في الخارج، فافهم.

هذا ما يقتضيه سلوك الامارات على حسب اختلاف التفصي عن الاشكالات المتوهمة في جعلها واعتبارها مع قطع النظر عن دليل آخر دلّ على الاجتزاء بما اتى به، والّا فيمكن سقوط الاعادة، فضلاً عن القضاء، وعلى تقدير عدم الالتزام بالتدارك اصلاً فضلاً عن تقديره، لكن ليس ذلك لأنّ الامر الظاهري يقتضى الاجزاء، بل لأنّ ما ادّت الى وجوبه الامارة الشرعية والعقلية من باب الاتّفاق يكون مشتملاً على مقدار من مصلحة الواجب الواقعي، لا يبقى مع استيفائه مجال لاستيفاء تّمّة المصلحة، كما يظهر ممّا دلّ على تمامية الصلاة في مسألتي الاتّمام في مورد القصر والاختفات في موضع الجهر، او العكس

١ — لم نعر على هذا اللفظ في الاخبار ولكن استدل به صاحب الجواهر في ابواب قضاء الصلوات من كتاب

جهلاً ولو عن تقصير، كما بيّنا تفصيله فيما علّقناه على اواخر مسألة اصالة البرائة، او يكون الاتيان به رافعاً لامكان استيفاء مصلحة الواجب باتيانه في الوقت او في خارجه، فيكون معذوراً ان كان عن قصور، ومؤخذاً ان كان عن تقصير، فتفظن.

بقي الكلام في ان القول بالاجزاء هل يستلزم التصويب، كما يظهر مما نقله عن الشهيد - ره - ؟

فنقول: ان اريد به التصويب المجمع على بطلانه، فلا، فان غاية الامر سقوط الواجب الواقعي بحصول الغرض منه بعد ثبوته، كما يسقط باطاعته والسقوط بالاطاعة والمعصية وما يحكمها من حصول الغرض وتفويته على وجه لا يتمكّن من تحصيله في وقته، لا ينافي ثبوته المجمع عليه في قبال المصوبه القائلين بعدم ثبوت حكم اصلاً او بعدد ما يؤدى اليه الامارات، كما لا يخفى.

وان اريد به التصويب في الحكم الظاهري الفعلي، فهو وان كان يستلزمه، الا انه لا محذور فيه اصلاً يلزم به القائل به، ولعل منشأ تحيل المحذور، تحيل كون الحكم المجمع على ثبوته عند اهل الصواب من التخطئة هو الحكم الفعلي، وقد عرفت بما لا مزيد عليه، بطلانه، وانه ينافي جعل الامارة المؤدية الى خلافه ولو في بعض الاحيان، وانه لا يمكن ان يكون مما اشترك فيه كافة الانام من صدر الاسلام الى يوم القيامة، وعليك بالتأمل التام في المقام، فانه مزال الاقدام للاعلام.

تذنيب فيه تحقيق

اعلم ان كثيراً من الاشكالات على التعبد بالظن وما تقدم من وجوه التفصي عنها، انما يبتنى على كون ما يؤدى اليه الامارات في صورة الخطاء احكاماً حقيقية شرعية، واما بناء على كون مؤدياتها في هذه الصورة احكاماً صورية، كما هو التحقيق ناشية من اطلاق اعتبار حجيتها من دون الاناطة بصورة الاصابة، لعدم امكان هذه الاناطة لعدم التمييز بين الصورتين، والا كان المقصود الاصل هو التوصل بها الى الاحكام الواقعية في صورة الاصابة، ولا ينافي ذلك جعلها حجة ولو مع التمكن منها، كما في صورة افتتاح باب العلم بها اذا كانت هناك حكمة موجبة لذلك، فلا مجال لتوهم الاشكال، بلزوم التصويب او اجتماع الحكيم المتضادين والمصلحة والمفسدة، والمجبوبية والمبغوضية؛ لكن لا يخفى ان هذا انما يتمشى في مؤديات الامارات.

وأما الاصول التَّعبديّة كاصالة الاباحة والطهارة والاستصحاب في وجهه، فهي احكام شرعية فعلية حقيقية، بدهة «ان كلّ شيء حلال»^١ اباحة فعلية، وترخيص حقيقي في الاقتحام في الشبهة من الشارع، كالترخيص في المباحات الواقعية، والتفاوت بين الترخيصين يكون موضوع احدهما الشيء بعنوانه الواقعي، وموضوع الآخر بعنوان كونه مجهول الحكم، لا يوجب التفاوت بينهما بالحقيقة والصورة، كما لا يخفى.

ثم اعلم انّ التحقيق كما اشرنا اليه انّ مؤذيات الامارات في صورة الخطاء يكون احكاماً صوريّة، وليست حقيقة باحكام، وذلك لانّ الظاهر ممّا دلّ على اعتبار الامارات انّ النظر انما يكون الى الواقعيّات التي يؤدّي اليها، لا الى المؤذيات بما هي مؤذيات، كما لا يخفى على من تأملها.

وأما ما كان دليل اعتبارها السيرة وبناء العقلاء، فيكون الحال فيها على هذا المنوال، فلا^٢ ريب ولا اشكال، بدهة انّ العقلاء في سلوك الامارات لاغرض لهم إلا الواقعيّات.

قوله (قدّه): فيقع الكلام في المقام الثاني في وقوع التعبد بالظن في الاحكام الشرعية مطلقاً او في الجملة، وقبل الخوض في ذلك لابد من تأسيس الاصل الذي يكون عليه المعول - الخ - . اعلم انّ العمل بالظن (تارة) يكون مع التعبد به والتقيّد بكون المظنون حكم الله الظاهري او الواقعي . (واخرى) بدون ذلك بل بمجرد الاستناد اليه والاعتماد عليه، كما في الاستناد اليه في الامور العاديّة، وكما في الامور الشرعيّة في حال الانسداد بناء على تقرير الحكومة، حيث انّ الجرى على طبق الظنّ فيها ليس الا لاجل كون طرفه راجحاً لا واقعاً؛ اما في الاولى فواضح، واما في الثانية فلوضوح انّ العقل لا يستقلّ بأزيد من الاكتفاء بالظنّ بالواقع في مقام الاثبات والاسقاط على ما هو عليه من كونه مظنون الواقع، لا بما هو الواقع تعبداً، وانما يحجى التعبد في البين فيما اعتبره الشارع ابتداء وامضاء؛ . ومن هنا ظهر انه ليس العمل بالظنّ مختصاً بما اذا تعبد به، كما افاده - قدّه - ، بل يعم ما اذا لم يتعبد به اذا استند اليه بحيث كان هو المحرك نحو المظنون. نعم مجرد العمل على وفقه من دون استناد اليه، ليس عملاً به.

اذا عرفت هذا، فتحقيق الكلام في تأسيس العمل بالظنّ، انه إما العمل به على النحو

١- وسائل الشيعة: ٦٠/١٢ - ح ٤

٢- خ ل: بلا

الثاني، فلا يرى فيه محذور إلا مخالفة الواقع والتجري بالنسبة اليه، فيما كان على خلافه حجة معتبرة مثبتة للتكليف، فإنه ان اصابته فالواقع منجز يعاقب على مخالفته، والآ فيعاقب على تجزيه عليه تعالى على مامر، ومخالفة نفس الحجة المعتبرة اصلاً كانت او اماراة بما هي ليست محذوراً، الآ اذا كانت موافقتها مطلوبة في نفسها، وهو بمنزل عن التحقيق، بل ليست قضيتته الحجة شرعاً الآ نتجز الواقع في صورة الاصابة، والمعذورية في غيرها اذا وافقها، والتجري اذا خالفها، كما لا يخفى على من تأمل ادلة اعتبارها.

واما العمل بالظن على التحو الاوّل فالتحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق، ان العمل بسبب ذلك لا يتغير عما هو عليه واقعاً، ولا يوجب ذلك فيه مبعوضيّة، ولا حرمة مولوية شرعية، كما يشهد به مراجعة الوجدان، حيث نرى اذا راجعناه ان الفعل الذي يكون مطلوباً لنا واقعاً، لا يصير مبعوضاً بمجرد إتيان العبد آياه ملتزماً بأنه واجب مع عدم علمه بوجوده، بل يقع كما اذا علم به من دون تفاوت اصلاً.

وبالجمله الالتزام بحكم للعمل من قبل المولى مع الجهل به لا يوجب حدوث عنوان له، يكون ذلك العنوان مبعوضاً، بل حاله كالقطع لا يوجب تغير المقطوع عما هو عليه من العنوان، ولا يحدث على طبق ما قطع به من الحكم حكماً له، كما حققناه في باب التجري. نعم يوجب اثماً قليلاً حيث أنه بهذا البناء والالتزام، تصرف في ما هو سلطان المولى من تشريع الاحكام، فيستحقّ بذلك ذمّاً وعقاباً، حيث أنه بنفسه هتك الحرمة المولى، وما كان من قبيل ذلك يوجب الذمّ والعقاب من دون خطاب كالمعصية والتجري بقصدها، كما عرفت في باب التجري، فالحرمة التشريعية عقلية صرفة، لا شرعية كحرمة قصد المعصية، لما عرفت في ذلك الباب ان كل ما يوجب للعقاب^١ والثواب بلا خطاب معه، لا يكون قابلاً للامر او النهي الشرعي، فلو ورد في الشرع فهو من باب الارشاد واطباق العقلاء على ذمّ المشرع، انما هو على نفس البناء والالتزام الذي هو من افعال القلب اتى بالعمل الذي هو بنى على أنه واجب او حرام، ام لا.

واما ما ادّعا^٢ الفريد البهباني (قدس سره)، فلو سلم، لا يكاد يصحّ دعوى الاجماع في مثل هذه المسألة التي تكون عقلية، مع انّ الظاهر ارادة ان العلماء بما هم عقلاء يكون عدم

١- خ ل: العقاب

٢- خ ل: افاده

الجواز عندهم^١ بديهيّاً، لاجبا هم عقلاء متديّنون بهذه الشريعة، كما يشهد بذلك مشاركة العوام معهم في ذلك، على ما ادّعاه (قدس سرّه).

وأما الزّواية فمع احتمال ان يكون استحقاق هذا القاضى للعقوبة، لاجل تصديده ما ليس له من الحكومة والقضاة، لأنّ لها اهل، كما يدلّ عليه رواية «لا يجلس هذا المجلس الآ نبيّ او وصيّ نبيّ او شقيّ»^٢ لا تدلّ على خلاف ما ذكرناه، لما عرفت من عدم اختصاص سبب استحقاق العقوبة بالمخالفة كى يستكشف من استحقاق العقوبة مخالفة للخطاب الشّرعى، وأنها يكون الاستكشاف فيما اذا لم يكن بنفسه موجِباً للعقاب.

وأما الآية فكذلك لأنّ الدّم والتّوبيخ على جعل بعض ما انزل اليهم من الرّزق حلالاً، وبعضه حراماً، واستناد ذلك اليه تعالى من غير علم، أنّها هو لاجل ما يحذر عنه عقوبهم من الالتزام والتّعبد بحكم من قبله تعالى من غير علم بكونه منه تعالى، لا لاجل أنّ ذلك حرام شرعاً.

ان قلت: نعم الامر كما ذكرت، حيث لا وقع للتّوبيخ إلا على ما يستقلّ بقبحه عقوبهم، لكنّ الآية تدلّ على حرمة التّعبد والالتزام بغير العلم، من جهة ادراجه فيها تحت الافتراء المعلوم أنّه حرام شرعاً بلا اشكال ولا كلام.

قلت: اطلاق الافتراء عليه مجازاً لعلاقة بينه وبين معناه الحقيقى، لا يقتضى سرية حكمه اليه اصلاً ولو كانت العلاقة بينهما المشابهة لعدم كون الحرمة الشّرعية في المشبه به من اظهر خواصّه، بل اظهرها كما لا يخفى، هو القبح العقلى. هذا، مع أنّ في دلالتها على محذورية الالتزام والتّعبد بغير العلم تأمل، من أنّه لا يبعد بملاحظة صدر الآية، ان الدّم والتّوبيخ، أنّها يكون على هذا التقسيم مع علمهم بعدمه، وأنّ كلّ ما انزل اليهم يكون حلالاً.

لا يقال: قضية المقابلة ان يكون الكلام في قوّة ان يقال: اولم يأذن لكم، بل عليه تفترون مضافاً الى عدم انحصار شأن الكفّار في الاسناد مع العلم بالخلاف وظهور الآية، كما لا يخفى في توبيخهم على ما هم عليه، بعد وضوح أنّهم ليسوا بأذنين.

لأنّ نقول: هذا أنّها يكون كذلك لولم يكن هذه القضية مسوقة مورد الغالب، ومتعرّضة لما هم عليه غالباً من التّسبة اليه تعالى مع العلم بالخلاف، كما ربّما يظهر فيه لفظ الافتراء

١- خ ل: لهم

٢- وسائل الشيعّة: ٦/١٨ - ح ٢

ويشهد صدرها؛ وكيف كان فلا يكون الآية دليلاً عليحدة غير العقل، كما هو بصدده —
 قدّه —، بل غاية الامر تدلّ على الذّم والتوبيخ على الاسناد بغير العلم، ولو لا العلم بكون
 وجهه استقلال العقل بقبحه والذّم عليه، فلا اقلّ من قوّة احتمالهِ.
 وبالجملة مادلت آية اورواية على حرمة ما يؤقّى به من فعل شيء او تركه متعبداً
 بوجوبه، مع عدم العلم بالوجوب او العلم بعدمه، بل لو كان ظاهره ذلك فهو محمولة على
 الارشاد الى ما يستقلّ به العقل من الاثم القلبي، لما عرفت من انّ الفعل لا يتغير عما هو
 عليه اذا أتى به بهذا العنوان.

وهمّ ورفع

لعلك تقول: على تقدير تسليم مساعدة الادّة الاربعة على حرمة التّعبد مع الشكّ في
 الحجّية، لامساس له بمسألة الحجّية وعدمها، ليكون هذا اصلاً فيها يعول عليه عند اليأس عن
 مساعدة دليل على احدهما فيها، مع أنّه (قدّه) بصدد تأسيس الاصل فيها، وليست الحجّية
 كبعض احكام الوضع مثل الشرطية، والجزئية، والمانعية، والصحة، والفساد الى غير ذلك
 منتزعة من التّكليف، كى يكون تابعة له في تأسيس الاصل فيه، فلا يكون تابعة له في
 الشكّ، بل يكون من الاعتبارات العقلائيّة المنتزعة من اسباب خاصّة اخرى، كالولاية،
 والوكالة، والزوجيّة، والحرية، والرقيّة، الى غير ذلك، ولكنك تغفل عن انّ الحجّية وان لم
 يكن تابعة له ومنتزعة من التّكليف، الاّ أنّه تستتبعه كما هو شأن كلّ واحد من مثل هذه
 الاعتبارات العقلائيّة في كلّ مقام اعتبرها الشارع، فيصحّ ان يعول على الاصل الجارى فيه
 عند الشكّ فيها اذا لم يكن اصل في السبب من اصله او بسبب، وقد تخيل (قدّه) عدم
 جريان الاصل في السبب ههنا، حيث منع عن جريان اصالة عدم الحجّية ونظايرها.
 بقى الكلام في تحقيق حال ساير الاصول التي نقلها في المقام، وبيان ما قيل فيها، او
 يمكن ان يقال، من التّقض والإبرام.

(فهنها) اصالة عدم الحجّية، وقد اورد عليها بقوله — قدّه — «انّ الاصل وان كان
 كذلك، الاّ أنّه لا يترتب على مقتضاه شيء، فانّ حرمة العمل — الخ —».
 قلت: الحجّية وعدمها وكذا ايجاب التّعبد وعدمه بنفسهما ممّا يتطرق اليه الجعل، وتناله
 يد التصرف من الشارع، وما كان كذلك يكون الاستصحاب فيه جارياً، كان هناك اثر
 شرعيّ يترتب على المستصحب اولاً، وقد اشرنا الى أنّه لا مجال للاصل في المسبب، مع

جريان الاصل في السبب كما حقق في محله.

هذا، مع أنه لو كان الحجية وعدمها من الموضوعات الخارجية التي لا يصح الاستصحاب فيها إلا بملاحظة ما يترتب عليها من الآثار الشرعية، فأنما لا يكون مجال لاستصحاب عدم الحجية فيها إذا لم يكن حرمة العمل إلا أثراً للشك فيها لا لعدمها واقعاً، وأما إذا كانت أثراً له أيضاً فالمورد وان كان في نفسه قابلاً لكل من الاستصحاب والقاعدة المضروبة لحكم هذا الشك إلا أنه لا يجري فعلاً إلا الاستصحاب لحكومته عليها.

والضابط أنه إذا كان الحكم الشرعي مترتباً على الواقع ليس الآ، فلا مورد ولا مجال إلا للاستصحاب، وإذا كان مترتباً على الشك فيه كذلك فلا مورد ولا مجال إلا للقاعدة، وإذا كان مترتباً على كليهما، كما في حكم الطهارة المترتبة على الواقع وعلى الشك فيه، فالمورد وان كان قابلاً لهما إلا أن الاستصحاب جارٍ دونها، لحكومته عليها، فاستصحاب حكم الطهارة في مسألة الشك في طهارة ما كان طاهراً، أو استصحاب موضوعها لحكومته على قاعدتها، جارٍ دونها كما حقق في محله وفيما نحن فيه، وان كان حكمه حرمة العمل والتعبد مترتباً على الشك في الحجية، إلا أنه يكون مترتباً أيضاً على عدمها، لمكان مادّة على حرمة الحكم بغير ما انزل الله اليه من العقل والتقل، فيكون المتبع فيه هو الاستصحاب.

ومن هنا انقذ الحال في استصحاب الاشتغال وقاعدته، وأنها لا يجري معه للورود عليها (هي هنا. ن. ل)، وأما لزوم الاتيان بالمحتمل فليس الآ بحكم العقل لاجل انحصار المفرغ عن هذا التكليف المعلوم شرعاً به، لا بحكم الشرع، ليلزم كون الاستصحاب مثبتاً، فافهم.

(ومنها) أنّ الاصل هي اباحة العمل بالظن، لأنها الاصل في الاشياء.

وقد اورد (قده) عليه بأن اباحة العمل بالظن غير معقول، اذلا معنى لجواز التعبد وتركه، لا الى بدل غاية الامر التخيير بين التعبد به والتعبد بالاصل، او الدليل الموجود هناك التي يتعين الرجوع اليه لولا الظن هناك . ولا يخفى أنّ التعبد بالمعنى الذي ذكره، وهو التدين بكون المظنون او ما قام عليه الاصل، او الدليل حكم الله تعالى، ليس بلازم على كلّ حال، لا تخييراً ولا تعييناً، او الذي لا بد منه ولا يحيص عنه عقلاً؛ هو الاستناد الى حجة معتبرة عقلاً او نقلاً ولو كانت اصالة البرائة العقلية وهو قبح العقاب بلا بيان.

ومن الواضح أنّ الاستناد اليها في مقام الاقتحام، لا يقتضى الالتزام بحكم شرعي

اصلاً، وهكذا في مورد الاستناد الى الاحتياط والتخيير العقليتين، بل وكذا في موارد الامارات والاصول الشرعية على ما تقدم منه (قده) من منع وجوب الموافقة الالتزامية للاحكام الواقعية المعلومة، فضلاً عن الاحكام الظاهرية التي ليست هي الا لاجل خروج المكلف عن التخيير بحسب العمل، فالصواب في الجواب ان يقال ان نفس العمل على طبق الظن عن استناد اليه قد ظهر حاله، وانه تختلف احواله، فربما يكون حراماً، وقد يكون تجريباً، وقد لا يكون فيه محذور اصلاً. واما التبعيد به والالتزام بكون المظنون حكم الله، فقد عرفت انه قبيح عقلاً، وموجب للعقاب بنفسه بلا واسطة خطاب.

(ومنها) ان الامر في المقام دائر بين الوجوب والحرمه، ومقتضاه التخيير، او ترجيح جانب الحرمه، وقد ظهر حاله مما ذكرنا.

(ومنها) ان الامر في المقام دائر بين تحصيل مطلق الاعتقاد بالاحكام المعلومة بالاجمال، وبين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي فيرجع الى الشك في المكلف به وتردده بين التعيين والتخيير، فيحكم بتحصيل خصوص الاعتقاد القطعي تحصيلاً لليقين بالبرائة، خلافاً لمن لم يوجب ذلك في المقام.

وفيه مضافاً الى اختصاصه بمقام الاسقاط، والخروج عن عهدة التكاليف المنجزه بالعلم الاجمالي، ولا يعم مقام اثباتها وتنجزها ان المقام ليس من باب الشك في المكلف به وتردده بين التخيير والتعيين، كي يبتنى اجراء قاعدة البرائة فيه، او الاشتغال على ما بنى عليه فيه، بل هو شك في طريق الامثال الذي لاجمال فيه الالقاء للاشتغال ولو قيل بالبرائة في ذلك الباب، بدهاه ان الحكم بلزوم تحصيل الاعتقاد انما هو من العقل في مقام الامثال، والخروج عن عهدة التكاليف المعلومة، والعقل وان كان يمكن ان يشك فيما هو املاك حكمه في المقام ومناطه، وانه يعم مطلق الاعتقاد، ام يختص بالقطعي منه، لبدهاه عدم لزوم انتهاء نظره فيه، وجواز بقائه متحيراً، الا انه لا يكاد ان يشك فيما هو موضوع حكمه الفعلي، وان ما به الاكتفاء في مقام الامثال على نحو القطع، هو مطلق الاعتقاد، او خصوص القطع.

وبما ذكرنا يمكن التوفيق بين جعل دليل الانسداد دليلاً عقلياً وحكماً يستقل به العقل، وجعل نتيجته مهملة بان يكون المراد الاهمال بحسب المناط وعدم انتهاء نظر العقل الى تعيينه وان كان ما يحكم به بالفعل لا اهمال فيه اصلاً، فتفظن.

ولا يخفى انه يظهر مما اورده (قده) عليه بقوله: واما ثانياً انه جعل مجرى قاعدة الاشتغال التي اجراها المؤسس نفس التكاليف المعلومة، وليس كذلك لوضوح انه اجراها

في نفس التكليف بلزوم تحصيل الاعتقاد، فلا تفعل.

ثم أنه جعل ما أسسه - قده - من اصالة حرمة التعبد بالظن من جهتين، مبنياً على ماهو التحقيق من اطلاق اعتبار الاصول ومنع عن اصالة حرمة العمل مطلقاً، لا (العمل). ن. خ) على وجه الالتزام، ولا على غيره على تقدير اشتراط اعتبارها بعدم الظن على خلافها، وانت خبير بعدم ابتناء الحرمة على وجه الالتزام على ذلك اصلاً، فإن قضية مقدمات الانسداد في صورة عدم التمكن من العلم، وعدم وجوب دفع الضرر الموهوم ولو مع تمكنه، ليس بحكم العقل ازيد من جواز الاكتفاء بالظرف المظنون بما هو كذلك، لا جوازه مع الالتزام بكونه حكم الله، فبقي الالتزام على ما هو عليه من اصالة الحرمة من دون تأقل.

نعم على تقدير تقرير مقدمات الانسداد على نحو الكشف يجوز الالتزام، لكنته مع كونه خلاف التحقيق، خلاف فرض كلامه في المقام، لأنه حكم على تقدير عدم التمكن من العلم بتقدم الظن بحكم العقل، وهذا لا يكاد يتم الآ على تقرير الحكومة، كماستطلع عليه انشاء الله. وكيف كان فقد عرفت ان الاصل المعول عليه في المقام هو اصالة عدم الحجية، ولا وجه للتنازل الى ما يستتبعه الشك فيها من الشك في حرمة العمل على نحو الالتزام او بدونه، على ما فضلناه من الكلام.

قوله (قده) القسم الاول مايعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال ارادته خلاف ذلك، كاصالة الحقيقة عند احتمال ارادة المجاز، واصالة العموم، واصالة الاطلاق، ومرجع الكل الى اصالة عدم القرينة - الخ - .

بمجم الكلام في المقام، ان ما يصدر عن المتكلم للافادة بما حفت به من حال او مقال لا يخلو: إما ان يكون له بحسب المتفاهم العرفي ظهور في معنى بمعنى، أنهم يجعلونه قالباً له، ويعبر به عنه في محاوراتهم، ام لا، بل يتحيرون في معناه الذي ينبغي ان يعبر به عنه ويجعل قالباً له، لا ينبغي الاشكال في التوقف في هذا القسم ولو كان ما وضع له اللفظ معلوماً، وكان منشاء الاجمال هو الاحتفاف بما يوجب ذلك من حال او مقال، وعدم اعتبار اصالة عدم قرينية ذلك، ولا اصالة الحقيقة ولو قلنا بحجيتها من باب التعبد، اذ لا طريق لنا الى حجية مثلها إلا الرجوع الى سيرة اهل المحاورة وطريقتهم، على ما يشاهد التوقف في هذه الصورة، والاستفسار من المراد كما لاريب في اتباع الظهور العرفي في القسم الاول في الجملة، سواء كان بالوضع او بالقرينة.

إنما الكلام والاشكال في المقامين: أحدهما بيان ان مرجع ما يعمل به في تشخيص مراد المتكلم من كل واحد من اصالة الحقيقة، او العموم، او الاطلاق، واصالة عدم القرينة، او المخصص، او المقيد، الى واحد او كل واحد اصل عليحدة، ضرب لطرف من الشك في المراد. وثانيهما بيان كيفية اعتبار اصالة الظهور، وإنها معتبرة مطلقا ولوم تفد الظن، بل ولو كان على خلافها، او مقيدة بالافادة، او بعدم الظن بالخلاف.

أما المقام الأوّل

فاعلم انّ الشك في ارادة الظهور (تارة) يكون من جهة احتمال الاحتفاف بما يوجب صرف اللفظ الى غير معناه الحقيقي او طرؤ الاجمال عليه. (واخرى) مع القطع بعدم ذلك من جهة احتمال العمد الى الاخفاء لحكمه داعية الى ذلك، كما هو الحال في كثير من العمومات والمطلقات في صدر الاسلام. (وثالثة) من جهة كلا الاحتمالين. وذلك من غير تفاوت بين ان يكون الظهور ذاتياً فيما وضع له بسبب الوضع، او عرضياً في غيره بواسطة القرينة، والذي يظهر من المراجعة الى اهل المحاورة، ويعرف من بنائهم وسيرتهم انما هو البناء على اتباع ما للفظ من الظهور في الصور الثلاث بلا تفاوت في ذلك بينها من دون بناء آخر منهم على عدم الاحتفاف بالقرينة أولاً عند احتمالها، ثم البناء على اتباع الظهور عند احتمال عدم ارادته ولو على تقدير عدم الاحتفاف، كما في صورتين الاخيرتين، فلا يكون في مثل (جنئى باسد) الظاهر في الحيوان المفترس، مع احتمال عدم ارادة ظهوره من جهة الشك في احتفافه بمثل (يرمى) وقد خفي، او من جهة احتمال عدم ذكره عن عمد الآ البناء على معناه الحقيقي الظاهر منه، كما انه لا يكون في مثل (جنئى بأسد يرمى) الظاهر في الرجل الشجاع، مع احتمال عدم ارادته مطلقا ولو كان لاجل الشك في العمد الى عدم نصب ما يمنع القرينة من (عن. ن. ل) صرف لفظ الاسد الى هذا المعنى المجازى إلا البناء على هذا المعنى الظاهر منه، فليس في البين إلا اصل واحد وهو البناء على حمل اللفظ على معناه الظاهر فيه حقيقة كان او مجازاً.

نعم لا مضايقة من تسميته باصالة الحقيقة او العموم او الاطلاق عند الشك في ارادة المعنى الحقيقي، او العموم، او الاطلاق، مع القطع بعدم الاحتفاف بالقرينة على المجاز، او التخصيص، او التقييد، وباصالة عدم القرينة، او عدم المخصص، او المقيد مع الشك فيه.

ومما ذكرنا انقذح أنه لاوجه لإرجاعه — قدّه — تلك الاصول الوجودية الى العدمية، بل كما عرفت يكون الامر بالعكس؛ والحاصل ان اصالة الحقيقة لانطباق اصالة الظهور عليها فيما اذا شك في ارادة المعنى الحقيقي، مع القطع بعدم الاحتفاف بما يوجب الصرف او الاجمال ممّا لا اشكال في اعتبارها، مع أنه لا مجال لاصالة عدم القرينة فيه، كما لا يخفى. واما اصالة عدم القرينة فيما شك فيه الاحتفاف مع القطع بارادة المعنى الحقيقي لولاه او بدونه وان كان عن الممكن، فإنه اعتبارها به.

لكن الانصاف عدم الاختلاف بين الشك في الاحتفاف، والقطع بعدمه فيما يبنون عليه عند الشك في ارادة المعنى الحقيقي، بل يبنون فيها على اصالة الحقيقة التي لا مجال لغيرها في صورة القطع بالعدم، وهذا كما ان الظاهر انه لا خصوصية فيها، بل من جهة مطلق اصالة الظهور المتبعة ايضاً عند الشك في ارادة المعنى المجازي من اللفظ مع القرينة، ومنشاء توهم الخصوصية تداول التعبير عنها في مورد الشك في ارادة ما وضع له باصالة الحقيقة، كما ان منشأ توهم كون اصالة عدم القرينة اصلاً برأسها، بل مرجعها لغيرها التعبير بها عنها فيما كان الشك فيه لاجل احتمال وجودها، كما لا يخفى.

واما المقام الثاني

فالظاهر اعتبار اصالة الظهور مطلقاً ولو كان الظن الغير المعبر على خلافه، كما يظهر ذلك من مراجعة طريقة العقلاء في مقام الاعتذار والاحتجاج لدى المخالفة واللجاج، حيث أنهم يحتجون بظهور المطلق او العام ولا يصغون الى الاعتذار بأنه ما افاد الظن، او كان على خلافه في هذا المقام، إلا الى ما يصلح ان يعارضه ويزاحمه من حجة معتبرة اخرى. والحاصل ان حجية الظهور ليست مغتاة الا بقيام حجة اخرى على خلافه، كانت مساوية له او اقوى.

ثم انه اذا كانت على خلاف الظهور امارة في العرفيات موجبة للتوقف عن العمل به، لا يكون موجبة له في الشرعيات ما لم يكن معتبرة لدى الشارع، كما كانت معتبرة لدى العرف وامضاء طريقة العرف شرعاً في حجية الظواهر لا يقتضى التوقف عنها في الشرعيات، إلا بما كانت حجة فيها، كما لا يخفى، فربما يختلف الامارات شرعاً وعرفاً في

ذلك، مع عدم اختلاف بينها في كيفية حجية الظهور، وكونها مغياة بعدم الحجية على خلافه.

ثم الظاهر عدم اختصاص حجتيته بمن قصد افهامه لما يشاهد عرفاً من صحة الاحتجاج والمواخذة به بالنسبة الى من لم يقصد افهامه ايضاً، وعدم قبول الاعتذار بذلك بحيث لا يكون تفاوت عند العقلاء وبينها في اتمام الحجية عليهما بكلام عام يعتمها حكمه وان اختص باحدهما افهامه، ولا يوجب احتمال ان يكون بين المتكلم والمقصود بالافهام قرينة معهودة على ارادة خصوصه من ذلك العام تفاوتاً، وليس ذا إلا كساير ما يوجب احتمالها مما يختلف فيه الاشخاص.

وبالجملة اختصاص احد بسبب من اسباب الاحتمال، لا يوجب اختصاص حجية الظهور بغيره، فكما لا فرق عند العقلاء بينها في اتباع اصالة عدم الغفلة عند احتمالها، كذلك لا فرق بينها في اصالة عدم القرينة عند احتمالها، فلاوجه لتفصيل المحقق القمي رحمه الله بينها.

ثم لا يخفى انه بناء على ما بينا عليه، من انه ليس في البين إلا اصالة الظهور لاوجه لإستبعاد كونها حجة من باب التعبد لا الظن التوعى، فضلاً عن دعوى استحالته بدعوى ان هم العقلاء هو الواقع، فكيف يتعبدون باحد طرفي احتماله من دون رجحانه ولو نوعاً، وذلك لانه انما يكون هناك مرجح، او ما يحكى كونه الواقع، لا فيما يكون ذلك ايضاً وان لم يفد الظن، لوضوح انه لاوجه لدعوى الاستحالة ولا الإستبعاد مع كل واحد منهما بعد رجحان اصل التعبد لصلاحية كل، لان يكون مرجحاً ومعيناً لحجية ما في طرفه، كما لا يخفى؛ وكيف كان لا يهتأ احراز كون حجيتها من اى باب بعد اثبات الحجية كما بينا (كماً وكيفاً. ن. ل).

ثم الظاهر ان المتبع عند احتمال قرينة منفصلة من الكلام، هو الظهور ايضاً بلا ضمنية امر آخر من اصالة عدمها وان عبرها، كما عرفت في القرينة المتصلة. وبالجملة يكون الظهور حجة الى ان يزاحمه حجة اخرى يساويه، او يكون اقوى، فلا فرق في اتباع اصالة الظهور عند احتمال القرينة بين المتصلة والمنفصلة.

نعم ما يوجب الاجام مع الاتصال، لا يصلح للمزاحمة مع الانفصال، إلا فيما دار الامر فيه بين المتباينين، كما اذا ورد (اكرم العلماء) مثلاً، وورد ايضاً (لا تُكرم زيداً) وتردد بين زيد التحوى والصرفى، فلا يتبع ظهور العام في واحد منها، بخلاف ما اذا تردد بين زيد العالم وغيره فيتبع. وهذا بخلاف ما اذا استثنى زيد عقيب جل مثل (اكرم العلماء وأهن

التجّار إلّا زيداً) بناء على عدم الظهور في الرجوع الى الجملة الاخيرة، فانه لا يتبع ظهور (اكرم العلماء) في وجوب إكرام زيد العالم، ولا ظهور (اهن التجار) في اهانة زيد التاجر، بل ذلك يوجب اجمالها واهمالها بالنسبة الى كلّ منها، والسرّ عدم تحقق الظهور واستقراره مع الاتّصال بمثل ذلك، بخلاف صورة الانفصال لاستقراره، فلا مانع عن حجّيته إلّا ما كان حجّة على خلافه ولو علم ذلك على الاجمال، كما اذا علّم مثلاً بتخصيص احد العامّين، او تقييد احد المطلقين اجمالاً.

ثمّ الظاهر ايضاً اتّباع اصالة الظهور عند احتمال القرينة المتّصلة او المنفصلة مطلقاً، من دون لزوم فحص اصلاً؛ وانما يجب في خصوص ما اذا كان الكلام في معرض ان يكون على خلافه قرينة متّصلة او منفصلة، ولو لم يعلم اجمالاً بنصبها على خلافه او خلاف كلام آخر، ويشهد بذلك انّ ذيدن العلماء على الفحص في جميع ابواب الفقه، من دون تخصيص ذلك بصورة العلم اجمالاً وإلّا فليختلف الابواب في ذلك، بل الاوّل والآخِر من كلّ باب لشخص، فضلاً عن الاشخاص، هذا.

بقي الكلام في حجّية خصوص ظواهر الكتاب، وقد وقع فيه الخلاف بين الاصحاب، فالاخباريون ذهبوا الى عدم حجّيتها بدون التفسير من اهل بيت العصمة صلوات الله عليهم. وما قيل او يمكن ان يقال في وجه ذلك بملاحظة الاخبار الناهية عن التفسير وغيرها امور: (احدها): المنع عن الاخذ بظهور الكتاب تعبداً لتلا يتطرق اليه الاختلاف في فهمه، كما هو الشأن في ظهورات غيره من ساير الكلمات، ولا يقع كلامه تعالى متحلاً للأنظار والاختلاف في الاستظهار، فنفع من تفسيره، وامر بالرجوع الى اهله، والاخدمهم عليهم — السلام؛ ولا يخفى انه على هذا يكون النزاع في الكبرى، اى في تحقيق قاعدة حجّية الظهور واصلتها في الكتاب.

(ثانيها): ذلك، لكن لاجل قصور غير اهله من فهمه؛ كيف، وقد عجز الافاضل عن فهم كلام بعض الأوائل، والبلوغ الى ما فيه من الاشارات الى نفايس المطالب، فما ظنك بكلام الخالق جلّت عظمته، وعن ابى عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليها السلام «ما من امر يختلف فيه إثنان إلّا وله اصل في كتاب الله تعالى، ولكن لا يبلغه عقول الرجال»^١؛ وعنه عليهم السلام ايضاً انه قال: «انّ الله تعالى انزل في القرآن تبيان كلّ شىء، حتّى والله ما ترك شيئاً يحتاج اليه العباد الخ»^٢. ولولا قصور الناس عن فهم القرآن وعلم

تأويله، وما كان ذلك امرأً خطيراً، لما استدعاه رسول الله صلى الله عليه وآله من الله تعالى لأحب خلقه اليه، وهو امير المؤمنين عليه السلام بالدعاء له بقوله: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»^١.

ويدل عليه ايضاً ما في مرسله شعيب، ورواية زيد الشحام؛ من قوله عليه السلام في الاولى ردأعلى ما ادعاه ابوحنيفة من معرفة القرآن «يا ابا حنيفة لقد ادعيت علماء، ويحك، ما جعل الله ذلك إلا عند اهل الكتاب الذين انزل عليهم، ويحك ما هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا (صلى الله عليه وآله)، وما ورثك الله من كتابه حرفاً»^٢.

ومن قوله في الثانية ردأعلى قتادة «ويحك، أتمايعرف القرآن من خوطب به»^٣. فكان المنع على ذلك لعلمو مطالبه وقصور عقول الرجال عن البلوغ اليها، وان لم ينزل إلا على وضع لغة العرب واصطلاحهم، لا على اصطلاح خاص لايعرفه العرب، كما عن السيد الصدر.

(ثالثها): كون المنع لاجل ان ما يترأى فيه ظاهراً ليس بظاهر، اما لما من السيد الصدر من انه على اصطلاح خاص من وضع جديد، او مجازات لايعرفها العرب، وإما لطرق التقييد، والتخصيص، والنسخ، والتجوز، وعدم تميز الناسخ من المنسوخ، والمخصص والمقيّد عن غيره، كما يدل عليه بعض الاخبار^٤ المانعة عن التفسير.

(رابعها): العلم الاجمالي بطرق ذلك الموجب لطرق الاجمال على ما كان بنفسه ظاهراً.

والجواب:

اما عن الوجه الاول، فيمنع مساعدة الاخبار على ذلك أولاً، وبمنع لزوم تطرق الاختلاف في فهم ظواهر الآيات ثانياً؛ ولو سلم، فهو انما يكون فيما اذا استغنى بها عن كلام اهل العصمة، كما هو طريقة العامة، لافيا اذا استعين به في فهمها، كما هو طريقة الخاصة، كما لا يخفى.

٢- المحاسن للبرقي: ٢٦٧

١- المحجة البيضاء: ٥٦/٨

٢- وسائل الشيعة: ٢٩/١٨ - ح ٢٧

٣- الفروع من الكافي: ٣١٢/٨

٤- وسائل الشيعة: ١٨-١٢٩ - ب ١٣

هذا، مضافاً الى المنع عن شمول المنع عن التفسير بجمل اللفظ على ظاهره، كما افاده (قده).

واما عن الوجه الثاني، فبانّ قصور عقول الرجال عن البلوغ الى كلّ ما في الكتاب من اصول احكام الاشياء ممّا يختلف فيه إثنان، او يحتاج اليه انسان. وكون فهم القرآن بتأويله خطيراً، لا يقتضى المنع عن البلوغ الى خصوص ما ظهر معناه ومفهومه، ووضح مراده ومقصوده اصلاً، كما لا يخفى، كى يوجب ذلك المنع عن العمل به سيّما بالنسبة الى من لا يستغنى به عن الرجوع الى العترة الطاهرة.

وامّا يكون قصور العقول بالنسبة الى ادراك الاشارات الى مثل هذه الاصول، واصول المعارف من معرفة ذاته تعالى، وصفاته وافعاله.

واما عن الثالث والرابع، فبانّ طرّوه هذه الطواري على بعض هذه الظهورات، أنّها يمنع عن الاخذ بها قبل تميز التاسخ عن المنسوخ، وما خصص من العمومات، او قيّد من المطلقات عن غيرها بالرجوع الى الروايات، لا مطلقاً، فاذا احرز ان الآية ناسخة او غير منسوخة، مخصّصة او غير مخصّصة، الى غير ذلك، لا مانع عن الاخذ بظهورها.

ان قلت: لا يجدى مجرد الرجوع الى الروايات المعتبرة في تميز ذلك، للعلم الاجمالي بوجود الروايات الغير المعتبرة ايضاً.

قلت: نعم اذا علم بوجودها فيها، غير ما علم به فيها وهو ممنوع؛ ولو سلّم، فهو في غاية التدرة والقلة، فلا يؤثر شيئاً.

لا يقال: أنّه لو لم يعلم بوجودها فيها، فلا اقلّ من كونها من اطراف العلم به على الاجمال.

لأنّه يقال: نعم اذا علم به اجمالاً بينها، مضافاً الى ما علم في المعتبرات وحدها، وهو ممنوع ايضاً، ولو علم في غاية القلة، ومن قبيل الشهرة الغير المحصورة التي لا يعتنى بما علم بين اطرافها، هذا.

ان قلت: انّ الرجوع الى الاخبار لا يوجب تمام التّمين، غاية الامر يوجب به الظفر بتخصيص العام، او تقييد المطلق، او نسخ آية مع بقاء احتمال تخصيص او تقييد آخر لذلك العام او المطلق، فضلاً عن احتمال ذلك فيما لم يظفر له بذلك اصلاً.

وبالجمله ان كان الاحتمال الناشى عن العلم بطرّوه هذه الطواري على الاجمال، غير مانع عن الاخذ بالظواهر، بعد الفحص والرجوع الى الروايات والظفر بجمله منها، فليكن غير مانع قبله ايضاً؛ وان كان مانعاً عنه قبله، فليكن مانعاً بعده، وذلك لتلايلزم انفكاك

امر عنه لبقائه بعده على ما هو عليه قبل بلا توقّف عن العمل، وعليه فلا وجه للفحص اصلاً، فقلنا بالتوقّف مع هذا الاحتمال ام لا؟ كما لا يخفى.

قلت: انما يلزم ذلك لو لم يكن الفحص موجباً لانحلال علم الاجمالي إلى التفصيلي والشك البدوي لافيا يوجب ذلك ايضاً، كما هو الحال هيئها، لعدم بقاء الاحتمال حينئذ بعده على ما هو عليه قبله، بل هو غيره. واما وجه الانحلال فلان العلم بالطواري لا يكون إلا بما لو تفتحنا لظفر نابه، وليس بازيد من ذلك وان كان مجملاً، فتدبر.

هذا، مع ان هذين الوجهين جاريان في ظواهر الاخبار، واعترف به السيد الصدر، و اجاب بان اصحاب الأئمة (عليهم السلام) جرت طريقتهم على العمل بها من غير فحص، وإلا كنا كظواهر الكتاب من المتوقّفين.

وفيه مضافاً الى ما افاده - قدس سره - من ان عمل اصحاب الأئمة (عليهم السلام) بظواهر الاخبار لم يكن لدليل خاص وصل اليهم، بل كان امراً مركزواً في اذهانهم بالنسبة الى مطلق الكلام؛ انه لو سلم كونه لدليل خاصّ بالاخبار لا يجديده ذلك بعد الاعتراف بالعلم الاجمالي بطروراً هذه الطواري، لعدم جواز كون طريقتهم على العمل مع هذا العلم، لقوة احتمال ان يكون ذلك منهم لاجل معرفتهم تفصيلاً بالتاسخ والمنسوخ، والخاصّ والعام، الى غير ذلك من انحاء الكلام.

ثم لا يخفى ان ما اورده (قده) عليه في المقام بقوله: «ثم ان ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات - الخ -» لا يتوجه عليه اصلاً، لانه ما ادعى كون الظواهر مطلقاً من المتشابهات، بل خصوص ما صار منها متشابهاً حيث جعلها بين ما طرء عليه التشابه بحسب الاصطلاح الخاصّ، وما بقى على ما هو عليه من الظهور بحسب العرف واللغة، وادرج الاوّل تحت الدّم على اتّباع التشابه، والتهى عن تفسير الناس بالآراء، واصالة عدم العمل بالظنّ، ولم يحكم على الثّاني إلا بالاندراج في اصالة العمل بالظنّ، كما يشهد بذلك قوله، ومقتضى الثّانية عدم العمل به، الى آخره.

ومن هنا ظهر ان احتمال كون الظواهر من المتشابه انما لا ينفع في الخروج عن الاصل الذي اعترف به لو لم يكن هنا اصل وارد عليه يقتضى عدم العمل بها، وهو اصالة عدم العمل بالظنّ من دون مخرج حيث ان الاجماع على اتّباع المحكم على هذا الاحتمال لا يعمّ

١- خ ل: بطرد

٢- خ ل: احراز

الظواهر، ولا دليل آخر على حجيتها حسب دعواه.

نعم يرد عليه منع الدعوى لبناء العقلاء على ذلك، من دون ردع من الشارع والآيات
الناهية عن الظن^١، لا يصلح لذلك على ما سنشير اليه وايضاً يرد على مامهته من المقدمة
الاولى، أنه ان كان الغرض منه استنتاج حجية الظن، فهو لا يكاد ان ينتج ذلك ما لم
يضم اليه ساير مقدمات دليل الانسداد، وان كان المراد منه استنتاج مجرد ثبوت المقضى
لحجته، فلا دخل للعلم الاجمالي ببقاء التكليف فيه اصلاً، بل يكون ذكره في مقدمات
البرهان من قبيل ضم الحجة بجنب الانسان، فتدبر جيداً.

ثم هذا كله بناء على المنع عن شمول الاخبار^٢ الدالة على الذم والوعيد على تفسير
القرآن بالرأى، بجمل الظواهر منه على المعاني الظاهرة فيها على ما هو طريقة الخاصة من
الإستعانة والاستظهار، بالتقل والسمع عن العترة الظاهرة، وعدم الاستقلال في ذلك
والا تكال الى القواعد العربية، ودعوى اختصاصها بغير الظواهر، وان المراد منها تأويل
المتشابهات بالرأى والاعتبار العقلي الذي يؤدي اليه نظره القاصر، وعقله الفاتر، او تأويلها
على وفق رأيه وطبق ميله من هواه وطبعه، فيحمله على هذا التفسير برأيه وميله، كما يشاهد
ذلك كثيراً من اصحاب البدع والضلال، لإضلال الجهال؛ او المراد منها ما يعم حمل
الظواهر على المعاني الظاهرة فيها ايضاً على نحو الاستقلال، من دون المراجعة الى السماع
والتقل عن العترة الظاهرة (عليهم السلام) في تميز الناسخ والمنسوخ، والخاص العام،
والحقيقة والمجاز من الكلام.

واما لو سلم ظهورها في نفسها على المنع عن العمل بالقرآن مطلقاً، فالجواب لزوم حملها
على ما ذكرنا ايضاً، لما يظهر من غير واحد من الاخبار في غير مورد صحة المراجعة الى القرآن
في استفادة الاحكام، وملاحظة مجموعها يوجب الاطمينان بذلك، بحيث لا يصغى الى ما
يمكن ان يناقش به في خصوص كل مقام، كما يظهر صدق ما ذكرنا من التأمل التام فيما
نقله (قده) في المقام وغيره، مثل ما عنه (صلى الله عليه وآله): «اقروا القرآن واتمسوا
غرائبه»^٣. وما عن امير المؤمنين (عليه السلام) انه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله:
والذي بعثني بالحق لتفرقن امتي عن اصل دينها وجماعتها على اثنين وسبعين فرقة، كلها

١- النجم / ٢٨ والاسراء / ٣٦.

٢- وسائل الشيعة ١٨/١٢٩

٣- مجمع البيان ١/٢٧ (مع تفاوت).

ضالّة مضلّة يدعون الى التار، فاذا كان ذلك فعليكم بكتاب الله، فانّ فيه نبأ ما كان قبلكم، ونبأ ما يأتي، وحكم ما بينكم من خالفه من الجبايرة خصمه الله، ومن ابتغى العلم في غيره اضلّه الله، وهو جبل الله المتين، ونوره المبين، وشفائه التافع، عصمة لمن تمسك به، ونجاة لمن اتبع، لا يعوج فيقام، ولا يرفع فيستقيم، ولا ينقضى عجايبه، ولا يخلفه كثرة ترديد الحديث—» .

بقي امران:

الاول

انه اذا اختلف القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى، كما في قوله تعالى «حتى يطهرن»^١ حيث قرء بالتشديد والتخفيف، فلا يخلو إما ان يقال بتواتر القراءات، ام لا. فعلى الاول هما آيتان حقيقة متعارضتان، لا بد من الجمع بينهما بحمل الظاهر منها على النص او الاظهر لو كان بينهما، والآلالتوقف والرجوع الى غيرها. وعلى الثاني إما قام الدليل على اعتبار كل قراءة في اثبات القرآنية بها وترتيبها لها من الآثار، كجواز القراءة، والاستدلال كما نقل الاجماع على جواز القراءة بكل قراءة، ام لا.

فعلى الاول هما بمنزلة آيتين متعارضتين، فلا بد من الجمع بينهما ايضاً، والآلالتوقف والرجوع الى غيرهما مطلقاً بناء على عدم ثبوت الترجيح على الاطلاق بين الامارات، بل في خصوص الروايات تعبداً، لاختصاص دليله بها واذا لم يكن في البين ترجيح لاحدهما؛ وإما معه فالأخذ بالراجح بناء على ثبوته الاصلى^٢ كما ليس ببعيد. وعلى الثاني لا يجوز الاستدلال بواحد منها مطلقاً ولو كان بينها ترجيح وقلنا بثبوته بين الامارات، اذ المفروض عدم اعتبار القراءات بالنسبة الى جواز الاستدلال، ولا مجال للترجيح بناء على ثبوته، إلا فيما اعتبر من الامارات كما هو واضح. فانقذح بذلك ما افاده في المقام من بيان ما لهذه الاقسام من الاحكام، فتدبر جيداً.

١- البقرة/ ٢٢٢

٢- خ ل: انه الاصل

ثم ان المرجع بعد التوقف او السقوط هل هو عموم قوله تعالى «فاتوا
 حرثكم- الآية-»^١ بناء على انه لعموم الزمان، او استصحاب حكم المخصص؟ وجهان
 ناشيان من ان الازمان لوحظت في المقام مشخصة ومقررة لموضوع العام، فالمرجع يكون
 عمومها لاصالة العموم فيها لا يعلم تخصيصه به من افراد الزمان؛ او طرفاً لاستمرار حكمه
 فيها، فالمرجع يكون استصحاب حكم المخصص لانقطاع حكم العام به، وليس ما كان بعد
 زمانه من الازمان من افراده، ليلزم عدم انسحاب حكمه فيه زيادة تخصيص ليجدى اصالة
 العموم فيه اذا شك فيه، كما بين في محله، فتفظن.

الثاني

ان العلم بوقوع التحريف بالاسقاط او التصحيف في الكتاب لو سلم، فهو انما يوجب
 التوقف عن العمل بظواهره لو علم بوقوعه في خصوص ظواهر آيات الاحكام، مضافاً الى
 ما يظفر به في الاخبار من التحريف، الا اذا علم بوقوعه بمقدار ما يظفر به في الاخبار مطلقاً
 ولو في خصوصها، او مطلقاً ولو كان زائداً على ذلك المقدار فيما اذا لم يعلم به في خصوصها،
 وذلك لانحلال العلم الاجمالي بالظفر بذلك المقدار الى العلم التفصيلي، ومحض الاحتمال
 في الاول وعدم تأثيره التوقف في الثاني، لخروج احد طرفي العلم عن محل الابتلاء.

لا يقال: خروج بعض اطراف العلم بطرق ما يوجب الاخلال باحد الظهورين عن محل
 الابتلاء، ليس حاله حال خروج بعض اطراف العلم بالتكليف عن محل الابتلاء؛
 كيف، وملاكة تنجز التكليف به الذي لا يكاد ان يكون الا ان يعلم بتوجهه فعلاً على
 كل تقدير، ومعه لا يكون الا على تقدير تعلق التكليف بمحل الابتلاء بخلافه، فان ملاكة
 العلم بطرق خلل في احد الظهورين وهو يوجب اجمالها ولو كان احدهما خارجاً عن محل
 الابتلاء، كما يظهر ذلك بمقايسته بالجمل المتعقبة بالاستثناء بناء على عدم ظهور الاستثناء
 في الرجوع الى الاخيرة او الجميع، حيث انه يوجب الاجمال في الجميع، ولو كانت غير
 الاخيرة منها خارجة عنه.

لانا نقول: ان بناء العقلاء على اتباع ظهور الكلام اذا انعقد واستقر، ولو علم اجمالاً
 بطرق خلل من خارج عليه، او كلام آخر غير مبتلى به، وصحة الاحتجاج به الى ان يعلم
 بقيام ما يوجب الاخلال به تفصيلاً او اجمالاً، بينه وبين ظهور آخر كان حجة عليه

ايضا. ومقايسة المقام بما اذا احتفت بالكلام، ما يمكن ان يخل به او غيره مما احتفت به، كالاستثناء في المثال؛ في غير محلها، ومع الفارق، وهو عدم تحقق الظهور في المقيس عليه مطلقاً وان كان بعض الاطراف ما علم اجمالاً برجوعه اليه خارجاً عن محل الابتلاء، بخلاف المقيس، فانه لا ينثلم به اصل ظهوره ولو علم رجوعه اليه تفصيلاً، بل انما ينثلم به حجتيه واعتباره فيما علم برجوعه اليه كذلك، او اجمالاً بينه وبين كلام آخر مبتلى به مثله، ولذا يرجع الى عموم العام في المخصص عند اجماله في المنفصل، دون المتصل.

ومما ذكرنا ظهر انه لا يهتنا الكلام في اثبات وقوع التحريف او عدمه في المقام. نعم لو كان احتمال وقوعه في الجملة مانعاً عن الاستدلال بظواهر آيات الاحكام، كان على من يقول بحجيتها فعلاً سداً باب هذا الاحتمال.

قوله (قده): واما القسم الثاني، وهو الظن الذي يعمل لتشخيص الظواهر - الخ - .

بعد الفراغ عن اثبات حجية الظهور في تشخيص المراد في القسم الاول؛ يقع الكلام في هذا القسم فيما يشخص به الظهور من الامارات فيما لم يعلم بتحقيقه هناك .

فاعلم انه لا كلام في عدم حجية مطلق الظن بالخصوص في المقام، وانما وقع الاشكال والخلاف في حجية خصوص قول اللغوي في تشخيص ذلك؛ والتحقق ان الرجوع الى اللغة لا يوجب تشخيص الظهور بحيث يحمل عليه عند فقد القرينة مطلقاً، كان المذكور فيها معنى، او معاني. اما على الثاني فواضح لاحتمال الاشتراك فيها وعدم تميز كون اللفظ في اى منها حقيقة ولو على تقدير عدم هذا الاحتمال. واما على الاول فكذلك، لاحتمال معنى آخر لم يظفر به، يكون فيه حقيقة او مجازاً، لوضوح عدم امكان الاحاطة بجميع موارد استعماله عادة، ولو سلم امكانها فلا يمكن احراز تحصيلها كذلك، ولو سلم، فلا اقل من ان يكون في غاية البعد، ومعه لا ريب في عدم حجية قوله في نفي معنى آخر اذعاه، ولذا لا يعارض به قول المثبت، كما لا يخفى.

ان قلت: هبه، ولكنّه بضميمة اصالة عدم الاشتراك، واصالة كون فهم هذا المعنى منه بعمونة قرينة يجدى في ذلك، ويوجب كونه ظاهراً فيه بحيث يحمل عليه عند فقد القرينة فيما لو ذكر له معنى واحد، كما يجدى في ذلك ايضاً اصالة عدم الإشتراك فيما اذا ذكر له معاني، بضميمة ظهور كون اولها معنى حقيقياً له.

قلت: اصالة عدم الاشتراك ممّا لا حجة على اعتبارها، حيث لم يجرز من العقلاء أنّهم يبنون على عدمه عند احتمالها، بحيث يحمل عليه اللفظ عند اطلاقه بلا قرينة، وكذا اصالة عدم القرينة في مثل المقام، فإنّ المعلوم من حالهم أنّها هو عدم الاعتناء باحتمالها في صرف الظهور المستقرّ عليه الكلام، لافي اصل انعقاده، واستقراره له لو لم يكن المعلوم منهم خلافه.

ومن هنا ظهر حال استكشاف كون تبادر المعنى وضعياً ومن نفس اللفظ، او كون الانفهام بالقرينة العامة، ككون الامر عقيب الخطر، لا بقرينة خاصّة من هذا الاصل، كما يظهر حال اعمال اصالة عدم الاشتراك لإثبات الظهور فيما اذا ذكره معاني بضميمة ظهور كون اولها معنى حقيقياً، مع منع هذا الظهور، بل الظاهر كونه اكثر استعمالاً حقيقياً كان او مجازياً، مع منع حجّية كلام اللغوي في تعيين كون المعنى حقيقياً او مجازياً ولو صرح به، بل أنّما يكون حجة في تعيين اصل المعنى، وذلك لانه لاوجه لحجّية قوله، الآ من جهة حجّية قول كلّ بارع باهر في صنعه فيما يختصّ بصنعه، ولا يختصّ بفنّ اللّغة الآ خصوص ضبط المعاني المستعمل فيها، دون كيفية الاستعمال فيها، بل يكون اللغوي وغيره سواء حيث يحتاج في تعيينها الى اعمال علائم الحقيقة والمجاز. ومن المعلوم عدم اختصاصها به.

وبالجملة أنّ الظاهر وان كان حجّية قوله في تعيين اصل المعاني من دون اعتبار شرائط الشهادة فيه اذا لم يكن موهوناً، كما اذا استشهد بما لأشهاد له مثلاً من باب بناء العقلاء على الرجوع الى البارعين في الصناعات؛ الآ أنّ الرجوع اليه لا يجدي فيما يهمنّا من تشخيص الظهور مطلقاً، كما عرفت تفصيلاً.

ولا يخفى عدم تفاوت فيما ذكرنا بين كثرة الحاجة الى الرجوع الى قوله، لكثرة موارد الاشتباه وقلتها.

قوله (قدّه): ومن جملة الظنون الخارجة عن الاصل، الاجماع المنقول — الخ —.

تلخيص الكلام في المقام أنّ حجّية الاجماع المنقول من باب حجّية الخبر بالخصوص، إمّا من شمول ادلة الحجّية (حجّيته. ن. ل) بعمومها، او اطلاقها لكلّ واحد من الخبر عن حسّ او حدس؛ وإمّا من كون استناد الناقل في نقله رأى الامام (عليه السلام) في ضمن نقل الاجماع بلفظه او بغيره ممّا يشابهه على اختلافه الى الحسّ او الحدس القريب منه؛ وإمّا من كون المنقول اليه ممّن يرى الملازمة، كالتاقل بين ما نقل اليه عن حسّ او ما يحكمه، و بين رأيه (عليه السلام) ولو لم يكن بينها ملازمة بحسب العادة، خلافاً لما افاده، كما سيظهر

وجهه؛ ولا يكاد ان يكون حجة بالخصوص من باب حجية الخبر إلا بأحد هذه الامور؛ اما عدم الحجية بدونها فواضح، بدهة عدم دليل حينئذ على نقل الاجماع المتضمن لنقل قوله (عليه السلام) حدساً، تعبداً بالنسبة الى من لا يرى الملازمة بينها اصلاً، لا من باب الكاشف ولا المنكشف، لاختصاص ادلة حجية الخبر بغيره.

ولا يخفى انّ الغالب في الاجماع المنقولة ذلك، اذ قلّ ان يوجد بينها ما يكون متضمناً لنقل قوله (عليه السلام) حساً أو حدساً قريباً منه، بل يكون نقله غالباً لها من باب الحدس البعيد، او اللطف، كما يظهر ممّا افاده (قده).

واما الحجية باحدها فاما بالاول فلكون نقل الاجماع متضمناً لاحالة، لنقل قوله (عليه السلام) على نحو التضمن او الالتزام. نعم ليس ببعيد ان يقال انّ عموم الادلة لا يفيد حجيته ما كان مبناه على اللطف مطلقاً، بناء على عدم صحته مطلقاً، او مبناه على الحدس في خصوص ما كان من مقدمة باطلة تخيل صحتها، فتدبر جيداً. واما بالثاني فواضح ولو قلنا باختصاص ادلة الحجية بالحس وما بحكمه، اذ لا تفاوت في نقل قوله (عليه السلام) بين نقله تفصيلاً، كما في الروايات، او في ضمن نقل الاقوال، كما لا يخفى، لكنّه قلّ ما يتفق مثله في الاجماع. واما بالثالث فلان الامر المحسوس المنقول اليه يثبت بالخبر وهو ينتقل منه الى لازمه باعتقاده وان لم يكن ممّا يستلزمه عادة، اذ لا معنى للتعبّد بالخبر في شيء الا ترتيب ماله من اللوازم الثابتة له واقعاً.

ومن المعلوم انه ليس طريق الاحراز إلا اعتقاد المنقول اليه بالثبوت ولو من باب الاتفاق، من دون لزوم استلزام عادة بحيث يقطع باللزوم والثبوت كلّ احد، بل يكفي قطعه به، فلو كان خبر عشرين عنده مثلاً مستلزماً لوقوع الخبر به، فاذا اخبره عادل باخبار عشرين يكون خبره باخبارهم حجة يثبت به ما يكون لازمة عنده من وقوع الخبر به بلوازمه واحكامه.

وبالجملة يكون المنقول اليه كالمحصل له فيعامل معه معاملته، فن يراه تمام السبب يعامل معه معاملته كما اذا حصله، ومن يراه جزئه يعامل معه معاملته فيضم اليه ممّا يحصله ما يبلغ به تمام السبب باعتقاده وان لم يبلغ ما يكون تمامه عادة، بل لا يكفي كونه تمامه عادة ما لم يعتقد باللزوم والثبوت واقعاً، فالمدار على احرازه ذلك وعدمه مطلقاً كما لا يخفى.

فانقدح بذلك انه لا وجه لما افاده من اختصاص حجية نقل الاجماع فيما كان مبنيّ الثقّل على الحدس من امور محسوسة بما اذا استلزم رأيه (عليه السلام) عادة وضرورة، إلا اذا كان مراده حجيته مطلقاً بالنسبة الى الكلّ، لا مطلقاً حتّى بالنسبة الى خصوص من

يرى استلزامه خصوص ما نقل اليه من المحسوس لرأيه (عليه السلام)، غاية الامر يكون حجة فيما استلزم ضرورة بحسب العادة، سواء جعلنا مناط حجتيه تعلقه بالكاشف او بالمنكشف، كما حققه المحقق الكاظمي وقرره المصنف (قدس سرهما)، بخلاف ما اذا لم يستلزم إلا من باب الإتفاق لدى المنقول اليه، فالمناط أنها هو تعلقه بالكاشف، اذا المفروض اختصاص ادلة الحجية بالمحسوس وما بحكمه والمنكشف به، وهيها ليس بواحد منها.

والظاهر ان ذلك موافق لما افاده المحقق الشيخ اسدالله، كما يظهر من التأمل في كلامه، حيث أنه جعل السبب المنقول بعد حجتيه كالمحصل في استكشاف الحجة المعبرة منه تارة بنفسه، واخرى بضم ما يحصله من الاقوال والامارات، اذا الظاهر منه ايكال احراز سببته بنفسه او بالضميمة الى نظر المنقول اليه، فكما يختلف الحال في الاستكشاف بحسب اختلاف حال التأمل حين نقله، من جهة ضبطه وتورعه في النقل، وبضاعته في العلم، ووقوعه على الاقوال؛ كذا يختلف الحال بحسب انظار المنقول اليه، فرب يرى احد مما نقل اليه من المحسوس مستلزماً لرأيه (عليه السلام) ولا يراه الآخر؛ كما يختلف الحال بحسب اختلاف الانظار في الاستظهار من اللفظ الدال على السبب ايضاً، ولعل ذلك اى جعل المحقق المذكور السبب المنقول مطلقاً كالمحصل، وان لم يكن سببته ضرورية بحسب العادة، صار سبباً لجعله حجة النقل باعتبار نقل السبب الكاشف و حصول الانكشاف للمنقول اليه، لا باعتبار نقل ما انكشف منه لناقله بحسب ادعائه، بخلاف المصنف العلامة (قده) فإنه لما خصص حجتيه السبب المنقول بما كان سبباً عادة، جعل مناط حجتيه اعم منها، وهذه جهة اختلاف اخرى بين ما افاده (قده) وما افاده المحقق (ره) كما لا يخفى، فتدبر جيداً.

ثم أنك اذا عرفت ان حجتيه الاجماع المنقول من باب الخبر بالخصوص مطلقاً، يبتنى على عموم ادلة حجتيه الخبر لما كان مبناه الحدس ايضاً. فاعلم ان ادلتها لا تكاد تفي بذلك: اما الاجماع وبناء العقلاء فواضح. واما الاخبار فلا ينصرفها الى غير ذلك، لا اقل من عدم اطلاق لها يعم غير المعارف من الروايات، كما لا يخفى على من لا حظها. واما الآيات فسيجيء عدم دلالتها على الحجية اصلاً.

ولا يخفى ان ما افاده (قده) في آية النبأ^٢ من استظهار كونها بصدد بيان الفارق بين الفاسق والعاقل، من حيث احتمال تعمد الكذب لامن حيثية اخرى، كما يشهد تصريحه

١- خ ل: عنه

٢- الحجرات ٦/

بذلك في ذيل «قلت» جواباً عن «ان قلت» الثاني، وتفرّيعه عليه بقوله «فالآية لا تدلّ ايضاً على اشتراط العدالة — الى آخرها —» كما لا يخفى، ظاهر في المنع عن دلالتها على حجّية خبر العادل فعلاً، مع أنّ الظاهر من سوق كلامه (قدّس سرّه) أنّه بصدد بيان الفارق بين خبر العادل عن حسّ وعن حدس على تقدير دلالتها على حجّية خبره في الجملة فعلاً.

ولا يخفى أنّه حينئذ يكون اعتبار كلّ ما شكّ في اعتباره وجوداً كان او عدماً على وفق الاصل، ولا يحتاج الى دليل اصلاً، فلا وقع لقوله بعد التفرّيع، بل لا بدّ له من دليل آخر الا ان يريد ما يعمّ الاصل، فتدبّر.

لا يقال: غرضه اجمال الآية من جهة احتمال الخطاء في الحدس، وهوننا في اطلاقها من ساير الجهات مع ايكا له صحته من هذه الجهة الى ما عليه العقلاء من اصاله عدم الخطاء، فيكون دليلاً بضميمة هذا الاصل فيما يجرى فيه على حجّية الخبر فعلاً، كما يظهر ممّا اجاب به عن «ان قلت» الاول.

لانا نقول: ينافيه ما افاده في الجواب عن «ان قلت» الثاني صريحاً، كما هو واضح ولعله اشار الى بعض ما ذكرنا بامرّه بالتأمّل، فتأمّل جيّداً.

وينبغي التنبيه على امور:

الاول

انه لا يجوز الاستناد الى نقل الاجماع ولو قلنا بعموم الدليل للخبر عن حدس ما لم يتبين، وتحرز انّ مبناه ليس على اللطيف، ولا عن الحدس من مقدّمة باطلة، للعلم اجمالاً باستناد بعض الناقلين الى ذلك، وقد اشرفنا الى عدم مساعدة دليل على الحجّية فيما كان بناء النقل على امر باطل. نعم يكون حجّة من باب نقل الكاشف فيما اذا كان ما نقل اليه من الفتيا، صار ملازماً لقوله (عليه السلام) عنده بحيث لو كان المنقول اليه محصلاً له، لكان قاطعاً برأيه (عليه السلام)، ولو كان الناقل لا يرى ذلك، بل انما اعتمد في نقله بالمقدّمة الباطلة من اللطف وغيره، لا من حيث نقل المنكشف له بتلك المقدّمة، فتفظن.

الثاني

انّ الظاهر ذلك، اي عدم جواز الاستناد الى نقل الاجماع من حدس ولو قلنا بعمومه

له، لو كان في المسألة المنقول فيها ما يمنع عن الحدس مع الالتفات، اليه، كما اذا كان فيها سند واضح من خبر صحيح ظاهر او صريح في المقصود، او كان ممّا يتطرق اليه العقل، بحيث كان من الممكن عادة استناد الناقلين كالأجسام، او بعضاً الى حكم العقل، وذلك لأنّ الاتفاق في مثل هذه المسألة، ولو كان من الكل، لا يوجب الحدس لمن يلتفت الى ذلك، فليس حدس رأيه (عليه السلام) أكد من فعله.

ان قلت: اذا كانت المسألة كذلك، فلا بد من المصير الى ما نقل عليه الاجماع من حكمها، قلنا بحجّيته، ام لا.

قلت: ليس كذلك لولم نقل بها، لإمكان الظفر بما يعارض الخبر، ويرتجحه عليه، وعدم الاذعان بما ادعوا من حكومة العقل، او الحكم بخلافه، فتأمل جيّداً.

الثالث

انه لا يجوز الاستناد اليه، ولو احرز عدم كون حدسه عن مقدّمة باطلة، ولم يكن هناك مانع عنه ما لم يتفحص عن حاله، وانه ليس ممّا يرجع عنه ناقله، او نقل هو او غيره الاجماع على خلافه، اذ كثيراً ما يتفق ذلك في الاجماع المنقولة، فبذلك صار نقله موهوناً لا يجوز الإتكال عليه ما لم يحرز خروجه عن دائرة ما علم فيها ذلك بالفحص واليأس من الظفر بنقل الاجماع على خلافه مطلقاً، او برجوع ناقله عن الفتوى على طبقه، حيث يكشف عن مسامحته في نقله اولاً، قصوراً او تقصيراً، كما لا يخفى وجهه على المتأمل، فتأمل.

الرابع

انّ الاجماع في مصطلح الخاصّة وان كان ما اصطلح عليه العامة من اتفاق الكل، إلاّ انه لما كان ملاك حجّيته عندهم هو الكشف عن قوله (عليه السلام) بوجه إمّا اشتمالاً، او ملازمته ايّاه حدساً، او تقريراً، او لطفاً على اختلاف مشارهم، تسامحوا ابتداءً في اطلاق لفظه على اتفاق جماعة يكشف عن رأيه (عليه السلام) باحد الوجوه فاطقه كل من كان حجّيته عنده دائرة مدار دخوله على اتفاق جماعة كان احدهم الامام، قلت او كثرت، واطلقه غيره ممّن يرى حجّيته من جهة استلزامه لرأيه (عليه السلام) باحد الوجوه السابقة على اتفاق جماعة كذلك كان مستلزماً له، لا انهم تسامحوا اولاً في اطلاقه على اتفاق جماعة

كان الامام (عليه السلام) داخلاً فيهم، ثمّ تسامحوا ثانياً في اطلاقه على ما يستلزم رأيه (عليه السلام)، كما افاده (قدّه) كما لا يخفى. بداهة أنّ مثل الشيخ من رأس اطلاقه على اتفاق علماء اهل عصر واحد، لاستلزامه عنده لطفاً لرأيه (عليه السلام).

ثمّ أنّ وضوح كون ملاك حجّيته ذلك عندهم، بحيث لا اعتناء لهم معه بكثرة الجماعة اصلاً يوجب مسامحتهم في اطلاقه، وهو اغناهم عن نصب قرينة اخرى على ذلك، فلا يكون تدليساً اصلاً، ولو كان نقل الاجماع المصطلح حجّة عند الكلّ، فلا وجه لما اعتذر به عنه من عدم حجّيته عند الكلّ، بعد تسليم كونه تدليساً لو كان حجّة عندهم لعدم احدائه في ذلك، غاية الامر لزوم التدليس بالتسبب الى خصوص من يرى حجّيته، وهو كاف في المحذور كما هو واضح. والعجب من صاحب المعالم، حيث غفل عن ذلك مع وضوحه، فتعجب من اطلاقهم هذا، وجعله عقلة من جمع الاصحاب من كون الاجماع هو ما اشتمل على قوله (عليه السلام)، فالعقلة عنه، لاعنهم هذا.

الخامس

انه قد ظهر من مطاوي ما قدّمناه، انه لا يتفاوت في الاعتبار من حيث نقل السبب والكاشف بين ان يكون المنقول تاماً او جزئياً، والدليل عليه شمول ادلة الاعتبار له من الاجماع، والسيرة، وغيرهما. بداهة انه ليس عند العلماء او العقلاء ما اذا سمع من ثلاثين مجزاً شيئاً، واخبره ثقة باخيار عشرين به غيرهم ايضاً، باقلّ في الاعتبار ممّا اذا اخبره الثقة باخبار تمام الخمسين به، كما لا يخفى، فكما لا يجوز الاتكال على الثقل فيما اذا تعلق بتمام الخمسين، يجوز الاتكال عليه فيما اذا تعلق بجزئه، فيضمّ اليه من الامارات ما كان المجموع منه ومن المنقول اليه سبباً تاماً فيكشف منه، كما اذا كان الكلّ محصلاً له كالمنقول كلّه. نعم لو كان المنقول سبباً تاماً ربّما يكون حجّة، سواء تعلق الثقل به او بالمسبب، بخلاف ما اذا كان جزئياً باعتقاده المنقول اليه، فلا يكون حجّة إلا من حيث تعلقه بالسبب، كما اشرنا اليه سابقاً، فلا تغفل.

السادس

انّ العبرة في تعيين انّ ما نقل اليه تمام السبب او جزئياً بمراتبه، انما هو بظهور اللفظ الذي يختلف بحسب اختلاف الالفاظ التي ينقل بها الاجماع، واختلاف المقامات مثل مقام الاستدلال¹ ومقام بيان الخلاف والوفاق في المسألة، واختلاف الانظار، واختلاف

التأقلين، واختلاف الكتب حتى بالنسبة الى ناقل واحد، فالمتبع ما يستظهره من لفظ ما نقل اليه بملاحظة جميع هذه الخصوصيات، وعلى تقدير عدم الاستظهار، الاقتصار على الأقل، فتأمل جيداً.

السابع

أنه قد ظهر حال نقل التواتر مما ذكرناه في نقل الاجماع على الاجمال والتفصيل، انّ الكلام فيه يقع تارة بملاحظة آثار نفس مائقل تواتر خبره، واخرى بملاحظة آثار نفس التواتر.

أما بالملاحظة الاولى فهو انه انما يقبل نقل التواتر فيما اذا نقل اليه من الاخبار ما يكون ملازماً لوقوعه عنده، ولو لم يكن ملازماً عادة بحيث يقطع ضرورة كلّ احد بالوقوع عند هذا المقدار من الاخبار، خلافاً لما افاده (قدّه) فيختلف حسب اختلاف انظار المنقول اليهم، واختلاف مقدار المنقول.

وأما بالملاحظة الثانية فهو انه ان كانت الآثار التواتر^١ في الجملة ولو عند غيره، فيقبل نقله مطلقاً، ولو لم يكن مقدار ما نقل اليه من الاخبار على الاجمال بالغاً حده عنده وان كانت الآثار مخصوص ما بلغ حده عنده يقبل نقله لو كان مقداره بالغاً عنده. وان لم يبلغ عند غيره، فلا وجه لما افاده (قدّه) من نفي الاشكال عن عدم ترتيب آثار ما تواتر عند هذا الشخص لنقله مطلقاً.

اللهم الآ ان يريد خصوص ما اذا اخذ في موضوعها العلم على نحو الصفية، فحينئذ يواخذ بانه لم يتعرض لغير تلك الصورة مع ان قرينة المقابلة، والسياق يقتضى التعرض له، كما لا يخفى.

فتلخص انه اذا نقل اليه ما يبلغ حدّ التواتر عنده يجب ترتيب الآثار مطلقاً، كانت للواقع او للتواتر مطلقاً، واذا لم يبلغ حده لم يترتب عنها إلا خصوص ما كان له في الجملة. ومنه ظهر حال ما ذكره (قدّه) من فرع جواز القراءة، وأنه يجوز مطلقاً لو كان ما نقله الشهيد بالغاً ذلك الحدّ عنده، ولا يجوز ان لم يبلغه إلا اذا كانت من آثار ما تواتر قرآنيته في الجملة.

١- خ ل: الاستدلالات

١- خ ل: المتواتر

فلا وجه لما اورده صاحب المدارك ، تبعاً لشيخه على المحقق والشهيد الثانيين اصلاً ، حيث أنه ليس هذا رجوعاً عن اشتراط التواتر في القراءات ، بل هذا احرازها كساير الشروط ، واحرازها كساير الامارات ؛ هذا ، ولو قلنا باعتبار التواتر عند القارى إلا ان يقال باعتبار العلم به عنده ، لا نفسه ، فتدبر جيداً .

قوله (فده) ومن جملة الظنون التي توهم حجتها بالخصوص ، الشهرة - الخ - .

لا يخفى أنه يمكن تقريب دلالة بعض ادلة حجية الخبر الواحد بمفهوم الموافقة على حجية الشهرة ، مثل آية التبا^١ بان يقال : أنه لما كانت هذه الآية مفصلة بين الفاسق والعاقل ، منطوقاً ومفهوماً ، مع تعليل الحكم في طرف المنطوق بعدم اصابة القوم بالجهالة وحصول التدم بذلك ، كانت دالة من حيث دلالتها المفهومية عرفاً على حجية كل امانة كانت اقوى ظناً ، وابتعد من الإصابة بالخطأ من خبر العدل بطريق اولي .

وبعبارة اخرى يفهم العرف من مثل هذه القضية ، ثبوت الحكم في طرف المفهوم لما كان اقوى ظناً من خبر العادل على نحو اولي لفهمهم منها ، إن مناط حجية خبر العادل بقريته تعليل الحكم في طرف المنطوق بمعزل عن الإصابة^٢ بالخطأ ، وهو مجرد ابعديته خبر العادل من (عن . ن . ل) الإصابة به من خبر الفاسق ، فيدل على اولوية الحكم فيما كان ذلك فيه اشد واقوى ، فعلى هذا يكون استفادة حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الاصل ، فيكون تسميتها بمفهوم الموافقة في محله . وهكذا يمكن تقريب ذلك في الروايات التي يكون مضمونها الارجاع الى الثقات ، حيث لا يبعد ان يقال : ان الظاهر منها عرفاً ان ملاك ذلك هو الثقة بما يحكى ويخبر ، فيكون في كل ما كان فيه اشد ، كان الحكم فيه اولي . ولا يخفى أنه على هذا ينحصر الجواب بمنع هذه الدلالة عرفاً ، فتأمل .

قوله (فده) : ومن جملة الظنون الخارجة بالخصوص عن اصالة حرمة العمل بغير العلم ، خبر

الواحد - الخ - .

اعلم ان اثبات الاحكام الشرعية بالاخبار المروية عن الائمة (عليهم السلام) وان كان يتوقف على جهات شتى لا يكاد استنباطها منها إلا باحرازها ، إلا أنها على اقسام :

١- الحجرات / ٦

٢- بعرفته الإصابة . ظ .

منها ما فرغ عنه في علم الكلام، وهو حجية السنة.

ومنها ما هو مفروغ عنه بلا كلام، وهو اصاله عدم الصدور منهم.

ومنها ما يبحث عنه في هذا العلم، وهو مباحث الالفاظ في غير مبحث ومقام فلم يبق منها إلا صدور ما حكى منهم (عليهم السلام) فعقدله هذا المبحث في المقام ليجتهد فيه ان السنة

المحكّية فيما لم يعلم بتواتر الاخبار بالقرائن والآثار هل يثبت بخبر الواحد، او لا؟

ولكن لا يخفى ان البحث عن حجّية خبر الواحد وان كان راجعاً في الحقيقة الى البحث

عن اثبات السنة به، وهي احد الادلة الاربعة التي يكون موضوعاً لعلم الاصول على ما هو

المعروف في السنة الفحول، إلا ان البحث عن اثبات موضوع العلم وتحققه ليس من

مباحثه ومسائله بل من مبادئه، ضرورة ان المسائل يكون باحثة عن مفاد كان التاقصة،

اي اثبات شئ للموضوعات من عوارضها الذاتية، لا عن مفاد كان التامة، اي اثباتها

وتحققها، بل لا بد ان يكون مفادها بيناً او مبيّناً في علم اعلى، يكون ذلك بالنسبة الى

موضوعه من مفاد كان التاقصة، ولولم يكن بيناً او مبيّناً في علم آخر، فليبحث عنه في نفس

العلم في المبادئ.

لا يقال: هذا كذلك في البحث عن اثبات الموضوع حقيقةً وواقعاً، لأجلاً وتعبداً، فإن

اثباته كذلك في الحقيقة يكون مفاد كان التاقصة، اذ ليس محصله إلا ترتيب الآثار الشرعية

عليه.

لأننا نقول: ثبوته التعبدي وان كان مفاد كان التاقصة حقيقة، إلا انه لمشكوكه، لا له.

واما بالنسبة اليه فليس إلا مفاد كان التامة تعبداً. فانقدح انه بناء على كون الادلة

الاربعة موضوعاً للاصول لا يندرج مثل هذا المبحث في مسائل إلا بالتجسّم وجعل ذاتها

موضوعاً، لا بما هي ادلة، كما يساعد على ذلك تعريفه، حيث ان قضية كل مسألة يكون

لتمهيد قاعدة واستنتاج فائدة يقع في طريق استنباط الاحكام الشرعية الفرعية، بان وقع

صغرى او كبرى القياس المستتبع لحكم شرعى يكون من مباحثه ومسائله، وجعل الادلة

بما ادله موضوعاً له من قبيل لزوم ما لا يلزم، مع انه مستلزم لخروج عمدة المباحث الاصولية

عن المسائل، كما لا يخفى، فتدبر جيداً.

ثم ان الجواب عن استدلال المانعين عن حجّية الخبر الواحد ان يقال: اما عن الآيه

الاولى، فبمنع اطلاقها من حيث المورد الذي منع فيه عن اتباع غير العلم مطلقاً، اي اى

فرد منه كان، والقدر المتيقن منه غير الصورة التي انسد باب العلم فيها بالاحكام، بحيث

لولم يكن نقل بحجّية خبر الثقة مثلاً لزم الاكتفاء به وبمادونه، مضافاً الى ما افاده (قده).

واما عن الآية الثانية فيها ياتي مفصلاً. واما عن الأخبار فبان غاية تقريب الاستدلال بها ان يقال وان لم تكن متواترة لفظاً، ولا معنىً لاختلافها بحسبها كما لا يخفى، إلا أنه يقطع بصدور بعضها بحيث يستحيل عادة ان يكون كلها كاذبة، وهو كاف في المنع.

ولا يخفى ان قضية ذلك ان يؤخذ باخص الطائفة التي يقطع بصدور البعض في جملتها، ليتوافق عليه الكل، وما يكون اخص هذه الاخبار مضموناً، مادلاً منها على المنع عما خالف الكتاب والسنة، إلا ان يدعى القطع به في غير هذه الطائفة، وليس ببعيد، فيكون اخصها ما دل على المنع عما لا يوافقها.

ومن المعلوم انها على الاول لا تدل على المنع عن خبر الواحد مطلقاً، بل عن خصوص المخالف، وكذلك على الثاني، ضرورة ان ظاهر قضية ما لا يوافق عرفاً خصوص السالبة المنقية بانتفاء المحمول، لا ما يعم السالبة المنقية بانتفاء الموضوع، ويشهد على ارادة المخالف مما لا يوافق منها انه جعل مقابلاً للموافق في رواية محمد بن مسلم^١ وصحيحة هشام بن الحكم^٢، فتأمل.

ثم بملاحظة القطع بصدور اخبار كثيرة مخالفة للكتاب والسنة بالعموم وبالخصوص، والاطلاق والتقييد، يقطع بان المراد من المخالفة في هذه الاخبار هو خصوص المخالفة على وجه التباين الكلي والآلزم التخصيص المستهجن جداً، سيما مع ابائها عن اصل التخصيص كما لا يخفى، كإبائها عن الحمل على خبر غير الثقة او حمل كلها على ما ورد في خصوص العقائد، او على خصوص مقام المعارضة. واما دعوى عدم صدور ما يبين الكتاب كلبية من المخالفين، فجازفة، فانه فيما اذا لم يمكن (يكن. ن. ل) على نحو الدس في كتب الاصحاب، حيث لا يصدق منهم ذلك حينئذ، لا إذا كان كذلك، كما لا يخفى.

ثم ان الظاهر ان الاهتمام في هذه الاخبار الكثيرة^٣ على رد الخبر المخالف للكتاب والسنة، وعدم قبوله وطرحه على الجدار، انما هو لتنبية الاصحاب على وجود الاخبار المكذوبة المدسوسة بها في الاصول ليذبونها ويحفظونها بعد ذلك، ان يناها يد المخالفين ليدسوا فيها الكفر والزندقة في العقائد، والحكم على خلاف كتاب الله وستة نبيه في غيرها ليصرفوا وجوه الناس عنهم، وليس لهم تمام بصيرة بحالهم (عليهم السلام)، وانهم معصومون عن

١- بحار الانوار: ٢/٢٤٤.

٢- بحار الانوار: ٣/٢٥٠.

٣- وسائل الشيعه ١٨/٧٦ و ٧٩.

الخطاء والزلل، وعن الباطل والخلل، ولذلك صار الاصحاح بصدد تهذيب الاصول ممّا
دسّ فيها بعد ذلك، ونهاية المداقة والاحتياط في الرواية حتّى أنّهم لم يرووا عمّن لم يسمع عن
الثقات، وأنّا وجد في الكتب، بل على بن فضال لم يرو كتب ابيه عنه مع مقابلتها عليه،
وأنّا يروها عن اخويه احمد ومحمد عن ابيه، واعتذر عن ذلك بأنّه يوم مقابلته مع ابيه كان
صغير السن، ليس له كثير معرفة بالروايات، فقرأها على اخويه ثانياً.

فتلخص أنّ ما يقطع بصدوره منهم (عليهم السلام) في هذه الاخبار في الجملة، لا دلالة
له على المنع عن قبول خبر الواحد الغير المحفوف بالقرينة مطلقاً، وما يدل على ذلك منها
لاقطع بصدوره اصلاً، بل هو خبر واحد غير محفوف بالقرينة، ولا مجال للاستدلال به على
المنع عن العمل، بما كان كذلك من الاخبار.

ان قلت: ما دلّ منها على المنع عن الاخذ بما ليس له شاهد او شاهدان من الكتاب
والسنّة وان لم يقطع بصدوره، الاّ أنّه ليس ممّا وقع النزاع في اعتباره، حيث أنّه ممّا يكون
عليه الشاهد من الكتاب والسنّة الدالّين بالاطلاق والعموم على المنع عن اتّباع غير العلم
مطلقاً.

قلت: ليس ما كان الكتاب او السنّة شاهداً له بهذا التّحومن الموافقة، خارجاً عن محلّ
النزاع، وداخلاً في معقد الاجماع، بل ولا فيما يكون عليه الشاهد منها بالمعنى الذي اريد من
هذه الاخبار التي دلّت على المنع الاّ عمّا كان عليه الشاهد منها، كما لا يخفى، ضرورة عدم
وجدان خبر لم يتوافقه الكتاب والسنّة بهذا التّحومن الموافقة، او ندرته وشذوه جداً.

ثمّ ان ابنت الاّ عن ظهور هذه الاخبار في المنع الاّ عن ما وافق الكتاب او السنّة، فلا
محيص عن حملها على المنع عن خصوص ما خالف احدهما جمعاً بينها وبين ما دلّ على الحجية
من الاخبار الكثيرة.

قوله (فده): واما المحوّن فقد استدلوا على حجّيته بالادلة الاربعه، اما الكتاب فقد

ذكروا منها آيات - الخ -.

اعلم أنّه ما قيل او يمكن ان يقال في كيفية الاستدلال بآية التّبأ وجوه:

احدها: أنّه من جهة مفهوم الشرط، حيث علّق بأنّ وجوب التّبئ فيها عن التّبأ على

مجيئ الفاسق به فينتفي عند انتفائه.

ثانيها: أنه من جهة مفهوم الوصف، حيث حكم فيها بالتبيين على خبر الفاسق فينتفى عند انتفاء الوصف.

ثالثها: أنه من جهة دلالة الايماء، حيث اقترن فيها بالحكم ما لو لم يكن علة له من وصف الفسق لاستبعد اقترانه به جداً مع كمال مناسبه له، فاستفيد بذلك عليته لهذا الحكم فينتفى عند انتفائه. ولا يخفى ان هذا غير سابقه، ولو قيل بان ملاك مفهوم الوصف هو استفادة العلية من التعليق عليه، فان الاستفادة فيه انها هو من مجرد التعليق، لا بملاحظة خصوصية وصف، بخلاف هذا الوجه، فانه بملاحظتها كما لا يخفى؛ مع انه ليس بالملاك عند القائلين بالمفهوم فيه، فإيتراءى من كلامه - قده - من جعله هذا تقريراً لمفهوم الوصف، كما ترى، فتأمل جيداً.

رابعها: أنه من جهة انه تعالى لما صار بصدد الردع، واكتفى بالردع عن خبر الفاسق، ظهر حجية خبر العادل عنده، وإلا لردع عنه ايضاً.

خامسها: أنه من جهة انه حيث علل تبارك وتعالى لزوم التبيين عن بناء الفاسق بخوف اصابة القوم بدونه، ظهر ان القبول بدون التبيين على وفق الاصل لا يحتاج الى علة، وإلا فالاولى ان يعلل بعدم ثبوت موجب القبول.

سادسها: من جهة دلالة المنطوق ببناء على عدم اختصاص التبيين بالعلمي، وشموله للظنّي مطلقاً وللخصوص الاطميناني منه، ويرد على هذا منع المبني، وظهور التبيين في خصوص العلمي سيما بملاحظة لفظ الجهالة الظاهر في عدم العلم مطلقاً.

لا يقال: ان هذا بملاحظة ظهورهما في نفسه، ولكن بملاحظة ان حملها على ذلك يوجب التخصيص الكثير في العلة، العلة آية عين اصله مطلقاً، سيما مثل هذه العلة التي يساعدها الاعتبار، لا بد من صرفها عن ظهورها الى ما لا يستلزم ذلك.

لأننا نقول: لو سلم ذلك فانما هو لو لم يلزم من الصرف محذور اشد، وهو في المقام لازم، وهو تخصيص المورد لوضوح عدم كفاية الظن، ولا اطمينان فيه، بل لا بد فيه من العلم، او البيّنة العادلة، او غيرهما مما يقوم مقامها بدليل خاص. ويرد على سابقه انه انما يستفاد من التعليل ذلك لو كانت العلة راجعة الى عدم القبول، بخلاف ما اذا كانت راجعة الى اشتراط القبول بالتبيين، كما هو ظاهر الآية^١، ضرورة ان وجه الاستفادة هو تعليل العدم بالوجود الكاشف عن ثبوت المتضمني وتحققه من جهة انه لولاها لكان المتعين تعليله بعدمه

منتف حينئذ، مع أنه لو سلم رجوعها الى عدم القبول فإنما تفيد المطلوب لو أحرز انحصار المانع بما علل به، ولا طريق اليه، واصالة عدم مانع مثبتة ان ترتب المقتضى على المقتضى، انما يكون من آثار عدم المانع عقلاً. ويرد على سابقه أنه لم يحرز أنه تعالى صار بصدد الردع عن كل ما ليس بحجة من الاخبار، لامكان ان يكون الاقتصار على الردع عن خبر الفاسق للتنبيه على فسق الوليد، مع امكان منع الاقتصار بملاحظة عموم العلة لغيره، كما لا يخفى. ويرد على سابقه منع الدلالة الإيمانية في الآية، فإن الاقتران وذكر وصف الفسق فيها ليس ببعيد ان يكون مجرد التنبيه على فسق الوليد. ويرد على سابقه منع المفهوم للموصف مطلقاً، لاسيما مثل هذا الوصف الغير المعتمد على الموصوف. ويرد على سابقه منع المفهوم للشرط في الآية ولو قلنا بمفهوم الشرط؛ وذلك لأن المفهوم انما يحسب من قبل تعليق اثبات حكم لموضوع على شيء بان واخواته، وليس في مثل الآية إلا اثبات الحكم لموضوعه، وقد سيغت القضية الشرطية فيها مجرد تحقق الموضوع وهو خبر الفاسق، كما يظهر حالها من ملاحظة نظائرها مثل «إن ركب الامير فخذ ركابه» و«إن رزقت ولدأ فاختنه» الى غير ذلك، حيث ان مفادها ليس إلا الحكم باخذ ركاب الامير، وختان الولد، من دون تعليقه على شيء اصلاً كى يقتضى انتفائه انتفائه.

والحاصل ان القضية الشرطية المسوقة لتحقيق الموضوع لا مفهوم لها اصلاً، كى يلاحظ انها سالبة منتفية الموضوع او المحمول. واما انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، فهو بحكم العقل في كل قضية معقولة، او ملفوظة شرطية، او حلية، وليس بمدلول اللفظ والمفهوم، وهو انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط من مداليله، كما هو واضح.

فانفتح بذلك ان التزامه — قده — بالمفهوم كما يظهر من الجواب عن جعل المفهوم فيها السالبة المنتفية بانتفاء المحمول، ان المفهوم في الآية وامثالها ليس قابلاً لغير السابقة بانتفاء الموضوع؛ في غير محله، وانه من باب اشتباه ما يستقل به العقل من إنتفاء الحكم بانتفاء موضوعه مطلقاً بما هو اللفظ.

فالصواب في الجواب ان يقال كما قلنا: ان امثال هذه القضايا لا مفهوم لها اصلاً، والآ للخصم ان يستظهر ويدعى ان التعليق ب (إن) في امثال هذه القضايا يدل عقلاً او عرفاً على الخلاف في المفهوم على انتفاء سنخ الحكم عن غيرها علق عليه على وزان مفهوم الوصف او اللقب.

وبعبارة اخرى ان الوصف واللقب وان لم يدل على انتفاء الحكم بنفسها عن غير الموصوف واللقب، إلا ان تعليق الحكم ب (إن) واخواته على واحد منها يدل على ذلك،

فيكون وزان مفهوم الشرط في امثالها، وزان مفهوم الوصف واللقب على القول به، وليس المصير الى ذلك بعيد، لكثرة استعمال امثال هذه القضايا في المحاورات، وبعد ان يكون كلمة (إن) واخواتها فيها غير مستعملة في معناه الحقيقي من السببية المنحصرة التي هي مبني القول بمفهوم الشرط، وقد استعملت مجازاً في مجرد ربط الوجود بالوجود، بل ومن القريب جداً استعمالها فيها ايضاً فيما يستعمل فيه في غيرها الذي لازمه انتفاء سنخ الحكم المعلق عند انتفاء ما علق عليه، لا خصوص شخصه، لما عرفت من ان انتفائه بانتفاء موضوعه ليس من المفهوم الذي هو احد نحوى الدلالة اللفظية، بل هو لازم عقلاً في كل حكم، فانتفاء سنخ التبيين رأساً عند انتفاء خبر الفاسق لا يكون إلا اذا لم يكن تبيين مع خبر العادل، وإلا لم ينتف سنخه، فتدبر جيداً.

وبه نذب عما ذكره وجهاً لفساد حمل المفهوم ههنا على السالبة المنتفية بانتفاء المحمول، كما يظهر وجهه بالتأمل.

ولا يخفى ان دعوى ظهور مثل هذه القضايا بحسب المفهوم في السالبة المنتفية بانتفاء المحمول على تقدير ثبوته لها، كما هو المفروض، لا يستنى على توهم كون المفهوم قضية لفظية يدعى ظهورها فيها كما لا يخفى، بل يمكن دعواه في كل ما يدل على السلب ولو بالمفهوم.

هذا كله على تقدير تسليم كون القضية ههنا لبيان تحقق الموضوع، ويكون التعليق فيها بين الحكم وموضوعه، ويمكن منع ذلك، ودعوى ان التعليق بين تبيين التبا وكون الاتي به فاسقاً، وان الموضوع هو التبا لانبا الفاسق، وعليه يكون مفهومه عدم اشتراط قبوله بالتبين عند انتفاء شرطه وهو اتيان الفاسق به، كما هو واضح. ويمكن ان يكون نظر من استدل بالآية من هذا الوجه الى ذلك؛ والانصاف انه لا يخلو من وجه.

ثم على الاستدلال بالآية من باب المفهوم شرطاً او وصفاً إيرادات:

احدها: ما ملخصه ان القضية الشرطية او الوصفية انما يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عن غير محل الوصف والشرط لو خليت ونفسها لو لم يكن هناك قرينة على ثبوت الحكم له، وعموم التعليل في الآية لغير محل الوصف والشرط قرينة على ثبوته له، حيث ان العبرة في عموم المثل وخصوصه بعموم العلة وخصوصها، فلا يستقر لهذه القضية ظهور في المفهوم مع عموم العلة فيها. ويمكن الذب عنه بمنع العموم، فانه لا منشأ لتوهمه اطلاق لفظ الجهالة، مع امكان منع كونه في مقام البيان اولاً، ومع تسليمه منع حمله على العموم ثانياً، لمكان القدر المتيقن في البين، ووجوده يمنع عن الحمل عليه من باب دليل الحكمة، ولو ورد في مقام البيان، ولا يقاس المعرضية لاصابة القوم بالجهالة التي يكون في خبر العادل بما يكون

في خبر الفاسق عرفاً ولا إعتباراً، للتفاوت في ذلك بينها؛ ومعها كيف يحمل إطلاق العلة في المنع عن خبر الفاسق على العموم، بحيث يشمل المنع عن خبر العادل.
 نعم على طريقة القدماء من كون دلالة المطلق على العموم بالوضع، لا بقريته الحكمة، يكون الايراد متجهاً، فمن الممكن ان يلغى خبر الفاسق رأساً وجعل كأن لم يكن في لزوم تحصيل العلم على طبقه لو اريد العمل على وفقه، لما فيه من المرتبة القوية من المعرضة للإصابة، بخلاف خبر العادل، فلم يشترط العمل على طبقه بذلك، لفقدانه لهذه المرتبة من المعرضة.

ومن هنا ظهر انه يمكن الذب عن هذا الإيراد، ولو كان المراد من التبيين خصوص العلمي، فتدبر جيداً.

هذا، مع انه يمكن منع العموم بوجه آخر، وهو منع كون الجهالة بمعنى عدم العلم ههنا، ووجهه ان الجهالة وان كان بحسب اللغة بمعنى عدم العلم، إلا ان حمله عليه يوجب التخصيص في عموم العلة بمثل الفتوى، والبينة، وغيرها من الامارات المعتبرة شرعاً بالخصوص، وابعاء مثل هذه العلة عن التخصيص، مضافاً الى ابياء مطلقها عنه، كما لا يخفى؛ مع انه يوجب ايضاً رفع اليد عما هو ظاهر القضية من المفهوم على ما هو الفرض، فلا بد ان يحمل على معنى السفاهة، وفعل ما لا ينبغي صدوره من العالم، حيث انه لا معنى آخر يناسب المقام.

وما افاده من عدم مناسبته لمورد الآية؛ فيه ان هم جماعة من العقلاء عند اخبار الوليد، لعله كان من اجل حسن ظنهم به وبإيمانه، غافلاً عن انه فاسق منافق، فنبههم الله تعالى على انه فاسق يكون الاعتماد بقوله سفهاً، وعليه لا يعم العمل بقول العادل، بدهة انه ليس بسفاهة.

ولا يخفى ان ما افاده - قده - في الايراد بالنقض بالفتوى والشهادة، لا يرفع غائلة لزوم تخصيص العلة مع ابياء هذه العلة عنه بالخصوص، وانما يرفع به غائلة دعوى استحالة التعبد بها، ولا كلام لأحد في المقام في بطلانها وامكانه، فتفظن.

ثانياً: معارضة مفهوم الآية^١ بالآيات^٢ التاهية عن العمل بغير العلم، والتسبة عموم من وجه، فالمرجع إلى اصالة عدم الحجية.

١- الحجرات/٦

٢- الإسراء/٣٦ (وغيرها من الآيات)

وفيه مضافاً إلى ما أفاده - قده -، منع اطلاق الآيات التاهية، والقدر المتيقن من
مواردها أنها هو المنع عن اتباع غير العلم في الاصول الاعتقادية، بل يمكن دعوى انصرافها
عن خبر العادل الموجب للوثوق، كما هو منصرف هذه الآية مفهوماً، كما سيجسئ دعواه
منه - قده -.

ثالثها: ان مفهوم الآية لما كان بعمومه شاملاً لنقل السيد المرتضى واتباعه الاجماع
على عدم حجية خبر العادل، يلزم من دلالة على عدم حجية دلالة على عدم حجية غير خبر
السيد.

وفيه أنه لا يمكن دخول هذا الخبر تحت العموم، لأنه يستلزم خروجه، وما يستلزم وجوده
وعدمه محال. واما وجه الاستلزام، فلان حاله في دلالة على عدم حجية حال ساير الاخبار
في ذلك بحسب عموم المناط، بل بحسب عموم اللفظ ايضاً، بناء على ما هو الظاهر في مثله
من كونه قضية طبيعية يكون الحكم فيها على الطبيعة لا الأفراد، ويعم حكمها نفسه.
واما ما اورده (قده) عليه بقوله «ثانياً وثالثاً» فيمكن الذب عنه؛ اما عن الاول فبان
الاتفاق من المشبتين والتافين على عدم حجيته يكون بملاكين، ومثله لا يكشف عن شيء
إلا على طريقة اللطف التي لا اعتماد عليها. واما عن الثاني فبمنع لزوم ما هو قبيح في
الغاية وفضيح الى التهاية، لأنه من الممكن جداً ان يكون المراد من الآية واقعاً، هو حجية غير
العادل مطلقاً الى زمان خبر السيد بعدم حجيته، كما هو قضية ظهورها، من دون ان يزاحمه
شيء قبله وعدم حجيته بعده، كما هو قضية لمزاحمة عمومها لساير الافراد، وبعد شمول
العموم له ايضاً.

ومن الواضح ان مثل هذا ليس بقبيح اصلاً، فانه ليس إلا من باب بيان اظهار انتهاء
حكم العام في زمان بتعميمه، بحيث يعم فرداً ينافي ويناقض الحكم لساير الافراد،
ولا يوجد إلا في ذلك الزمان، حيث أنه ليس إلا نحو تقييد، لكن الاجماع قائم على عدم
الفصل، و ان خبر الواحد لو كان حجة على الاولين، كان حجة على الآخرين، ولو لم يكن
حجة على الآخرين لما كان حجة على الاولين. وعليه فان لم يمكن الالتزام بذلك واقعاً، إلا
أنه لا بأس بان يكون الخبر حجة مطلقاً واقعاً، كما هو كذلك ظاهراً قبل خبر السيد، ويلتزم
بعدم حجيته مطلقاً ظاهراً بعده، ولا يستلزم ذلك قبحاً.

لا يقال: وعلى الالتزام بعدم الحجية يلزم الحكم بالقبيح.

لاتا نقول: ليس ذلك من الآثار الشرعية ليحكم بترتيب مثلها، بل هو من اللوازم
الخارجية التي يدور مدار ارادة ما التزم به ظاهراً بحسب الواقع، فيكفي في عدم الحكم به

احتمال ان يكون الواقع خلاف ما التزم به ظاهراً، لإمكان عدم اصابة السيد فيما اخبر به.
لا يقال: نعم لكنه لا يجوز البناء عليه والالتزام به، لأن لزوم القبح منه قرينة على عدم ارادته، فكيف يبني عليه.

لأننا نقول: هذا اذا كان الواجب للالتزام به من اول الامر، كما لو فرض خبر السيد قبل ساير الاخبار، لا كما في المقام، إذ العمل بالعام الى زمان خبره لا إشكال فيه ولا كلام، حيث لم يوجد بعد واقعاً ما يزاحمه.

ومما ذكرنا ظهر أنه لا دوران بين التخصيص بخبر السيد او بساير الاخبار، إلا بالنسبة الى بعد زمانه، فيكون من قبيل الدوران بين التقييد والتخصيص، لكن لا يخفى اظهرته الكلام في عموم الحكم في جميع الايام من شموله لمثل خبر السيد، فليتأمل في المقام.
رابعاً: أنه لو سلمنا دلالتها، يشكل شمولها للروايات (تارة) من جهة ان ما يحكى بواسطتها لنا قول الامام (عليه السلام) من الاخبار، لا يكاد ان يكون اخباراً تعبدية لمخبريها إلا بواسطة الحكم في هذه الآية بالتصديق، بحيث لولا حكم الآية بوجوب تصديق من يخبر بها بلا واسطة، لما تحقق موضوع الخبرية لها جعلاً، فحينئذ كيف يعتمها الحكم بوجوب التصديق فيها.

والحاصل أنه لا يكاد ان يعتم الحكم فرداً يتوقف تحققه حقيقة او تعبداً، إلا بترتبه على ساير الافراد، كما في كل خبرى صادق، حيث يتوقف تحقق خبرية نفس هذه القضية حقيقة على الحكم بالصدق على ساير الافراد، فكيف يعتم نفسها، وكذا هذه الاخبار، فإن تحقق خبريتها جعلاً انما جاء من قبل الحكم في الآية بتصديق ساير الاخبار التي منها ما يحكى عن تلك الاخبار، فكيف يمكن ان يعتمها.

نعم لو كان وجوب تصديق ما يحكيها بغير الحكم فيها بوجوب التصديق، صح شمول الحكم بوجوب التصديق لها بلا اشكال، فإن خبريتها حينئذ ليس من قبل هذا الحكم بل من قبل حكم آخر بوجوب التصديق.

وبالجملة لا بد ان يكون التنزيل بلحاظ حكم آخر غير نفس حكم التنزيل، فتأمل جيداً.

(واخرى) من جهة أنه لا يعقل معنى لوجوب التصديق تعبداً، إلا ترتيب آثار الواقع الثابتة له شرعاً عليه اذا اخبر به كجواز الاقتداء عند الاخبار بالعدالة مثلاً؛ وعليه لا يعقل ان يعتم الحكم بوجوب التصديق خبراً ليس لما اخبر به اثر مع الغض عن نفس هذا الاثر بهم ترتيبه عليه، كخبر العادل او عدالة المخبر حيث لا اثر لها بهم ترتيبه عليها بالاخبار بهما،

إلا ما ثبت لهما من حكم الآية، فإن وجوب التصديق وان كان حكماً شرعياً حقيقة لخبر العادل الذي أخبر به العادل، إلا أنه لما كان ثابتاً له بنفس هذه الآية، كيف يمكن ان يكون الحكم فيها بملاحظة ترتيب نفسه على الخبره، فلا يعم الآية ما يحكى عن تلك الاخبار بلا واسطة، فضلاً عنها، ولا ما يحكى عن عدالة مخبرها.

والحاصل أنه لا بد في صحة تصديق خبر بحكم الآية من ثبوت الاثر شرعاً للمخبره، غير نفس هذا الأثر الثابت بهذه الآية، حتى يصح الحكم بتصديقه فيها بلحاظ ذلك الأثر، فلا يعم ما ليس للمخبره اثر مع الغض عن الحكم فيها.

ولا يخفى وضوح الفرق بين الجهتين وان كان ملاك الاشكال في كليتهما، هو عدم امكان شمول العموم لفرد، لا يكاد ان يوجد حقيقة او تعبداً إلا بالحكم على ساير الافراد، حيث ان ترتيب الاثر الشرعى الذي عرفت أنه معنى التصديق إنما يصيربه أثراً شرعياً حقيقة، إذا حكم بالتصديق و ترتيب ساير الآثار الشرعية على المخبره، كما في هذه الجهة، وأن الوسائط إنما يصير اخباراً جعلية اذا حكم بتصديق خبرها، كما عرفت بما لامزيد عليه، كما في الجهة الاولى. هذا غاية توضيح الاشكال بكلتا جهتيه.

وفيه ان اللفظ وان كان قاصراً بنفسه عن الدلالة على الحكم بوجوب التصديق بلحاظ جميع الآثار حتى نفس هذا الاثر، لما عرفت في تقريب الاشكال من الجهة الثانية، إلا أنه بضميمة العلم بالمناط قطعاً يكون دالاً على ذلك، مع أنه يمكن دعوى قصوره عن ذلك ايضاً بدعوى ظهور ان الحكم ليس بلحاظ الافراد وأشخاص الآثار، بل بلحاظ نفس طبيعة الاثر، من دون ملاحظة خصوصيات افرادها، فيسرى الحكم حينئذ الى نفس هذا الحكم، ضرورة سريه حكم الطبيعة الى جميع افرادها، ومنها نفس هذا الاثر.

وبالجملة ان الحكم اذا كان على الطبيعة يدور معها حيثما دارت، ويترتب عليها ايما تحققت، وحينئذ يكون اللفظ بنفسه دالاً على ان الحكم بوجوب التصديق يكون بلحاظ الاثر الشرعى، من غير تفاوت اصلاً فيما يتحقق في ضمنه من الافراد بين نفس هذا الحكم وسائر الاحكام؛ فاندفع بذلك الاشكال بخدافيره:
اما من الجهة الثانية فواضح.

واما من الجهة الاولى، فلان الوسائط من الاخبار إنما يجب تصديقها بحكم الآية، لاجل ان الخبر بهن صار ممّا له الاثر شرعاً، فيجب بحكمها، بضميمة تنقيح المناط، او بملاحظة أنه قضية طبيعية، ترتيب ما للوسائط من الاثر وهو وجوب التصديق عليها، فيصير بذلك اخباراً جعلية اى ما يترتب عليه شرعاً ما هو الاثر للمخبر الحقيقي عند الاخبار به،

كسائر الموضوعات التعبدية، فيصح بذلك ان يكون التنزيل بلحاظ نفس هذا الحكم التنزيلي.

والحاصل انه اذا صار الخبر ممّا له الأثر شرعاً بحكم هذه الآية وسائر أدلة وجوب تصديقه وترتيب الاثر على الخبره، وصح الحكم بوجوب التصديق باحد الوجهين بلحاظ جميع الآثار المترتبة على الموضوعات شرعاً حتى نفس هذا الاثر المترتب على خبر العادل، كان حال خبر العادل حال سائر الموضوعات الخارجية، فكما يجب تصديق الخبرها وترتيب آثارها الشرعية عليها، كذلك يجب تصديق الخبره وترتيب اثره الشرعي عليه، وهو تصديقه وترتيب الاثر الشرعي على الخبره، وبذلك يصير خبراً جعلياً، كما أنها بذلك تكون موضوعات جعلية، فلا اشكال اصلاً، كما لا يخفى على من له ادنى تأمل.

ثم لا يخفى عدم اختصاص الاشكال بما كان الخبره خبر العادل، بل يعم ما اذا كان مثل عدالة الخبر ممّا يعتبر في حجية الخبر بالنسبة الى ترتيب تصديق الخبره عليه، بدهاه ان هذا الاثر انما يترتب عليها بنفس وجوب تصديق العادل، وقد ظهر التفصلي عنه بما ذكرناه، فلا تغفل.

ثم ان الوجهين انما يكونان مجديين بلحاظ اثر وجوب التصديق وسائر الآثار كما قرّرناه، لا بلحاظ ما يحكى بخبر الشيخ من خبر المفيد مثلاً، وسائر الاخبار، كما يظهر منه — قده — حيث قرّر الاشكال من الجهة الاولى فقط على ما أثبتته من قوله «لان ما يحكيه الشيخ عن المفيد — الخ —»، وصار بصدد التفصلي عنه باحدهما، ولا يكاد يجدى واحد منها بهذا اللحاظ، ضرورة ان ما يحكى من المفيد لا يجوز كونه خبراً، ومعه لا يجدى تنقيح المناط بين الاخبار، او جعل القضية طبيعية، فانها مجديان في سراية الحكم الى ما لا تعقل لثبوته بدون هذا الحكم من افراد الموضوع، كما في كل خبرى صادق، كما لا يخفى؛ ولا يكاد ان يكون خبراً تعبدياً إلا بعد التفصلي عن الاشكال من الجهة الثانية باحدهما، ومعه لا يبق الاشكال من هذه الجهة، اذ لا معنى لكونه خبراً تعبدياً إلا ترتيب وجوب التصديق عليه، كما اشرنا اليه، وهو حاصل، ولوبقى فغير مندفع بهما.

فانقدح بذلك ان التفصلي عن الاشكال من الجهة الاولى، يتفرع على التفصلي عنه من الجهة الثانية باحد الوجهين.

واما ما أجاب به — قده — فيه بالتفصلي أولاً، وبالخل ثانياً، فلا وقع لواحد منها: اما الاول فلان جواز الاقرار بالاجماع لا إشكال فيه اصلاً، انما هو فيما اذا لم يكن في البين إلا دليل واحد لفظي، كما لا يخفى. ولعله اشار اليه بامر بالتأمل.

واما الثاني فلوضوح توقّف تحقق الخبر الجعلي على اثبات الحكم لبعض افراد العام، بحيث لولاه لما تحقق خبر تعبداً، والخبر الحقيقي الغير المتوقّف تحقّقه عليه، لا ينكشف به إلاّ تعبداً، وهو لا يكون إلاّ عبارة اخرى من نفس الخبر التعبدى، كما لا يخفى. ولعلّه لذلك ضرب عليه في بعض النسخ المصحّحة في زمانه.

وقد اُجاب بعض اعاضم العصر عن اصل الاشكال على ما حكى لى بما حاصله: أنّه انما يتأتى لو كان حجّية الخبر من باب التعبد، حيث أنّه لامعنى لتصديق الخبر عليه، إلاّ ترتيب اثر المخبر به عليه، وتنزله بمنزلة الواقع، ولا اثر الخبر المفيد مثلاً يترتب عليه عند اخبار الشيخ به. واما اذا كان من باب الطريقيّة والكاشفيّة، كما هو كذلك بلامزيّة، فيكفى انتهاء الامر الى اثر شرعى ولو بوسايط عديدة عقلية او عادية، وليست الوسائط من الأخبار إلاّ كساير الوسائط واللوازم الواقعة في البين.

وانت خير بما فيه، ضرورة أنّ الحجّية من باب الطريقيّة انما يجدى فيها اذا كان الإنتهاء الى الاثر الشرعى بواسطة ما لا يحتاج في وساطتها الى التعبد ودليل الحجّية، بل كان لزومها للمخبره عقلاً او عادة، كما في لوازمه العقلية والعادية، لا فيما يحتاج في وساطته الى دليل التعبد، كما في المقام، لان الإنتهاء الى قوله (ع) انما هو بتوسيط ترتيب الاثر الشرعى على خبر المفيد المخبر بخبر الشيخ مثلاً، وهو وجوب تصديقه، ولا يكاد ان يكون ذلك إلاّ به، حيث أنّ معنى قبول الخبر تعبداً ليس إلاّ ترتيب الاثر الشرعى على المخبر به، وان كان ترتيبه عليه بواسطة لازم عقلى له او عادى على ما هي قضية حجّيته من باب الامارة، والاّ لاخصّص بما اذا كان له الاثر بلا واسطة اصلاً، او مع وساطة اثر شرعى آخر، كما لا يخفى. وخبر المفيد مع قطع النظر عن وجوب تصديقه، لا اثر له يترتب عليه شرعاً اصلاً، ولومع الوساطة، والحكم الشرعى الذى يكون مضمون قوله، ويحكى عنه خبر الصّفار الذى يحكى عنه خبر المفيد مثلاً ليس من آثاره اصلاً، لا بلا واسطة، وهو واضح، ولا معها لتوقّفه على اتّفاق صدقه واقعاً وصدق خبر الصّفار وما بينها لو كان من الاخبار، وهو ليس بل لازم له عقلاً ولاعادة فلا بدّ في الإنتهاء اليه من توسيط وجوب التصديق، ولذلك يعتبر فيما يقع من الاخبار في البين، ما يعتبر في حجّية الخبر من العدالة وغيرها، ولو لم يكن دليل الاعتبار يعتمها، لما اعتبر فيها ما اعتبر في حجّيته بحسب دليله، بل لا بدّ في اعتباره، او اعتبار شيء آخر من التماس دليل آخر، ولو كان اصالة عدم الاعتبار عند عدم اطلاق في دليله، ولا أظنّ ان يلتزم به احد، بل ولا إشكال في أنّ اعتبار ما اعتبر في قبول الخبر وحجّيته فيما يقع في الوسط من الاخبار بنفس دليل الاعتبار.

وبالجملة أنّ الماثرين ما اعتبر من باب التّعبد المحض، وما اعتبر من باب الكشف والظرفيّة بعد اشتراكهما في لزوم ترتيب الاثر الشرعيّ على ما يؤدّيان اليه أنّ الاثر المترتب عليه، لا بدّ ان يكون بلا واسطة امر عقليّ او عادّيّ فيما كان اعتباره من باب التّعبد، كالاستصحاب على المختار، بناء على عدم حجّية الاصل المشبّه، بخلاف ما اذا كان اعتباره من باب الظرفيّة كالخبر، واين هذا بما اذا لم يكن بينه وبين الاثر الشرعيّ ترتّب، بل كان ترتبه من باب الإتفاق وتقدير صدق الاخبار واقعاً، فتدبر.

قوله (قدّه): ومنها أنّ المسألة اصوليّة فلا يكتفى فيها بالظنّ، وفيه الظهور اللفظيّ — الخ —. ظاهره كما لا يخفى توهم نفي اعتبار مطلق الظنّ في الاصول مطلقاً، دون الفقه واثبات اعتبار الظنّ الخاصّ في الفقه واصوله، مع أنّ الظنّ المطلق الذي ثبت اعتباره بدليل الانسداد يكون معتبراً فيها على ما هو مختاره، ويقتضيه التحقيق على ما سيأتى بيانه، وان ذهب الى اختصاص اعتباره بالفقه وباصوله طائفة، والظنّ الخاصّ يتبع دليله في اتباعه في كليهما او في الفقه، دون اصوله او بالعكس، لصلاحيّته لكلّ منهما، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): ومنها أنّ المراد بالفاسق مطلق الخارج عن طاعة الله، ولو بالصغائر — الخ —. وفيه انّ ارادة مطلق الخارج عن طاعة الله تعالى عن الفاسق، لا يوجب انحصار غيره في المعصوم، ومن كان دونه، ضرورة أنّ من بلغ الحلم ولم يعص اصلاً، لم يخرج عن طاعته تعالى حقيقة، وان لم يكن ذلك عن مكلة، كما لا يخفى؛ فضلاً عن ان يكون معصوماً، او من كان دونه.

واما ما أفاده — قدّه — في الجواب، ففيه انّ ارادة خصوص الكافر من الفاسق بقرينة المقابلة مع المؤمن او غيرها، لا يقتضى ان لا يراد منه مطلق الخارج عن طاعة الله تعالى، كافرّاً كان ام لا، إذا لم يكن هناك قرينة على ارادة خصوصه، كما انه لا شاهد لدعوى أنّ الفاسق بحسب عرفنا المطابق للعرف السابق، هو خصوص الخارج عن طاعته تعالى بالمعاصي الكبيرة، لوضوح عدم تفاوت بين المعاصي، صغائرها وكبائرها في نظر العرف في اطلاق الفاسق على من ارتكبها الك شك في اطلاقه عرفاً على من يلعب مع الاجنبية ويقبلها ويلمس بدنها ويفعل بها، ما لم يوعده عليه التار، واطلاقه على خصوص مرتكب الكبائر في قبال العادل الذي لم يعتبر فيه إلاّ الاجتناب عنها، وعن الاصرار على الصغائر، لا يوجب ظهوره في ذلك عند اطلاقه؛ ضرورة انه كان بقرينة المقابلة. ولفظ

العادل لو سلم كونه في عرف الشارع للتجانب عن الكبائر وعن الإصرار على الصغائر، لا يقتضى إلا ظهوره في إرادة خصوص المرتكب لها، اذا ذكره في مقابله، لامطلاقاً، كما لا يخفى؛ كما أن تكفيره تعالى للسّيئات باجتناب الكبائر، وخلّوه عن تبعية الصغيرة والكبيرة بتركه التوبة، لا يخرجها عما صدر عنه من الخروج عن الطاعة، ولا يمنع عن اطلاق الفاسق عليه باعتبار ذلك، ولا ظهوره فيه عند اطلاقه، وان كان يمنع عن اطلاقه بالمعنى المقابل للعادل، فتفظن.

قوله (قدّه): والحاصل ان الآية تدلّ على ان العمل يعتبر فيه التبين، من دون مدخلية لوجود غير الفاسق - الخ -.

لا يخفى ان هذا على تقدير حمل التبين على العلمى فواضح. واما على تقدير حمله على الاطميناني او مطلق الظن فمشكل، لقوة احتمال ان يكون ذلك شرطاً للعمل بخبر الفاسق في قبال خبر العادل، نبأ على المفهوم، فيكون مفاد الآية منطوقاً ومفهوماً ان خبر العادل يؤخذ به، ويعمل على طبقه بلا تبين، وخبر الفاسق معه، فلا يكون لازم القول بدلالة الآية على كفاية مجرد الظن بضمون الخبر دلالتها على حجية مطلق الظن، وان لم يكن معه خبر، فافهم.

قوله: (قدّه) واما وجوب الحذر، فن وجهين: احدهما ان لفظه لعل بعد انسلاخه عن معنى الترجي، ظاهر - الخ -.

لا يخفى ان وجه الانسلاخ هو استحالة حقيقة الترجي في حقه تعالى لاستلزامه الجهل بمحصل الترجي للمترجي، فلا يمكن حمل كلمة «لعل» على معناها الحقيقي، واقرب المجازات اليه عرفاً واعتباراً ان يكون التحذير محبوباً له تعالى، مع حصوله تارة، وعدم حصوله اخرى، اما لاختلاف المنذرين، او المتحذرين، او الإنذارات، فيشابه الترجي تمام المشابهة، كما لا يخفى.

هذا، ولكن قد حققنا في بحثنا في الاوامر، ان صيغ الترجي، والتمنى، والاستفهام، وامثالها كصيغة الامر، إنما هي لمعانيها الإيقاعية الإنشائية التي ينشأها المتكلم بهذه الصيغ، ولولم يكن مترجياً، او متمنياً، او مستفهماً، او مریداً، او طالباً حقيقة، لا لمعانيها الواقعية

التي يكون من الصفات والحالات القائمة بالنفس، والمستحيل في حقه تعالى، أنها هو هذه الواقعيات، لأن تلك الإنشائيات، والتمييزيينها واضح، كما أن كون ما وضعت له الصيغ هو النحو الأول، لا الثاني، كذلك وإن عقل جملة من الاعلام من ذلك، إذ تخيلوا أن مراد اصحابنا اصحاب الامامية والمعتزلة في اتحاد الطلب والإرادة هو اتحاد الإرادة الخارجية، مع ما هو مفاد الصيغة من الطلب، فوقعوا في الإشكال، وذهبوا إلى مغايرتها تبعاً للاشاعة، ولم يبلغوا إلى حقيقة مرامهم، أن مرادهم هو اتحاد كل نحو من أنحاء الطلب مع مثله من أنحاء الإرادة، ففهومه مع مفهومها، ووجوده الخارجي مع وجودها، ووجوده الخارجي الإنشائي مع وجودها الإنشائي، لا الإرادة الخارجية، مع ما هو معنى الصيغة الذي بلا اشكال يكون من الامور الإيقاعية الإنشائية.

والعجب أنهم كيف رضوا بنسبة ذلك إلى اصحابنا والمعتزلة، مع وضوح الفرق بينها بمثابة لا يخفى على من دونهم. والتزموا أيضاً بمجازية صيغ الامر، والإستفهام، والترجي، والتمنى، ونحوها فيما لا ارادة، ولا إستفهام، أو لا ترجى، أو لا تمتنى هناك حقيقة، مع كثرة موارد هذه الإستعمالات وعدم علاقة معتبرة بين ما تخيلوا كونه المعنى الحقيقي لها وما استعملت فيها، فأتى مناسبة بين الاستفهام حقيقة، أو التوبيخ، أو الانكار مثلاً؛ واتي مناسبة بين الارادة، والتعجيز، والتسخير، وغيرهما وهكذا.

والتحقيق ما فصلناه في ذلك البحث من أن معانيها، كما اشرنا ههنا هي هذه المفاهيم الإنشائية التي تنشأ لوجه واحدة، بل لجهات عديدة من البعث، والزجر، والتعجيز، والتسخير، وغيرها في صيغة الامر، وكذا في غيرها، كما لا يخفى، لا الخارجية.

نعم لانضايق من أن المنساق منها حين اطلاقها، ربما يكون احديها بخصوصها، ولايسع الحال لبسط المقال، وفيما ذكرنا كفاية لاهل التدبر والدراية. وكيف كان فالآية ظاهرة في محبوبية الحذر له تعالى؛ وجملة القول في وجه دلالتها على وجوبه أنه احد امور:

احدها: ثبوت الملازمة بين محبوبيته في الجملة ووجوبه اما عقلاً، لما في المقام من أنه مع المقتضى له يجب، وبدونه لا يحسن، وذلك لأنه مع اتمام الحجة يستحق العقوبة على المخالفة على تقدير اتفاقها، وبدونه يطمئن بعدمها للجزم بعدم الاستحقاق لا يحسن، بل لا يمكن. واما شرعاً فلعدم الفصل بينها.

ثانيها: أن الحذر جعل غاية للإنذار الذي جعل غاية للتقر الواجب بمقتضى كلمة لولا

التنديدية، اوالتخصيصية؛ وغاية الواجب لا يكون إلا واجباً اذا كان من الافعال الاختيارية، كما لا يخفى.

ثالثها: ان ايجاب الانذار يستلزم عقلاً لوجوب الحذر، للزوم لغويته، بدونه.

رابعها: انه مستلزم له عرفاً وان لم يكن بينها لزوم لاعقلاً، ولاشراً.

واما الجواب عنها:

فمن الاول: منع محبوبة الحذر مطلقاً أولاً، ضرورة ان الإطلاق فيه غير مسوق في مورد بيان حكمه، بل في مورد بيان ايجاب الإنذار، فلعل المراد هو محبوبيته بشرط العلم، لا مطلقاً، بل لا يبعد دعوى ظهور الآية في ذلك لظهور كونها مسوقة لبيان ايجاب الإنذار بما هو الواقع من الاحكام الشرعية، فيتبعه التحذير في ذلك.

ومن المعلوم انه كما لا يكون الإنذار واجباً إلا بما علم انه منها، كذلك لا يكون التحذير واجباً إلا عما علم انه منها، كما هو الحال في جميع ماورد في إظهار الحق وقبوله، حيث لا مجال فيها لتوهم كونها لبيان ايجاب قبول قول من يظهر حقيقة امر، كما لا يخفى؛ ومنع الملازمة بين محبوبيته ووجوبه ثانياً.

وما أفاده في المعالم، انما يصح لو انحصر الإنذار بالعقوبة على المعصية، وليس ذلك لصحة الإنذار بملاحظة فوت المصالح، والوقوع في المفسد الكامنتين في الأفعال على ما هو المشهور بين العدلية من تبعية الاحكام لها. ومنه ظهر ما في دعوى عدم الفصل بينهما، ضرورة ان حسن الاحتياط والتحذر بما اندرلثلاً يفوت المصالح على المكلف، ولا يقع في المفسد مما لا ينكره احد.

وعن الثاني: بما اوردنا نظيره أولاً على الاول من منع وجوب التحذر مطلقاً، لكون الإطلاق فيه في مقام الإهمال او ظهور السياق في وجوب التحذر عما هو الواقع المتوقف، إتصافه بالوجوب فعلاً على إحراز ان الإنذار، انما صار بالواقع.

وعن الثالث: عدم استلزام ايجاب الإنذار لوجوب القبول والتحذر تبعياً، لعدم لغويته بدونه لما فيه من اظهار الحق وإفشائه، ليتم به الحجة على المتخلفين والتأفرين، على اختلاف التفاسير عند حصول العلم لهم به من جهة كثرة المنذرين به، او احتفاف الإنذار بالقرينة الموجبة له. ولا يخفى انه لو سلم الإستلزام، لايرد عليه ما اوردناه على الوجهين الاولين، ضرورة تبعية وجوبه لإيجاب الإنذار في الإطلاق او الإشرط، بحيث لا يجوز ان

لا يجب على تقدير، مع إيجابه، ضرورة لزوم اللغوئية على هذا التقدير؛ وظاهره — قده — توجيهه عليه أيضاً، كما لا يخفى.

وعن الرابع: أن الاستلزام عرفاً إنما هو بين إيجاب اظهار الواقع والإنذار به، وبين لزوم قبوله على تقدير إحرازه لا تعبداً، وهذا واضح لا ستره عليه.

ثم أنه قد اورد — قده — على الآية^١ بأنها أجنبية عما نحن بصدد من حجية الخبر والرواية، فإن وظيفة الراوى ليس إلا مجرد حكاية ما تحمله من الرواية، لأن الإنذار كما أن قضية حجتيته ووجوب قبوله على المنقول اليه، ليس إلا تصديقه فيما حكيه، لا التحذّر ولو انذر، بل يدور ذلك وجوداً وعدمًا مدار نظره وفهمه.

نعم يجب التحذّر عند إنذاره على ما يجب عليه تقليده، فالآية إنما يناسب مقام حجية الفتوى ووجوب التقليد، لامقام حجية الخبر.

قلت: لا يخفى عدم المنافات بين حجية القول من باب حجية الخبر لا الفتوى، وصحة الإنذار والتخويف في الإبلاغ والاخبار، لوضوح صحة الإنذار من نقله الفتاوى الى المقلّدين، مع بدهاهة أن اعتبار قولهم لهم إنما هو من حيث الخبر لا الفتوى.

ومن المعلوم أن حال المتفقهين مع التافرين او المتخلفين في نقل التكاليف اليهم بعينها، حال نقله الفتاوى مع المقلّدين، ضرورة أنه ربّما يكون المتفقه ينذر من هو أفقه منه، فكيف يكون اعتبار قوله هذا من باب الفتوى.

والحاصل أن حال المتفقهين في الصدر الاوّل، حال نقله الفتاوى بعينها في امثال زماننا، فكما أنهم ينقلون ما اخذوه من المجتهد، كذلك هم ينقلقوا ما اخذوه من النبي (صلى الله عليه وآله)، او الامام (عليه السلام) من دون مدخلية رأيهم في اعتبار نقلهم؛ وذلك قديكون بعين لفظ «سمعوا منه» مع مخالفة المنقول اليهم لهم في المراد منه، كما قد يتفق في نقل عبارة الفتوى أيضاً. فظهر أن وجوب التحذّر على تقدير تسليم دلالة الآية عليه، أنها هو من جهة حجية الإنذار من باب الخبر لا الفتوى، كما لا يخفى، وبضمنية عدم الفصل بين ما يكون على نحو الإنذار، وما لا يكون، يكون الآية دليلاً على تمام المدعى، كما لا يخفى.

قوله (قده): والتقريب فيه نظير ما بيّناه في آية التفر — الخ —.

لا يخفى أن استلزام حرمة الكتمان لوجوب القبول على ما افاده — قده — عقلياً، للزوم لغوية الحرمة لولا الوجوب، وعليه لا يتوجّه على الاستدلال بها إلا منع الاستلزام وعدم

لزوم اللغوية لولا الوجوب، لأجل كون الاظهار لإشاعة الحق وإفشائه المستلزم غالباً لحصول العلم به من كثرة المظهرين له، او الإختلاف بساير القرائن الموجبة له، كما لا يخفى، ولا يتوجه عليه على تقدير الاستلزام احد من الاولين^١، للزوم اللغوية في الجملة على تقدير حرمة الكتمان مطلقاً، وعدم الوجوب كذلك كما اشرنا اليه في الآية السابقة، فلا بد ان يكون الحرمة مستتعبة للوجوب مطلقاً.

ثم انه يمكن ان يكون التقريب فيه نظير ما اشرنا اليه في الآية السابقة^٢، من دعوى استلزام الحرمة للوجوب عرفاً؛ وقد عرفت منعه، وان المسلم انما هو على تقدير إحراز انه اظهار للواقع.

قوله (فده): وثالثاً لو سلم حمله على ارادة وجوب السؤال للتعبّد بالجواب - الخ -
لا يخفى ان السؤال ممن يطلع على آراء الامام (عليه السلام) الذي يصدق عليه انه اهل العلم بلا اشكال ولا كلام، كان سؤالاً منه عما هو عالم به، فيحكم الآية^٣ يجب التعبّد بجوابه حينئذ، ولو كان السائل اكثر اطلاعاً منه بها ومثله، ولا يكاد ان يكون تعبّد السائل في الصورتين بالجواب إلا من باب التعبّد بالخبر لا التقليد، فالآية بضميمة عدم القول بالفصل في حجّية الخبرين ما كان الناقل من يصدق عليه عنوان اهل العلم، ومن لم يصدق عليه هذا العنوان، يدل على حجّية الخبر مطلقاً، فتأمل جيداً.

قوله (فده): واقام توجيه الرواية، فيحتاج الى بيان معنى التصديق فنقول ان المسلم - الخ -

لا يخفى ان حمل فعل المسلم على الصحيح والأحسن لا يقتضى حمل اخباره على الصادق، ضرورة ان قضية النبأ على حسنه وجواز صدوره عنه وان كان كاذباً، عدم

١- التوبة / ٢٢

١- قوله «احد الاولين - الخ -» لا يخفى ان المراد باحد، أحد الايرادين الاولين في كلام الشيخ (ره) على الإستدلال بهذه الآية الشريفة. (منه ره)

٢- الحجرات / ٦

٣- النحل / ٤٣

٤- وسائل الشيعة: ٢٣٠ / ١٣

الإعتناء بإحتمال قبحه وعدم جواز صدوره عنه وان كان صادقاً، بدهاة أنّ كلّ واحد من الخبر الصادق والكاذب يتّصف بالحسن والجواز، والقبح وعدمه، فالأولى في توجيه رواية اسماعيل^١ ان يقال: التصديق فيها أنّها يكون بلحاظ بعض الآثار المعلوم بقريئة المقام، مثل عدم استيمان من أخبر بشربه الخمر، لاجمع الآثار، كما هو المطلوب في باب حجّية الأخبار.

وبذلك يصحّ مقابلة تكذيب خمسين قسامة مع تصديق الأخ في قوله «يا ابا محمد كذب سمعك - الخ -^٢» بان يكون تصديقه وتكذيبهم بلحاظ خصوص اثر مثل عدم قطع مودته ومحبّته مثلاً، وان كان عليه ان يصدّقهم في اثر آخر كالحذر عنه، وعدم تمام الثقة به. ولا ينافي ذلك ما ورد عن القمّي في تفسير الآية^٣، فأنّه أنّا صدّق المنافق في بعض الآثار وهو عدم عقوبته بما نمّ كما لا يخفى؛ ولعلّه لذا ما عطف المؤمنون على الله، وكرّر يؤمن متعيّناً باللام، إشارة إلى أنّ تصديقه لهم إنّما هو بلحاظ اثرينفعهم، لا مطلقاً، فافهم.

قوله (قدّه): بل هذا أيضاً منصرف ساير الآيات، وان لم يكن انصرافاً موجباً لظهور عدم ارادة غيره حتّى يعارض المنطوق - الخ -.

لو كان هذا ينصرف إليه ساير الآيات على نحو يوجب ظهورها فيه، لوقع التعارض بينها وبين منطوق آية التنبأ^٤ بالعموم من وجه في خبر الفاسق المفيد للاطمينان، وان اختصّ كلّ بخبر لا يعارضه فيه الآخر، وهو غير المفيد منه، وخبر العادل المفيد، فالغاية يكون للمنفى لا للثقی، فلا تغفل.

قوله (قدّه): واما السّنة فتوائف من الاخبار - الخ -.

لا يقال: وجه الاستدلال بالاخبار مع عدم تواترها لفظاً ومعنى، لوضوح اختلافها بألفاظها ومضامينها وان كان بينها قدر مشترك، كما لا يخفى؛ ضرورة أنّ وجود القدر المشترك بينها لا يوجب تواتر الاخبار بالنسبة إليه ما لم يحز انّ الخبرين بصدد الإخبار عن

١ - وسائل الشيعة: ١٣/٢٣٠

٢ - ثواب الاعمال/ ٢٩٥ (يا محمد كذب سمعك...).

٣ - النحل/ ٤٣

٤ - الحجرات/ ٦

معنى واحد، وإنَّ اختلافهم أنّها هو يكون في خصوصياته؛ كيف، والاخبار الكثيرة المتفرقة يكون بين مضامينها قدر مشترك لاحتمال، ولا يفيد كثرتها القطع به اصلاً.

لأننا نقول: وجه الاستدلال أنّها هو تواترها على نحو الإجمال، بمعنى أنّ كثرتها يوجب القطع بصدور واحدٍ منها، وهو كافٍ حجة على حجية الخبر الواحد في الجملة في قبال نفي حجيته مطلقاً، وقضية الإقتصار على اعتبار خصوص مادّة على اعتباره من أنحاء خبر الواحد مثل خبر العدل او مطلق الثقة، اخصّ الطائفة التي علم بصدور واحدٍ بينها^١ مضموناً.

نعم يمكن التعدى عنه الى غيره لو وجد مثل هذا الخبر ناهضاً على حجية غير هذا النحو؛ والانصاف حصول القطع بصدور واحدٍ ممّا دلّ منها على حجية خبر الثقة. ولا يخفى ظهور هذه الطائفة في أنّ اعتبار هذا الوصف في الخبر، أنّها هو لأجل حصول الوثوق بالصدور، ففي الحقيقة يكون العبرة به، لا بها، فلو حصل من غيرها يكون مثله في الاعتبار. ومن المعلوم عدم انحصار اسباب الوثوق بالصدور بوثاقه الراوى، بل هي يكون في الاخبار المدونة في الكتب المعتمدة، سيما الكتب الاربعه التي عليها المدار في الاعصار والامصار، وما يحذو حذوها في الاعتبار كثيرة جداً:

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

ومنها: تكرّره ولو في اصل واحد بطرق مختلفة وأسانيد عديدة معتبرة.

ومنها: وجوده في اصل معروف الانتساب الى من اجمع على تصديقه، كزاره ونظرائه وعلى تصحيح ما يصح عنه، كسوان بن يحيى وامثاله.

ومنها: كونه مأخوذاً من الكتب التي شاع بين السلف، الوثوق بها والاعتماد عليها، ولولم يكن مؤلفوها من الامامية.

الى غير ذلك ممّا لا يخلو عن اكثرها الكتب التي آلت ليكون مرجعاً للأنام في الاحكام. ويشهد على ذلك اى كون العبرة على الوثوق بالصدور مطلقاً، أنّه كان المتعارف بين القدماء على ما صرح به الشيخ بهاء الدين في مشرق الشمسين، اطلاق الصحيح على ما اعتضد بما يقتضى الإعتقاد عليه، او اقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه، ولم يكن تقسيم الحديث الى الاقسام الاربعه المشهورة، معروفاً بينهم، وأنّه كان من زمان العلامة — قدّه —.

١ — في «ع»: منها.

قوله (قدّه): وأما الإجماع، فتقريره من وجوه: أحدها الإجماع على حجّية الخبر الواحد في مقابل السيّد واتباعه، وطريق تحصيله أحد وجهين - الخ -
لا يخفى ما في كلا الوجهين:

أما في الأوّل، فلأنّ اتّفاق كلمتهم على الحجّية مع استدلال الجلّ على ذلك لولا الكلّ، بما ذكر في المقام من الآيات والروايات وغيرها، لا يوجب القطع برضاء الامام (عليه السلام)، أو بوجود نصّ معتبر متبع على تقدير الظفر به، لوضوح ما به استنادهم، وعليه اعتمادهم؛ ومعه كيف يكشف عن مستند آخر، وهذا واضح لمن تأمل وتدبّر.
وأما في الثّاني، فلو هن نقل الإجماع ودعواه، لأجل الظفر بالمخالف، بل لما ذكرناه الآن من أنّ الإتيان في الفتوى مع بيان ما عليه الاستناد فيها، لا يكشف عن مستند آخر أصلاً.

هذا، مع أنّه لو لم يكن في هذه المسألة بيان ما استندوا اليه عنهم، لم يكن الاتّفاق فيها بكاشف عن وجود حجّة من قبله (عليه السلام)، لقوة احتمال ان يكون ذلك لاجل بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة، كما هو قضية الوجه الرابع من وجوه تقرير الإجماع، ومعه لا يجوز وجه آخر لتقريره.

فالانصاف أنّ كثرة الامارات والشواهد الدالة على صحّة العمل بخبر الثقة من بناء العقلاء والآيات والروايات يكون مانعة عن استكشاف سند آخر من اتّفاقهم على الفتوى بصحّته، فتدبّر جيّداً.

ومما ذكرنا ههنا ظهر حال الوجه الثّالث، وذلك لأنّ عمل المسلمين بخبر الثقة في الشرعيّات، لم يحرز أنّه يكون بما هم مسلمون، كى يكشف عن رضاء الشارع به، لإمكان ان يكون هذا بما هم عقلاء إلّا ان يمنع عن استقرار سيرة العقلاء على ذلك، ومعه لا وجه للوجه الرابع؛ ولعلّه اشار الى ذلك بامرّه بالتأمّل؛ كما يحتمل قريباً ان يكون اشارة الى عدم التّفاوت بين دعوى السيرة والجماع في تطرّق الإلزام والردّ اليها، والى عدم الجدوى في التّفاوت باقرية تطرّق الإلزام وابعديته بعد عدم التّفاوت بينها في اصل التطرّق، فتفظن.

قوله (قدّه): الرابع استقرار طريقة العقلاء - الخ -

لا يخفى أنّ استكشاف رضاء الامام (عليه السلام) بهذه الطريقة، أنّها هو من جهة تقريره لها وامضائه إياها، فلا بدّ من إحرازه، ولا طريق اليه ههنا إلّا أنّه لم يردع عنها، مع أنّه لولا رضائه به وامضائه كان عليه الردّ، ولوردع لنقل إلينا لتواتر الدواعى إلى نقله، فحيث

لانقل فلا ردع، وهو كاشف عن رضائه وتقريره وامضائه، والعمومات الناهية عن اتباع غير العلم والظن من الآيات والروايات، غيرصالحة للردع، كيف وكان الردع بها يتوقف على وجوب اتباعها مطلقاً، حتى في عدم اتباع خبر الثقة، وهو يتوقف على عدم إمضاء السيرة والردع عنها، وإلا كانت مخصصة او مقيدة بها في خبر الثقة، فلو كان ذلك الردع بها لزم الدور ضرورة ان الردع بها حينئذ يتوقف على وجوب اتباعها مطلقاً، المتوقف على الردع الحاصل بها.

والحاصل انه لا يمكن الردع عنها بما يتوقف حجتيه فعلاً عليه، إلا على وجه دائر؛ ومن المعلوم ان وجوب اتباع ظهور تلك العمومات في خبر الثقة يكون معلقاً على الردع عنها، وقد عرفت ان عدمه كاشف عن امضائه، ومعه يكون مخصصة او مقيدة لظهورها في الإطلاق والعموم، فليتأمل فانه دقيق.

ومن هنا ظهر حال الاصول، لفظية كانت او عملية، شرعية كانت او عقلية، فان حجيتها فعلاً تكون معلقة على عدم حجية خبر الثقة المتوقف على الردع عن السيرة عليه، فانه بدونها يكون حجة لما عرفت، ولا كلام في تقدمه عليها وروداً، او حكومة، او تخصيصاً، فكيف يمكن ان يكون الردع بها، وهل يكون الآ على وجه دائر لوضوح توقف الردع لو كان بها على حجيتها في قبالة، وتوقف حجيتها كذلك على الردع بها، والمفروض انه لا رادع غيرها، فتأمل جيداً.

واما ما افاده - قده - في وجه عدم الردع، فلا يخلو عن نظر، فان عدم كون الملتمزم بخبر الثقة مشرعاً بل مطيعاً في الاوامر العرفية، اذا كان من جهة حجتيه عند اهل العرف؛ لا يستلزم ذلك في الاوامر الشرعية مع الشك في حجتيه عند الشارع، بل قضية تلك العمومات لو اغمض عما ذكرنا، عدم حجتيه عنده ومعه، او مع الشك فيه يكون الملتمزم به في الشرعيات مشرعاً عرفاً.

ومنه انقدح ان عدم الإشكال في عدم جريان الاصول العقلية في مقابل خبر الثقة في الاحكام العرفية لاجل حجتيه عندهم، لا يقتضى عدم جريانها في الاحكام الشرعية مع الشك في اعتباره شرعاً، بل مع الغائه عن الاعتبار بمقتضى تلك العمومات، لتحقق ما هو ملاك حكم العقل بالبراهة، او الإحتياط، والتخيير في مواردنا في مقابله مع الشك في حجتيه، لعدم كونه بياناً او حجة معه شرعاً، كى لا يكون معه ملاك حكم العقل بها؛ فلا بد من إثبات حجتيه شرعاً أولاً، كى لا يكون لها مجال في قبالة.

ولا يخفى ان الاستصحاب ان اخذ من العقل اى بناء العقلاء، فهو وان لم يفد الظن

على خلاف خبر الثقة فعلاً، إلا أنّ الظاهر أنّ اعتباره أنّها يكون من باب الظنّ التوعى، وهو متبع ما لم يقدّم حجّة على خلافه أقوى منه ما لم يقدّم ظنّ على خلافه. وبالجملة ليس حال خبر الثقة إذا لم يجرز اعتباره الآ حال ساير الامارات الغير المعتمدة وان اخذ من الاخبار. فالانصاف حصول القطع بصدور واحد منها من جهة تعددها وصحة أسانيد غير واحد منها.

وأما الاصول اللفظية كالإطلاق والعموم، فالظاهر أنّ اعتبارها عند اهل اللسان ليس معيّن (مغنى. ن. ل) الآ بقيام حجّة أقوى على خلافها، لا بوجود خبر الثقة بما هو خبر الثقة في مقابلها، بل بما هو حجّة عندهم. وبالجملة الغاؤها عن الإعتبار في مقابلته عند العرف، لمكان حجّيته عندهم غير مستلزم، لإلغائها عندهم في مقام لم يثبت اعتباره كما في الشرعيّات، إلاّ يقال بثبوته فيها على النحو الذي قرّرناه في بيان عدم صلاحية تلك العمومات للردع عن السيرة عليه، ولعلّه اشار الى بعض ما اوردها بامرّه بالتأمل، فتأمل.

قوله (قدّه): أوّلها ما اعتمده سابقاً — الخ —.

واعلم أنّ قضية ذلك وجوب العمل بكلّ خبر مثبت للتكليف، أو نأف له، إذا لم يكن على خلافه اصل مثبت له كالاحتياط في نفس المسألة، أو الإستصحاب، بناء على اعتباره في موارد علم اجمالاً، لا بقيام الحجّة على خلافه في بعضها ايضاً، فلا وجه لما فرغ عليه بقوله (قدّه) فيجب بحكم العقل العمل بكلّ خبر مظنون الصدور، ولذا اضرب عنه بقوله «بل ربّما يدعى — الخ —»، هذا لولم يلزم من العمل بالكلّ محذور العسر، والآ وجب التبعيض على وجه يأتي اليه الإشارة، فتفطن.

قوله (قدّه): والجواب أوّلًا أنّ وجوب العمل بالاخبار الصادرة، أنّها هو لامثال الحكم

الواقعية المدلول عليها بتلك الاخبار — الخ —.

لا يخفى أنّ العلم الاجمالي بوجود الاخبار الصادرة عن الحجج المعصومين (صلوات الله عليهم اجمعين) فيما بأيدينا من الاصول والكتب المعتمدة إذا كان بمقدار يقيني بمعظم الفقه، بحيث لا يبقى معه علم بالتكليف إجمالاً فيما عدا الموارد التي دلّت على التكليف فيها، تمنع عن تأثير العلم الاجمالي بوجود التكليف بينها وبين ساير الامارات التي لم ينهض دليل على اعتبارها، وذلك لأنّه حينئذ لم يعلم بتكليف آخر غير ما اقتضته تلك الاخبار الصادرة، كى يراعى ويحتاط في غير ما يكون من محتملاتها من الروايات من موارد ساير الامارات،

كما اذا كانت تلك الاخبار معلومة تفصيلاً؛ فكما ان العلم الإجمالي بالتكاليف بين هذه الاطراف حينئذ لا يوجب الاحتياط في خصوص أطرافه بالأخذ بكلّ خبر مثبت منها. والحاصل أنه يكون حال العلم الإجمالي بالتكاليف بين الاخبار وسائر الامارات مع العلم الإجمالي بوجود اخبار صادرة بينها، ناهضة بنصوصها او ظهورها على مقدار من التكاليف قد علمناه بينها وبين سائر الامارات حال العلم الاجمالي بحرمة عشرين شاة في قطع غنم، مع العلم الاجمالي بقيام البيّنة على حرمة العشرين من خصوص البيض، حيث لا يجب الإجتنب إلا عن كلّ ما كان بيضاً من باب الاحتياط، فظهر أنّ العلم الاجمالي بوجود احكام وتكاليف كثيرة بين الروايات وسائر الامارات، لا يوجب الاحتياط في اطرافه اذا علم اجمالاً بصدور اخبار منهم (عليهم السلام) ناهضة بظهورها او بنصوصها على المقدار المعلوم بالاجمال من التكاليف بين تمام الامارات وان كان وجوب العمل بالاخبار الصادرة، أنّها هو لاجل امثال احكام الله الواقعية المدلول عليها بتلك الاخبار، إلا أنّ احتمال انطباقها على الموارد التي نهض على التكاليف فيها خصوص الاخبار الصادرة، مع بداهة حجّيتها وتنجز التكاليف المدلول عليها وفعاليتها ظاهراً مطلقاً، اصابته الواقع او اخطأت عنها، يكون مانعاً عن تنجزها فيما صادفت غير تلك الموارد من الاطراف، وسره كما اشرنا اليه، انحلاله الى العلم الإجمالي بتكاليف فعلية في خصوصها و مجرد الاحتمال فيما عداها، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): وثانياً انّ اللازم من ذلك العلم الاجمالي، هو العمل بالظن — الخ — قد عرفت انّ قضية هذا الوجه ماذا، وأنه لا وجه لإختصاص مقتضاه بما ظنّ مضمونه، ولا باختصاصه بما ظنّ صدوره لولم يلزم العسر من الاحتياط والعمل به مطلقاً، ظنّ صدوره او مضمونه، أوّلاً، ولو لم يوجب منه يجب الاقتصار، او يجوز على تفصيل يأتي لما يأتي من عدم الفرق فيما يهمن في نظر العقل بين الظنّ بالواقع والطريق، فتأمل جيداً.

قوله (قدّه): وثالثاً انّ مقتضى هذا الدليل وجوب — الخ — لا يخفى أنه ليس عدم وجوب العمل بالخبر الثاني من لوازم ثبوته بالعلم الاجمالي ليرد به على هذا الوجه، بل هو من لوازمه ولو علم تفصيلاً. نعم يتجه عليه ما اورده عليه بقوله

١- اي الاخبار الصادرة التافية للتكليف.

«وكذلك لا يثبت به حجية الاخبار على وجه ينهض لصرف الظواهر — الخ —».

قوله (قدّه): الثالث ما ذكره بعض المحققين — الخ —.

مراد المستدل من السنة على ما صرح به في الجواب عن بعض ما اورده على نفسه، هي الاخبار المحكية، لأن نفس ما يحكى بها من قول الحجة وفعله وتقريره، وتنزيلها عليها، كما افاده — قدّه — اجتهاد في مقابلة النص، وكأنه — قدّه — ما لا حظ تمام ما اورده في المقام من التقص والإبرام، كما ان ظاهر كلامه على ما يشهد به مراجعة تمامه على طوله، دعوى العلم بوجوب الرجوع الى الكتاب والسنة علينا فعلاً، ولزوم الخروج عن عهدة هذا التكاليف عقلاً بان يرجع اليها على نحو يحصل منها العلم بالحكم، او الظن الخاص لو امكن، وإلا فعلى وجه يحصل منها الظن بالحكم، سواء كان عدم التمكن من العلم وما يحكمه في الدلالة وحدها، كما في الكتاب والخبر المتواتر، او فيها وفي السند، كما في السنة المحكية بخبر الواحد، فيكون ملاك الاستدلال بهذا الوجه استقلال العقل بلزوم الخروج عن عهدة هذا التكاليف الفعلي على قدر القدرة الموجب للرجوع الى الكتاب والسنة على نحو يحصل منها الظن بالحكم دلالة او سنداً، بعد فرض عدم امكان الرجوع اليها على نحو يحصل منها العلم او بما يحكمه، لا دعوى لزوم الرجوع الى هذه الاخبار المحكية، لإستلزام عدم الرجوع اليها الخروج من الدين من جهة العلم بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية حتى يرجع الى دليل الإنسداد، أو لأجل خصوص العلم الإجمالي بصدور اكثر هذه الأخبار حتى يرجع الى الوجه الاول، فهو سالم عما اورده — قدّه — عليه، الآ يرد عليه أنه لازم ذلك اى العلم الإجمالي بوجوب الرجوع الى الكتاب والسنة المحكية الإقتصار على القدر المتيقن مما يحتمل وجوب الرجوع اليه منها لو كان، فان وفي بمعظم الفقه، وإلا فالتعدى الى المتيقن من الباقي لو كان، وهكذا؛ وإلا فالاحتياط في الرجوع اليها ولو لم يحصل منها الظن بالحكم.

هذا بناء على العلم بوجود ما يجب الرجوع اليه مما يفي بمعظم الفقه من الأخبار فيما بايدينا، مع ان مجال المنع عنه واسع، لإحتمال ان يكون المرجع منها قسماً خاصاً لم يكن هيهنا اصلاً، او لم يكن بمقدار الكفاية.

قوله (قدّه): وهو فاسد، لأن الحكم المذكور حكم الزامى — الخ —.

ووجه إطباق العقل على الإلتزام به، ان الإلتزام بدفع الضرر المظنون، بل خوفه

كالضرر المقطوع من الفطريات، بل ذلك مودع في طبائع سائر الحيوانات، ولذلك ترها تتحرز عن مظاته، فدفعه واجب عقلاً وان لم نقل بالتحسين والتقييح العقليين؛ ومنه ظهر عدم الحاجة اصلاً بعد منع ابتناء الكبرى على القول بهما، إلى دعوى دلالة الكتاب والسنة على ثبوتها كى يخرج الدليل عن الأدلة العقلية، مع ما في دلالة الآيات التي ذكرها ما لا يخفى، فانها بين ما يكون ظاهره التحذير عن الضرر المعلوم، وما يكون ظاهره الإرشاد، فيتبع ما يرشد اليه في الوجوب والاستحباب، ولا يترتب على موافقته ومخالفته الثواب والعقاب. فتلخص مما ذكرنا عدم إبتناء الحكم بوجوب دفع الضرر الظنون في الكبرى عقلاً على القول بهما، لما عرفت من أنه ضروري فطري، وظهر فساد إبتناؤه عليه ولو قيل به، لما عرفت من أن ملاكه مجرد ملاحظة أنه مظنة الضرر، من دون ملاحظة أنه مما يذم عليه؛ فالمصنف وإن أجاد فيما افاد، من أن الحكم في الكبرى إلزامي أطبق العقلاء على الإلتزام به في جميع امورهم، إلا أنه لا وجه لما التزم به من أنه بملاك التقييح على عدم الإلتزام به عقلاً، فافهم.

ثم إن التحقيق في الجواب، وتوضيح الحال فيما وقع من النقض والإبرام، يستدعى بسط الكلام برسم امور في المقام:

(احدها): أن الأمر بالامارة أو اصل، او انتهى عن امر كالقياس ونحوه وإن كان لا بد ان يكون عن مصلحة، إلا أنه في نفس الجعل والأمر الذي هو فعل الشارع، لا في فعل يؤدي الأمانة أو الأصل إلى وجوبه او حرمة، كما تقدمت متا تحقيقه، ويأتي في توجيه خروج القياس؛ وقد عرفت سابقاً أن مصلحة الجعل ليس مما يصلح ان يتدارك به ما فات به عن المكلف من المصلحة او وقع فيه من المفسدة، كما عرفت أنه لا قبح في الجعل لأجل ذلك إذا كان فيه من المصلحة ما كان مراعاته اهم من ذلك.

(ثانيها): أن الاحكام الواقعية وان كانت على المشهورين العادلة، تابعة للمصالح والمفاسد التي يكون في نفس المأمورها والمنهى عنها المصالح في نفس الأمر والنهي، إلا أن مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى او التحريمى، لا يوجب ظناً بالضرر، لأن المصلحة او المفسدة التي يكون في المأمورها او المنهى عنها وإن كانت علة تامة للحكم الواقعي وإنشائه وجعله، إلا أن مجرد ذلك لا يقتضى ان يكون فعلاً واجبة لإستيفاء او التحرز عقلاً، لما عرفت سابقاً من مراتب الحكم، وأن الحكم الواقعي الذي ينظر اليه الامارات ليس إلا مرتبة الإنشاء منها، لأن المرتبة التي ينقده في نفس المولى فيها البعث والزجر الفعليتين. وبعبارة اخرى، المصلحة او المفسدة التي يكون في الشئ الموجبة لإنشاء الأمر به وانتهى

عنه لا يكون فوت الاولى ولا الوقوع في الثانية، ضرراً دائماً بحيث يلزم العقل بالتحرز حيثما اطلع عليه، ولا يخفى ان ذلك لا ينافي ثبوت الملازمة بين حكمي الشرع والعقل.

(وثالثها): انه من الواضح انه لا ملازمة بين الوجوب والحرمة الواقعيين، واستحقاق العقوبة على ترك الواجب فعلاً، لبداهة انفكاكهما فيما إذا كانا مجهولين عن قصور، فلا يكون الظن بها ظناً بالعقوبة، إلا إذا احرز ولو بالظن انه ينتج التكليف به كما ينتج بالقطع، فانه حينئذ يلزم من الظن بها الظن بالعقوبة على المخالفة، ولا يحتاج ذلك إلى إثبات ان مجرد الوجوب او الحرمة مستلزم للعقوبة، فلا تغفل. لكنك عرفت سابقاً عند تأسيس الأصل في الظن، عدم تنجز التكليف به.

(رابعها): ان الضرر الذي يستقل العقل بالتحرز عن مقطوعه ومظنونه وإن كان خصوص ما لا يتدارك بمنفعة وما لا يجبر كسره بفائدة، إلا انه ليس كل منفعة عائدة بجارية له، بل خصوص ما كان في نفس الفعل، او فيما يلازمه واقعاً، او جعلاً من جاعل من منفعة يتلافى بها ضرورة، وآلا فليكن كل منفعة حصلت للإنسان جارية لما ورد عليه من الضرر، فالחסنات وإن كانت يذهبن السيئات بعقوباتها، حيث انها تجزى بعشر امثالها وهي لا تجزى إلا بمثلها^١؛ إلا ان ضرر مفاستها لا يجبر بما فيها من المصالح، وآلا لجأز الإقدام فيها لمن عمل الحسنات وفعلها.

(خامسها): ان يكون المدار في غايات حركات الإنسان وإن كان على المقتضيات دون العلة التامة، إلا ان الظن بمقتضى الضرر لا يحقق ما هو الصغرى لكبرى دفع الضرر المظنون ما لم يظن ايضا بعدم المانع، كما لا يخفى؛ إلا ان يدعى ثبوت كبرى اخرى اوسع دائرة منها، مع ان كون المدار على المقتضيات مطلقاً ولو عند وجود ما يورث عند العقلاء احتمال المانع ممنوع، وإنما لا يعتنى باحتماله إذا لم يكن هناك منشاء عقلائي.

إذا عرفت ما رسمناه من الامور، فقد ظهر لك ما هو الصواب في الجواب، وحال ما ذكر في هذا الباب في الكتاب، فلانه ظهر منع الصغرى بسنده، حيث ظهر ان الظن بالوجوب او الحرمة لا يكون ظناً بالعقوبة، إلا على وجه غير وجيه، ولا ظناً بضرر آخر، فإن فوات المصلحة او الوقوع في المفسدة الكامنتين في الافعال الموجبتين للوجوب والحرمة الواقعيين وان كان مظنوناً، إلا انه لم يعلم كونها من الضرر على كل حال، مع احتمال عدم كون

١- هود/ ١١٤

٢- الانعام/ ١٦٠

الاحكام تابعة لهما، بل تابعة لما في نفسها من المصلحة، فلا يكون حينئذ ظنّ بها ايضاً، وانه لا وجه لإلتزامه (قدّه) بتدارك ما فات منه من المصلحة او وقع فيه من المفسدة بمصلحة نفس الجعل فيما امر به او نهى عنه من الامارات والاصول، مع أنّ مصلحة الجعل لا يتدارك بها ضرر المخالفة، فمثل مصلحة التسهيل التوعى كيف يتدارك بها ضرر المخالفة على المتمكّن من الموافقة بلا صعوبة اصلاً، كما لا يخفى؛ وقد اعترف به (قدّه) فيما تقدّم، ولعله اشار اليه بامرّه بالتأمل.

وانّه يكفي المستدل، مع منع استقلال العقل بقبح المواخذة مع الظنّ بالتكليف على المخالفة، مجرد الظنّ بصحة المواخذة عليها معه، من دون حاجة إلى إثبات إستلزام التكاليف العقوبة.

ولا يخفى انّ قوله (قدّه): «لكنّه رجوع من الاعتراف - الخ -»، كأنه سهو من القلم، وانّ الصحيح ان يقال: «لكنّه رجوع عن الاعتراف بعدم وجوب دفع الضرر المشكوك» كيف، والمفروض فيما استدرك عنه هو الظنّ بالتكليف، فلا تغفل. وانه لا وجه لما ذكره في سند منع الصغرى على تقدير كون الضرر مفسدة الحرام بعد الاعتراف بكونه في نفسه ضرراً، لما عرفت من انه ليس كلّ ما يعود اليه من مصالح الحسنات ينجبر بها ضرر السيئات، والآ لجواز الإقتحام فيها مع الإقدام عليها، كما لا يخفى. وانه لا وجه لما اورده عليه بعد البناء على صحة التدارك واحتماله اذا كان احتمالاً عقلياً يعنى به. اللهم إلا ان يدعى وجوب دفع الضرر المشكوك ايضاً، كما ليس ببعيد، ولا شهادة في كون اكثر موارد إلتزام العقلاء بالتحرز عن المضار من موارد الظنّ بمقتضى الضرر على اكتفائهم بذلك في إحراز صغرى ما يلتزمون به من وجوب دفع الضرر المظنون، إذ من المحتمل ان يكون ذلك من جهة إلتزامهم بالتحرز عن الضرر المشكوك ايضاً، فافهم.

قوله (قدّه): «واقا إذا لم يثبت وجوب الترجيح، فلا يرجح الرجوع ولا الرجح - الخ -». انما يثبت وجوبه فيما إذا دار الأمر في مقام العمل بينها، وهو لا يكون إلا إذا لم يجز الرجوع إلى البرائة، بان كان الغرض متعلقاً بالواقع، ومع ذلك لا يمكن الإحتياط أولاً يجب، فيحتاج في إثبات الوجوب الى مقدمات دليل الإنسداد كما أفاده فالإيراد عليه بانّ التوقّف عن ترجيح الرجح ايضاً قبيح خال عن السداد، ولعله لذا أمر بالتأمل وقال: «فالاولى في الجواب» لا «فالصواب»؛ وانّ ما افاده في الحاشية على ما في التعليقة في

وجه التأمل، ما هذا لفظه: «وجه التأمل أن مراد المستدل من الرجح والمرجوح ما هو الأقرب الى الغرض والأبعد منه في النظر، ولا شك في وجوب الترجيح بمعنى العمل بالأقرب وقبح تركه مطلقاً، فلا يبقى فرض لعدم وجوب الترجيح ليردّ به هذا الدليل، فلا فائدة في الرد» - انتهى.

ولا يخفى أنه إنما لم يبق فرض لعدم وجوبه حينئذ إذا لم يمكن الإحتياط، والآ فلتوقف عن الترجيح مجال، كما أفاده في الجواب عن الإستدلال، فتدبر جيداً.

قوله (قدّه): مع أن العمل بالإحتياط في المشكوكات كالمظنونات، لا يلزم منه حرج قطعاً - الخ -

لا يخفى أنه لا وقع لهذه الإضافة بعد الإيراد عليه بكونه راجعاً إلى دليل الإنسداد الوارد عليه؛ ذلك على ما أفاده - قدّه - فيما يأتي. اللهم إلا أن يكون الإيراد به مع قطع النظر عما يرد عليه من الرجوع، فافهم.

قوله (قدّه): الرابع، هو الدليل المعروف بدليل الإنسداد، وهو مركب من مقدمات: الأولى انسداد باب العلم - الخ -

لا يخفى أن الأولى، جعل المقدمة الأولى هو العلم الإجمالي بثبوت تكاليف فعلية علينا في الشريعة وان كان ذلك بين اللزوم لما جعله أولى المقدمات، بدهاء أن وضوح المقدمة لا يوجب الإستغناء عنها، فيكون الدليل مركباً من مقدمات خمس، كما أن المتعين أن يجعل خامسها على هذا، ورابعها على ما جعله هو عدم جواز العدول إلى الموافقة الشكّية أو الوهميّة مع التمكن من الموافقة الظنيّة، لإستلزامه الترجيح بلا مرجح، فيستنتج منها تعين الرجوع إلى الإمتثال الظنّي والموافقة الظنيّة للواقع، لأنفس تعين الرجوع إلى الإمتثال الظنّي، كما فعله (قدّه)، فإنه المطلوب ونتيجة المقدمات، لا منها.

وكيف كان لما كان كفاية الإمتثال الظنّي فيما إذا تحققت المقدمات الخمس وجواز التّنزل إليه من الإمتثال العلميّ الإجمالي، لا إلى غيره من اقسام الإمتثال الإحتمال بحكم العقل الإستقلالي، سمى هذا الدليل عقلياً، وان كان بعض مقدماته شرعياً، يستدل على تحقّقه بغير العقل من الأدلة الشرعيّة، فليس عقليّة بمجرد عقليّة استلزام تلك المقدمات للنتيجة، كى يقال: أنه لا يوجب عقليّة الدليل لكون ذلك عقلياً في كلّ دليل، بل إنّه هو لكون النتيجة حكماً عقلياً، فافهم.

قوله (قدّه): اّما المقدّمة الاولى فهى بالتسبة إلى انسداد باب العلم - الخ - .

اما المقدّمة الّتي جعلناها مقدّمة اولى مبنية، واما هذه المقدّمة بالتسبة إلى انسداد باب العلم في هذا الزّمان، وما يشابهه من الأزمنة السابقة (السّالفة: ن. ل)، كما افاده. واما بالتسبة الى انسداد باب العلم (ن. ل)، فهو وان كان يختلف باختلاف الأقوال في حجّية خبر الواحد وغيره من الامارات، إلا أنّ الإنصاف بحسب مساعدة الأدلة السابقة، هو حجّية خبر يوثق بصدوره، ولو لإحتضانه بما يوجب ذلك ومثله بحمد الله في الأخبار المؤدّعة في الكتب المعبرة الأربعة كثير جدّاً، بحيث يفي بمعظم الفقه.

قوله (قدّه): واما المقدّمة الثّانية - الى قوله - فيدلّ عليه وجوه: الاول الاجماع - الخ - .

لا يخفى أنّه لا مجال لدعوى الإجماع، فإنّ تحصيله في هذه المسألة بعيد، بل محال، بل ولو اتّفقت الأقوال، لبقوة احتمال ان يكون مصير الجلّ، لولا الكلّ اليه، لأجل حكم العقل بكون العلم الإجمالى بالتكليف الفعلى، يوجب تنجزه على نحو التّنجيز، كما هو الحقّ على ما حقّقناه سابقاً، او على نحو التّعليق، مع عدم ثبوت ما علّق عليه من الشّرع، واختصاص ما يوهمه ممّا يدلّ على التّرخيص، والإذن في الإقتحام في الشّهات البدوية او تخصيصها بها، لأجل ما يعارضها، كما بيّن في محله.

والحاصل أنّه كيف يستكشف رأى الحجّة (عليه السلام) عن إتّفاقهم على حكم عقليّ تنجيزيّ، لا تناله يد التّصرف، او تعلّيق قابل لذلك، فتفظن.

قوله (قدّه): الثّانى: الرّجوع في تلك الوقائع الى نفي الحكم - الخ - .

لزوم مخالفة كثيرة من الرّجوع في تلك الوقائع إلى البرائة، بحيث يعدّ الرّاجح اليها، مع التزامه بما قطع بثبوتها في الشّريعة من الصّوريات، والإجماعات، والمتواترات، وما احتف بما يوجب اليقين، وما ساعدت عليه اّمارة ثبت اعتبارها من العبادات وغيرها من العقود والإيقاعات، وسائر ابواب الفقه خارجاً من الدّين غير متديّن بشريعة سيّد المرسلين، كى يكون ذلك محذوراً لا يجوز من المسلمين، ولوجود المخالفة القطعية لما علم بالإجمالى من التّكاليف ممنوع جدّاً، سيّما إذا كان الإحتياط في الدّماء والفروج والأموال ممّا علم بثبوتها في الشّريعة ايضاً على نحو اللّزوم، بحيث لا يجوز شرعاً الإقتحام فيما اشتبه حلاله

بالحرام.

ولا يخفى أنه لا شهادة في أكثر ما نقله من الاعلام على ذلك، وذلك لأن ظاهر السؤال والجواب في كلام السيد وان كان هو التسالم والتصالح على أنه لو فرض الحاجة الى أخبار الآحاد لعدم المعول في أكثر الفقه، لزم العمل عليها وان لم يقدّم دليل عليه بالخصوص، إلا أنه لم يعلم منه أن ذلك لثلاً يلزم محذور الخروج عن الدين، بل لعله لأجل أنه يرى نفس المخالفة القطعية محذوراً. وكذا ظاهر تعليل الشيخ - قده - في بيان بطلان ترك أكثر الاحكام وأكثر الأخبار، لقوله - قده - لأنه تكون معولاً على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه، أن وجه البطلان كونه خلاف ما علم من الشرع، لا للزوم كونه خارجاً من الدين.

وكذا لا وجه لقياس مثل المقام، وقد أكمل الدين بوجود الأئمة الظاهرين المعصومين وبتبليغهم تفاصيل الاحكام على الأنام، وأما عرض الإشتباه لنا في جملة منها لطواري الزمان الرجعة إلى كيد الكائدين، وخيانة الخائنين على مثل مسألة إثبات عصمة الإمام بلزوم بطلان أكثر الاحكام من عدم عصمته، فإن الفارق بينها واضح، فتدبر.

قوله (قده): الثالث: أنه لو سلمنا أن الرجوع لا يوجب شيئاً - الخ -.

وجه اختصاص أدلة البرائة بغير صورة العلم الإجمالي بالتكاليف، هو صحة الموازنة عقلاً معه، وعدم عموم أو إطلاق لأغلب أدلتها اللفظية يشملها، ولزوم تخصيص الشامل بعمومه أو إطلاقه بغيرها عقلاً فيما كان التكليف المعلوم بالاجمال فعلياً، كما هو كذلك في المقام، وجمعاً بينها وبين ما دل على وجوب الاحتياط مطلقاً، على ما عرفت مفصلاً في بعض تنبيهات القطع.

قوله (قده): لأن الظن بالسالبة الكلية يناقض العلم بالموجبة الجزئية - الخ -.

أما يناقض فيما إذا كان الظن بالسالبة الكلية فعلياً، بان يكون السالبة بكليتها مضموناً فعلاً، لا فيما إذا ظنّ بالسلب في كل واحد تدريجاً في ازمنة متمادية. كيف، والعلم بها كذلك لا يناقض العلم بالموجبة الجزئية، والسرّ عدم العلم او الظنّ بها بكليتها حين العلم او الظنّ بالموجبة، فافهم.

قوله (قدّه): وفيه أنّ حكم العقل بقبح المؤاخذه من دون البيان — الخ —
 لا مساس لهذا الإيراد بما افاد القمى (ره)، فإنه أنّما منع من حكم العقل القطعى، بل
 الظنى مطلقاً، لا سبباً فيما إذا كان على خلافه خبر صحيح بخيال أنّ المدعى له يريد نفي
 الواقع به قطعاً أو ظناً، كما يكشف عنه قوله: «وأمّا بعد ورود الشرع — الخ —»، وقوله
 مع أنه ممنوع إذا حصل من خبر الواحد ظنّ أقوى كما لا يخفى، بل الوارد عليه أنّ المدعى
 أنّما هو القطع بنفي العقوبة لا الواقع، كما لا مساس لذلك، ائىّ منعه (ره) من حكم العقل
 بالتقى وان كان حقاً بما اراده المدعى للبراءة، للقطع بعدم العقوبة على مخالفته (مخالفة. ن.
 ل) التّكليف المشكوك او المظنون بالظنّ الغير المعبر، فإنها بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان،
 وهو ممّا لا مجال لإنكاره، ولا لإختصاصه مجال، كما افاده — قدّه —.

قوله (قدّه): فإنه لايجزى للبراءة، حرمة تصرف كلّ منها على تقدير كون المبيع ملك صاحبه
 — الخ —.

إلا أنّ هذا التقدير لما لم يكن محققاً لواحد منها كان التصرف لكلّ واحد منها في كلّ
 واحد منها جائزاً، ولا يمنع عنه العلم بجرمة أحدهما إجمالاً لكلّ واحد منها، إذ الفرض عدم
 ما نعيته، ولا شىء آخر من اصل موضوعى معتبر، او حكمى، مع أنه لو كان، فهو من
 المستثنى في كلامه — ره —.

ثم لا يخفى ان اشملية اصالة العدم محلّ تأمل، بل منع ولو قلنا باعتبارها لا من باب
 الإستصحاب، فإنّ الظاهر عدم جريانها فيما سيق بالوجود، لو لم نقل باختصاصها بما سيق
 بالعدم.

قوله (قدّه): أحدهما الإجماع القطعى على عدم وجوبه في المقام — الخ —
 قد عرفت في بعض الحواشى السابقة أنّ دعوى الإجماع في مثل المسألة ممّا يتطرق اليه
 العقل، بعيدة لإحتمال ان يكون وجه عدم إلترزام البعض بالإحتياط فيها على تقدير
 الإنسداد عدم تنجز التّكليف بالعلم به اجمالاً عنده.

ثمّ أنّه لايشكل عليه بأنّه كيف التوفيق بين دعوى الإجماع القطعى على عدم وجوب
 الإحتياط والترخيص في الإقتحام في الأطراف في الجملة، ودعوى احتمال عدم جعل
 طريق في حال الإنسداد والايكال إلى حكم العقل في (على. ن. ل) كلّ حال؛ فإنه لا
 منافات بين التصرف من الشارع بالترخيص او المنع كما في القياس، وعدم التصرف بجعل

الحجّة والايكال إلى ما يحكم به العقل في هذا الحال؛ فإن غاية الأمر له مع التصرف، حكم غير حكمه مع عدمه، فافهم.

قوله (قدّه): الثاني: لزوم العسر الشديد والخرج الأكيد - الخ -

يمكن ان يقال أنه ليس لزوم ذلك من الإحتياط بدائمي ولا بغالبى، بل من باب الإتفاق وعروض بعض الخصوصيات احياناً، مثل فرض انحصار الماء في المستعمل في رفع الحدث الاكبر مثلاً، وإلا فحسب المتعارف والمعتاد لا يلزم منه ذلك، لوضوح عدم لزوم ذلك من ترك ما احتمل حرمة إلا نادراً، ولا من فعل ما احتمل وجوبه ممّا يستل به غالباً، أترى لزومه غالباً على من اكتفى بما علم حليته من المأكول، والمشروب، والمنكوح، والمركوب، مع وفورها وكثرة اصنافها، والتزم بالصلاة والصوم بما فيها من الأجزاء والشرائط المحتملة؛ كيف، وليس هذا بأزيد من ان يكون الحلال منحصراً فيما علم حليته، وكانت الصلاة والصيام واجبتين على هذه الكيفية، ولزوم العسر الإتفاق لا يوجب شيئاً إلا في مورد، كما لا يخفى؛ بل لو كان العسر غالبياً لا يؤثر رفع الإحتياط في حق خصوص من لا عسر عليه اصلاً، او فيما لا عسر فيه عليه إتفاقاً، فإنه لا موجب لرفع اليد عن حكم العقل به إلا بهذا المقدار.

ثم أنه لو سلم لزوم العسر، فان كان موجباً للاختلال، فلا إشكال في عدم جواز الإحتياط فضلاً عن وجوبه، وان لم يكن موجباً له ففي نهوض الأدلة التافية للعسر والخرج على جواز تركه تأمل، فإنه لا يبعد ان يكون مفادها بملاحظة نظائرها في مال الامر العسر من الإلزام وغيره من الاحكام التي تقتضى المنّة رفعها عنه، لأن الحكم الذي ينشأ منه العسر، وعليه لا يكون قاعدة العسر ناهضة على الجواز، لأن الإلزام في المقام ليس إلا بامور يسيرة، وإنما العسر إنما جاء من قبل امتثال التكليف بها بعد طرق الجهل والإجمال عليها. والحاصل ان التكليف الشرعى هيهنا ليس ممّا فيه العسر وان كان منشأ له لعروض الجهل، والظاهران تلك القاعدة لم يكن نافية إلا التكليف لما فيه العسر، لا التكليف الذي يبيح منه العسر، فافهم وتأمل في ادلتها.

ثم ان النسبة بينها وبين العمومات المثبتة للتكليف وان كان عموماً من وجه، إلا أنه لا إشكال في تقديمها عليها، وإنما الإشكال في وجهه، والظاهران قضية الجمع بينها دلالة، حيث ان شمولها لمورد الإجتماع من الأفراد العسرة، اظهر من شمول العمومات والمطلقات لها، كما لا يخفى. مضافاً إلى ورودها في مقام الإمتنان الآبي عن التخصيص، لا لأجل

حكومتها عليها، وذلك لإنفاطة الحكومة على ناظرية أدلتها إلى بيان كميّة مفادها، لا مجرد نفى العسر والحرج في الدين واقعاً، ودون إثبات ذلك خرط القتاد، لا أقل من عدم ثبوت ذلك عند الكلّ ومعه كيف يكون هو الوجه عندهم، وإرجاعه عليه السلام في رواية عبدالاعلى^١ في بيان جواز المسح على المراءة، وأشباهه إلى ما يدل على هذه القاعدة من الكتاب^٢، مع كون النسبة بينه، وبين ما يدل على التكاليف عموماً من وجه لا ينافي ما ذكرنا، فإنّ حمل الظاهر على الأظهر كالحكومة عرفاً في عدم الحاجة إلى مؤنة زائدة غير ما يكون الدليلان عليه من ملاحظة ناظرية احدهما إلى الآخر كما في الحكومة، او ملاحظة أظهريته عنه كما في الظاهر والأظهر، ولعلّه أشار إليه بقوله فافهم.

قوله (قدّه): بل أدلّه نفي العسر بالنسبة إلى قاعدة الإحتياط — الخ —
 أي يكون واردة عليها ورافعة لموضوعها، وهو عدم الأمن من العقوبة حقيقة، كما هو الحال في كلّ دليل بالنسبة إلى أصل عقلي من برائة، او إحتياط، او تخيير، لكنك عرفت أنّ الظاهر أنّها تكون نافية للتكليف بما فيه العسر، لا لما يجيئ منه العسر، فلا تغفل.

قوله (قدّه): وإما بناء على ما ربّما يدعى من عدم التنا في — الخ —
 هذا إذا كانت حصولها تدريجية، بحيث لا يكون حاصله في زمان واحد، وإلا فالمنافات بين الظنّ التفصيلي الفعلي، والعلم الإجمالي بخلافه، أوضح من ان يخفى، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): مع امكان ان يقال بأنّ ما الزمه — الخ —
 بان يقال: أنّ نفي العسر لما كان منة على المكلف كان نفيه مختصاً بما اذا لم يقدم على العسر، ويلزمه على نفسه بإجارة، او نذر، وشبهه، فإنّه لا منة في رفع الإلزام عمّا التزم به بإختياره، بخلاف ما اذا اتى بما يوجب التكاليف بالعسر، كما إذا أجنب متعمداً وقد كان الغسل عنه كمال المنة.
 والحاصل أنّه لا منة في نفي الإلزام عمّا اقدم عليه المكلف والتزم به بإختياره، كما يكون في نفيه فيما لم يقدم إلا على سببه من دون إلزام منه بما يلزم عليه بسببه، فافهم.

١- وسائل الشيعة ٣٢٧/٥ - ح ٥

٢- الحج ٧٨/

قوله (قدّه): وفيه أولاً أنّ معرفة الوجه ممّا يمكن للمتأمل في الأدلّة وفي إطلاقات العبادة الخ -.

قد تقدّم في بعض تنبيهات القطع أنّ مثل معرفة الوجه وقصده لا يمكن ان يؤخذ في العبادة، لا شرطاً، ولا شرطاً، كى يصحّ التمسك بإطلاق ادلتها في نفيه إذا شكّ في إعتباره فيها، وقد اعترف - قدّه - بذلك هناك، حيث قال: وهذا ليس تقييداً في دليل تلك العبادة حتّى يرفع بإطلاقه، اللهم إلا ان يراد بالإطلاق هيهنا إطلاق المقام، لا إطلاق الكلام، وهو عبارة عن السكوت في مقام بيان جميع ما اعتبر في كيفية الإطاعة عن بيان إعتباره، فلا بدّ من إحراز هذا المقام في الحكم بعدم إعتباره، والظاهر أنّ وجه التمسك بسير المسلمين، وسيرة النبي والأئمة مع الناس، هو ما نبهنا عليه هناك من أنّ قصد الوجه ونحوه لو كان معتبراً في حصول الإطاعة في العبادة، كان على الشارع ان ينبّه عليه، إذ كثيراً ما يغفل عنه فحيث ما نبّه عليه يقطع بعدم إعتباره، فافهم.

قوله (قدّه): ورابعاً: لو اغمضنا من جميع ما ذكرنا - الخ -.

لا يخفى أنّ المراد بالوجه هيهنا، هو الوجه الذي حكم المتكلمون بإعتباره في الإطاعة، ومن المعلوم أنّه خصوص الحكم الشرعيّ الذي يوجّه به العمل ولو كان ظاهرياً، لا مطلق الحكم ولو كان عقلياً، كى يكتفى في تأتّى نيته بإتيان العمل موجّهاً بقصد الوجوب الناشى من قبل حكم العقل بلزوم إتيانه احتياطاً، ولا اظنّ احداً من العقلاء ان يشكّ في عدم إعتبار ذلك هذا.

قوله (قدّه): قلت: مرجع الإجماع قطعياً او ظنّياً - الخ -.

غرضه أنّ مرجع هذه الدعوى إلى دعوى الإجماع على حجّة الظنّ بعد الإنسداد، وهو غير مفيد في المقام. أمّا وجه رجوعها إليها فلاجل أنّه لو لم يكن الظنّ حجّة لم يكن وجه آخر يوجب الرجوع إلى الاصول في المشكوكات دون المظنونات، مع إستواء الطائفتين حينئذ في كونها طرفي العلم بالتكليف، وعدم الحجّة الكافية في البين. وأمّا عدم كون الإجماع مفيداً أصلاً قطعياً كان او ظنّياً، فلاّنه لو كان قطعياً فهو وان كان يوجب رفع اليد عن الإحتياط في المشكوكات، إلاّ أنّه إثبات حجّة الظنّ بغير دليل الإنسداد وهو ليس بالمراد وان كان ظنّياً، فلا يوجب رفع اليد عنه فيها، لتوقفه على ثبوت حجّة الظنّ، مع عدم الثبوت بالظنّ إلاّ على وجه دائر، كما لا يخفى على المتأمل.

قلت: بناء على حكومة العقل عند التبعض يكون الظن بحجية الاصول في المشكوكات مفيداً، وذلك لعدم التفاوت في نظر العقل بحسب ما يهّمه من تحصيل الأمن من العقوبة فيما ظنّ فيه بالتكليف، او بعدمه بين كونه واقعياً وكونه ظاهرياً، فيلحق موارد الاصول المثبتة منها بالمظنونات، وموارد الاصول التافية بالموهومات، ويكون أطراف العلم حينئذ بحسب نظر العقل بين طائفتين مظنونات التكليف مطلقاً ولو كان ظاهرياً وموهوماته كذلك، بل يمكن ان يقال انه يجب إتباع الاصول المثبتة في الطوائف الثلاث كلّها، لوجود المقتضى وعدم المانع فيها.

اما عدم المانع فواضح، لموافقته لما علم إجمالاً من التكاليف. واما وجود المقتضى فهو العلم الإجمالي بالتكليف في خصوص المسألة في موارد الإحتياط، وعموم ادلة الإستصحاب في موارد، ولا وجه لتوهم عدم عمومها له في تلك الموارد، للعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها، ومعه لا يستلزم عمومها له للتناقض في مدلولها، بدهة تناقض حرمة التقض في كل، كما هو قضية «لا تنقض اليقين^١» مع وجوب التقض في احدهما، كما هو مقتضى قوله في ذيل بعض الأخبار «ولكن تنقضه بيقين آخر^٢» وذلك لان العلم الإجمالي بالانتقاض يوجب ذلك لو كان الإبتلاء بأطرافه فعلاً، بحيث كان الشك في كل، مع العلم بالانتقاض إجمالاً دفعة، والآ فهذا العلم حاصل في الإستصحابات الجارية في الموارد الخالية عن الامارات المعبرة ولو كانت بمقدار الكفاية، والسر ان أخبار الإستصحاب انما هي لبيان وظيفة الشاك فعلاً في بقاء ما علم حدوثه مع الإبتلاء به، وبيان ان حكمه البناء على بقاءه، فلا يعم إلا ما ابتلى به فعلاً ممّا شك في بقاءه وإرتفاعه، لا ما لا إبتلاء به، وانما ابتلى به سابقاً، او يبتلا به لاحقاً، من دون ان يتعلّق به عمل بالفعل ولو كان شاكاً فيه فعلاً، فضلاً عمّا إذا كان غافلاً عنه تفصيلاً ولم يلتفت اليه إلا إجمالاً، بمعنى انه يعلم بحدوث الشك له في غير مورد. هذا، مع خلوّ بعض الأخبار عن قوله «ولكن تنقضه — الخ —»^٣.

واما الاصول التافية للتكليف، فيجب ايضاً اتباعها في الطوائف الثلاث لو كان موارد الاصول المثبتة، ولو بضميمة ما علم من التكاليف الفعلية بالإجماع، او الضرورة، او غيرهما، ولو كان اصلاً معتبراً بمقدار ما علم إجمالاً منها، بحيث لانعلم بوجود تكليف في

١ و٢ — وسائل الشيعة: ١/ ١٧٥ — ح ١

٣ — وسائل الشيعة: ٣٢١/٥

مواردها، وذلك لإخلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بالتكليف الفعلي والشك البدوي، كما إذا كانت هناك اشارة معتبرة بمقدار الكفاية ولو بضميمة ما علم من التكليف، وآلا فلا يجوز إتباعها في جميعها، بل يجب في مخالفتها مراعاة للإحتياط الآلازم فيما لا يلزم منه العسر، ويجوز موافقتها مع لزومه، بل يجب فيما بلغ حد الإختلال.

فانقدح بذلك أنه لا مجال للترجيح بين الأطراف إلا في خصوص موارد الاصول التافية منها في الجملة لو ارتفع العسر برفع اليد عن الإحتياط في طائفة او طائفتين منها، فيتعين لذلك الموهومات وحدها، او بضميمة المشكوكات، وآلا فلا مجال اصلاً، كما لا يخفى. نعم لو لم يرتفع العسر بذلك، بل كان باقياً لم يرفع اليد عن بعض موارد الاصول المثبتة ايضاً يكون خصوص موارد ما مورداً للترجيح.

ولا يخفى ان هذا مما يختلف باختلاف تلك الموارد وموارد الاصول التافية، قلّة وكثرة، وهو يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، فافهم، واستقم.

قوله (قدّه): وغصل مما ذكرنا إشكال آخر - الخ -.

لا يخفى عدم اختصاص الإشكال بما إذا كان نفي الإحتياط بلزوم العسر، بل وارد على كل حال وان كان نفيه لعدم المقتضى له، او بالإجماع، فإن قضية المقدمات أنها هو التنزل إلى الإمتثال الظنّي عقلاً على تقرير الحكومة، او شرعاً على تقرير الكشف فيما لم يكن هناك حجة معتبرة بالخصوص، فلا عبرة معها اصلاً، فكيف يصير حجة ناهضة، لتخصيص عمومات الكتاب او السنة المتواترة مثلاً.

وبالجملة ليس قضية المقدمات هو إعتبارها في عرض ما اعتبر بالخصوص، ليصح تخصيصه او تقييده، بل في طوله وفي مرتبة عدمه، فتفظن.

قوله (قدّه): ويرد هذا الوجه ان العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات، يمنع عن

إجراء البرائة والإستصحاب المخالف للإحتياط - الخ -.

قد عرفت آناً في بيان كيفية التبويض ان العلم الإجمالي أنها يمنع عن إجراء البرائة و الإستصحاب التافي فيما إذا لم يبلغ موارد الاصول المثبتة، وسائر ما علم فيه التكليف بالإجماع، والضرورة، او دليل معتبر بمقدار ما علم إجمالاً من التكليف ومواردها اكثر من ذلك بكثير؛ كيف، وقد ادعى (قدّه) ان العمل بها مستلزم للعسر لكثرتها، وكذا العلم الإجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات في الإستصحاب المثبتة، إنما يمنع عن شمول بعض

أدلتها لو كان الإبتلاء باطرافه، والشك فيها فعليين.

ومن المعلوم أنه لا يكون الإبتلاء إلا ببعضها، وليس حال الاصول الجارية فيها إلا حال الاصول، مع وجود الحجّة في البين، حيث يعلم إجمالاً على نحو الكلية بانتقاض الحالة السابقة في بعض مواردها المبثلي بها تدريجاً، ولا يكون هذا مانعاً عن جريانها جداً، وإلا فلا تجرى في موارد فقد الامارات المعتبرة في الفقه، إذ من البعيد جداً ان يكون حال عن هذه العلم من أوّل الأمر.

ومن هنا ظهر أنه لا مانع عن الرجوع إلى الاصل الجارى في المسألة، وان العلم الإجمالى بالتكاليف لا يمنع عن الرجوع إلى الاصول التافية، والعلم الإجمالى بعدمه لا يمنع عن إجراء الاصول المثبتة.

واما ما ذكره (قدّه) بقوله: «وبالجمله فالعمل بالاصول التافية للتكليف — الخ —» في بيان المنع عن الرجوع إلى الاصول؛ ففيه ما لا يخفى، فإن إستلزام العمل بالاصول التافية للمخالفة القطعية الكثيرة، للكثرة مواردها لم يكف أن يكون إلا إذا كان موارد الاصول المثبتة، مع ما علم من التكاليف تفصيلاً دون ما علم بالإجمال منها بكثير؛ وذلك لأنه بدونها لا يعلم بالمخالفة اصلاً من العمل بها، فضلاً عن كونها كثيرة، فكيف يمكن معه أن يكون العمل بالاصول المثبتة وحدها مستلزماً للعسر، ولم يكن تمام المقدار المعلوم بالإجمال مستلزماً له.

اللهم إلا ان يدعى العلم بعدم إصابة الاصول المثبتة على كثرتها إلى كثير من التكاليف المعلومه، بحيث يعلم بوجود كثير منها من موارد الاصول التافية. والإنصاف أنه لا يخلو عن الجفاف والإعتساف.

قوله (قدّه): توضيح الإندفاع بعد الإغماض عن الإجماع — الخ —.

هذا إنما يتم على تقرير الحكومة، وإستقلال العقل في تعيين كيفية الإمتثال. واما على تقرير الكشف، فلا، حسب ما اعترف به من صحّة هذا الإشكال عليه عند اختياره تقرير الحكومة؛ وسيأتي توضيح الحال وتحقيق المقال حسباً يسأده المجال، فانتظر.

قوله (قدّه): الأوّل أنك قد عرف ان قضيه المقدمات المذكورة — الخ —.

اعلم أنه لما كان الظاهر أن هذا الإختلاف إنما هو مع الإتفاق على لزوم التنزل في حال الإنسداد، وإلا لجاء إلى الظن بما يجب تحصيل القطع به في حال الإنفتاح، وإنما هو

لإختلافهم فيما يجب تحصيل العلم به مع التمكن، او في حصول الإلجاء، والضرورة إلى التّنزّل اليه وعدمه مع الوفاق في أنه ممّا يجب تحصيل العلم به، فن رأى حجّة الظنّ بالطريق، أنّها توهم أنّ ما يجب تحصيل العلم به، هو مؤدّى الطرق المجعولة، كما هو قضية احد الوجهين لهم، او حكم المولى بالفراغ، كما هو مقتضى الآخر، مع كون الظنّ بالواقع غير مستلزم عندهم للظنّ بالمؤدّى ولأ للظنّ بحكمه بالفراغ، بخلاف الظنّ بالطريق، ومن رأى حجّة الظنّ بالواقع، أنّها توهم عدم الإلجاء والضرورة في التّنزّل إلى الظنّ بالطريق بمجرد إنسداد باب العلم بالاحكام الفرعية، لإنتفاح بابه في المسائل الاصولية.

كان المهمّ في المقام بيان ما يجب تحصيل العلم به، وأنّ مجرد الإنسداد في الفروع يجوز الإلتجاء إلى الظنّ في الاصول ايضاً، فنقول:

لا ريب في أنّ ما يهّم العقل في مقام الإمتثال ليس إلا تحصيل الأيمن من تبعية التّكليف المنجز عليه من العقوبة على تقدير إتّفاق المخالفة، وهو يحصل بالقطع بإتيان المكلف به الحقيقى او الحكمى والجعلى، فع التمكن منها يلزم باحدهما تخييراً، ومع عدم التمكن إلا من واحد منها يلزم (يلتزم. ن. ل) به تعييناً، فع عدم التمكن منه رأساً، مقتضى تلك المقدّمة الإتفاقية ان يقوم الظنّ بكلّ مقام القطع به، فيتنزّل اليه مع التمكن منه تخييراً، وإلى الظنّ باحدهما مع عدم التمكن إلا منه تعييناً، لعدم التفاوت في نظر العقل بينهما فيما يهّم، كما لم يكن تفاوت في القطع في نظره.

ومنه انقدح أنّ الضرورة او الإلجاء في مقام إمتثال الأحكام الفرعية، هو المصحح ايضاً لكفاية الظنّ بالطريق في مقام تحصيل الأيمن وإن كان باب العلم في مسائل الاصولية مفتوحاً، لعدم التفاوت بين الظنّين فيما هو همّه، من دون حاجة في ذلك إلى إلجاء آخر من انسداد في الاصول ايضاً.

وامّا توهم أنّ المكلف به الفعلى لما كان هو العمل بمؤدّى طرق مخصوصة، كانت الوظيفة في صورة التّعذر وإنسداد باب العلم به بمقتضى لزوم التّنزّل إلى الظنّ بما يجب العلم به، أنّها هو الرجوع إلى الظنّ في تعيين هذه الطرق، فأنّه مستلزم للظنّ بالمؤدّى لا الظنّ بالواقع، لعدم إستلزامه كما لا يخفى؛ فإن اريد صرف التّكليف عن الواقع إلى المؤدّى، بحيث كان مدار التّكليف على ما أدت إليه الطرق ولو أخطأت؛ ففيه مع كونه تصويماً مجمعاً على بطلانه، أنّه خلاف ما فرضه المتوهم من القطع بكوننا في زماننا هذا مكلفين تكليفاً فعلياً باحكام فرعية كثيرة كما لا يخفى، فتأمل؛ وانه مناف لما لا بد من الإعراف به من كفاية القطع بأداء التّكليف الواقعى، من دون قطع او ظنّ بقيام واحد من تلك

الطرق عليه .

لا يقال: ذلك إننا هو لكون القطع طريقاً إلى الواقع في العقل والشرع.

لأننا نقول: إننا يكون انتزاع الطريقية والحجّة له، من جهة الإكتفاء به عقلاً في مقام الإمتثال بلا إشكال، ضرورة أنّ وصف الطريقية ليس من الإعتبارات الوهمية المحضة التي لأواقعيتها لها اصلاً ولو بوجود منشاء الإنتزاع كأنياب الأغوال، بل من الإعتبارات العقلية التي يكون لها ذلك، ولا منشأ للإنتزاع ههنا إلا ذلك الإكتفاء؛ وهذا، مع وضوح أنّ القطع بالأداء، قطع للمبرء للذمة عن التكاليف والمسقط له عن العهدة، لأنّه مبرء ومسقط.

هذا، مضافاً إلى أنّه لو سلّم الصّرف، فالوظيفة هو الرجوع إلى الظنّ في تعيين مؤذيات الطرق المخصوصة مطلقاً بعد تعدّر تعينها بالقطع، لا إلى خصوص الظنّ في تعيين الطرق، فلوظنّ من الشّهرة مثلاً بوجوب صلاة الجمعة يومها، وأنّه ممّا ساعد عليه طريق من الطرق المخصوصة المعلومة بالإجمال، من دون ظنّ. بحجّة الشّهرة، فقد ظنّ بالمؤدى من دون ظنّ بطريقية شىء اصلاً، ضرورة أنّه ليس الظنّ بنهوض طريق معتبر عليه إجمالاً ظنياً بطريقية شىء.

والحاصل أنّ المدار على الظنّ بالمؤدى. لا بالطريق، وإننا يكتفى به لإستلزامه الظنّ بالمؤدى، ولا يخفى أنّ الظنّ الحاصل بالأحكام الفرعية من الامارات المتداولة في المسائل المبتلى بها غالباً لا ينفك في الأغلب عن الظنّ بأنّها مؤذيات الطرق المعتبرة، وإن اريد اناطة فعلية التكاليف الواقعية بإصابة الطرق اليها، بأن يكون الحكم الحقيقي، والبعث والزجر الفعلي، هو خصوص ما أصاب اليه طريق معتبر، كما هو ظاهر الكلام المنقول في الكتاب عن بعض الفحول في ذيل ما يتعلّق بكلام الفصول، أو اريد اناطة تنجزها بالإصابة، بأن يكون المنجز من التكاليف، هو خصوص ما أصاب اليه طريق ممّا علم إعتباره إجمالاً، كما هو مراد الفصول على ما يظهر من مراجعة كلامه بتمامه، وحينئذ يجب التّنزّل مع التّعذر إلى الظنّ في تعيين الطرق المعتبرة، فإنّ التكاليف الواقعية التي يكون فيها

١ - قوله «فتأمل» إشارة إلى ان لا يتوهم عدم لزوم الخلف لأجل أنّ القطع بالتكليف القطعى باحكام كثيرة يكون على كلّ حال ولو كان المكلف به الفعل مؤدى الطرق المخصوصة، وذلك لأجل أنّ القطع على الفرض به، يكون على كلّ تقدير ولو لم يقطع بنصب طريق معه، ولا بدّ أن يكون ما علم به إجمالاً من الاحكام واحداً على كلّ تقدير فتأمل. (منه رة)

هى المكلف به والمؤاخذه عليها، فلا يكون الظن بها بمجرددها من دون الظن بكونها مؤديات الطرق، مجدياً؛ ففيه أيضاً أنه لما كان العلم بكل من الواقع بمجردده، ومؤدى الطريق المعبر في صورة الإنفتاح مجدياً ومومناً، كان الظن بكل يقوم مقام علمه في حال الإنسداد، وليس ذلك في العلم لحصول الأمرين به، نظراً إلى أداء الواقع وكونه من الوجه المقرر، لكون العلم طريقاً إلى الواقع في العقل والشرع، ولا يكون الظن بالواقع بمجردده كذلك، أى ظناً بالأمرين؛ بخلاف الظن بالطريق فلا ينزل إلا إليه، لما عرفت من أن حصول البرائة فيه أنها هو لكونه علماً بالمبرء والمسقط، وهو أداء الواقع، وأن طريقته شرعاً وعقلاً ناشية من كفايته؛ لا بالعكس.

هذا، مع ما عرفت أيضاً من أن الظن بالواقع في المسائل الإبتلائية يكون غالباً مستلزماً للظن بكونه مؤدى طريق معتبر، فيكون الظن بالواقع غالباً ظناً بأمرين ولو لم يكن ظن بحجته في البين، فيصح التنزل إليه أيضاً، ولا يتعين التنزل إلى الظن بالطريق، مع أن الظن به بمجردده لا يكون ظناً بأمرين، فإنه غير مستلزم للظن بالواقع، ضرورة أن ما ظن اعتباره ربما لا يفيد الظن به، كما صرح به في الوجه الثاني في بيان الفرق بين المسلكين. اللهم إلا أن يكتبي بأنه ظن بالأمرين إجمالاً، حيث أنه يستلزم الظن بالأصابة في بعض موارد، وهو كما ترى حيث أن العقل لا يجوز التنزل عن الظن التفصيلي بالأمرين لو كان بمقدار الكفاية في السين إلى الظن بها إجمالاً، وإلا فليجوز التنزل إليه ولو كان امر الإجمال والتفصيل على عكس ذلك، أى إلى الظن بالواقع إذا كان من أطراف ما ظن اعتباره، فتأمل.

والحاصل أن مقدمة العلم الإجمالى بنصب طرق خاصة، وإن سلم أنها تقتضى إختصاص التكليف الفعلى أو المنجز بمؤدياتها من الواقعات، إلا أن قضية ذلك حسب لزوم التنزل في حال التعذر إلى الظن بما يجب العلم به بدونه، هو الرجوع إلى الظن بالواقعات المؤدية إليها الطرق، لا الظن بالطريق وحده، ولا بالواقع كذلك، لإنفكاك الظن بكل عن الآخر، إلا أنه لا إنفكاك عن طرف الظن بالواقع في غالب المسائل الإبتلائية، بخلافه من طرف الطريق، كما لا يخفى.

هذا، مع أن إختصاص التكليف الفعلى أو المنجز بمؤدياتها حال التمكن من العلم بالطرق، دون التمكن من العلم بالواقعات، لا يقتضى التنزل إلى الظن بالمؤديات وحده حال إنسداد باب العلم بكليهما، بل كما كان العلم بكل منها حال انفتاح بابه كافياً، كان الظن به كذلك حال إنسداد.

وأما توهم أنّ الواجب علينا أولاً، اى في حال التمكن لما كان تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف، كان الواجب علينا في حال إنسداد سبيله تحصيل الظنّ بتفريغ الذمة في حكمه، إذ هو الأقرب إلى العلم به، فتعيّن الأخذ به عند التنزّل من العلم في حكم العقل، فإذا تعيّن تحصيل ذلك يلزم إعتبار امر يوجب الظنّ برضاء الشارع بالعمل بالطريق إلى الواقع، وليس ذلك إلاّ الدليل الظنّي الدال على حجّيته، فكلّ طريق قام ظنّ على حجّيته عند الشارع يكون حجّة، دون ما لم يقم.

ففيه:

(أولاً): أنّه قد عرفت أنّ همّ العقل ليس في كلّ حال إلاّ تحصيل الأمان من العقوبة والجزم بعدمها عند المخالفة، وهو يحصل بلا إشكال في حال الإنفتاح بالعلم بالواقع أو الطريق إليه، فلا جرم يحصل في حال الإنسداد بالظنّ بأحدهما، لإستقلال العقل في هذا الحال بكفاية الظنّ بما يجب العلم به في تلك الحال، وحكم المولى بالفراغ إن كان بمعنى ما يتبع حكم العقل به ويتفرّع عليه، فهو مثله في استلزام متابعة الحجّة للقطع به، فالظنّ في حال الإنسداد كالعلم في غير هذا الحال، يكون مستلزماً للقطع به، من غير تفاوت في ذلك بين الظنّ بالواقع أو الطريق، فمع حجّيته يكون مستلزماً للقطع به فيها، ومع عدمها لا يكون مستلزماً للظنّ به أيضاً في واحد منها، كما لا يخفى.

ان قلت: كيف، والظنّ بالواقع ربّما يجتمع مع الظنّ بالحكم بعدم الفراغ، كما إذا ظنّ عدم اعتباره، بل مع القطع به، كما إذا قطع به؛ وهذا بخلاف الظنّ بالطريق، فانه مستلزم للظنّ بالحكم بالفراغ ولو لم يظنّ اعتباره، بل قطع بعدمه.

قلت: ان اريد أنّ الظنّ بالطريق مع قطع النظر عن اعتباره يكون مستلزماً للظنّ به بخلاف الظنّ بالواقع، فان اريد استلزامه له على كلّ تقدير، أصاب او أخطأ، فهو باطل. كيف، وهو يجتمع مع القطع بعدمه على تقدير خطائه فيما إذا قطع بعدم إعتباره. وإن اريد استلزامه له على تقدير إصابته، فالظنّ بالواقع كذلك ولو قطع بعدم إعتباره، حيث أنّ الإتيان بالواقع مفرغ للذمة واقعاً لسقوط التكليف به بإتيانه جداً، فيكون الظنّ به ظناً بالحكم بالفراغ، وإن كان يقطع او يظنّ بعدم الحكم به على تقدير خطائه فيما إذا قطع او ظنّ بعدم حجّيته، وصحة المؤاخذة على مخالفته.

والحاصل أنّها متوافقتان في كلّ واحد من الإستلزام للظنّ بالحكم بالفراغ الآلازم للإتيان بالواقع الحقيقي أو الجعلي، وعدم الإستلزام للحكم به المجدى على كلّ حال الآلازم

لحجته، فيدور القطع به والظن مدار القطع والظن بها، تأمل في المقام فانه مزال الاقدام لهؤلاء الأعلام.

وان كان بمعنى ما يتبعه حكم العقل بالفراغ، فلا يعقل للمولى حكم مولوى غير احكامه الواقعية والظاهرية التي يستقل العقل بالبرائة، مع موافقتها قطعاً في حال الإنفتاح، او ظناً في غير هذا الحال، كما يستقل بالإشتغال بدون ذلك، بمعنى صحة المواخذة في صورة إتفاق المخالفة حينئذ، فإين المجال لحكم المولى بالبرائة او الإشتغال المستتبع لحكم العقل بها، وليس الفراغ عن تبعة التكليف المنجز وعدمه، وصحة المواخذة على مخالفته وعدمها من الامور الجعلية الشرعية، بل يدوران مدار وجود العلة التامة لإستحقاق العقوبة وعدمها الموجب للأمن منها.

ومن المعلوم ان ذلك انما يكون بنظر العقل وان كان يختلف الحال في نظره بنصب الطرق و عدمه، فهو الحاكم بالفراغ والاشتغال، وليس لإستكشاف حكم الشرع به ولو على القول بالمالزمة، مجال لوضوح ان مرجعها إلى حسن المواخذة على المخالفة وقبحها منه تعالى. ومن المعلوم عدم اتصاف أفعاله تعالى بأحكامه، كبداهة إختصاص ذلك بما يكون قابلاً له، فتدبر جيداً.

(وثانياً): انه لو سلم حكم الشارع بالفراغ، بمعنى ما يتبعه حكم العقل، وانه لازم اعتبار الطريق لا الواقع، كى يكون الظن به مستلزماً للظن به، دون الظن به، إلا انه لم ينهض برهان من عقل او نقل على ان الواجب علينا اولاً هو العلم بحكم المولى بالفراغ. ومانقل في الكتاب عن بعض المحققين في المقدمة الرابعة من مقدمات مطلبه، لا ينهض إلا على الإجتزاء والإكتفاء به، وعدم لزوم الإقتصار على تحصيل العلم بالواقع، كما لا يخفى على من تأمل فيه.

وحينئذ فنقول: ان صح لنا تحصيل العلم بالواقع او بحكم الشرع بالفراغ، فلا إشكال في وجوبه وان انسده به بابه، كان الواجب علينا تحصيل الظن باحدهما، من دون تفاوت بينهما لا خصوص الظن بالحكم بالفراغ، لعدم ترتيب بينهما في حال التمكن من العلم، فيجب مراعاته في حال عدم التمكن في الظن ايضاً، وقد اعترف به فيما جعله عبارة اخرى لما جعله محصلاً لما ذكره في المقدمة على ما نقل في الكتاب، حيث قال — ره —: «وبعبارة اخرى لا بد من معرفة أداء المكلف به على وجه اليقين، او على وجه منته إلى اليقين، من غير فرق بين الوجهين، ولا ترتيب بينهما — الخ —».

لا يقال: لعله لأجل ان العلم عنده طريق شرعى ايضاً، كما صرح به فيما نقل عنه في

الكتاب في ذيل ما يتعلّق بكلام صاحب الفصول.

لأننا نقول: مضافاً إلى أنه ما ادّعاه هيّهنا، ولا بنى عليه فيما صار بصدده في المقدمة، بل جعل العلم بمصادفة الأحكام الواقعية الأولية فيها مقابلاً للعلم بأداء الاعمال على وجه إرادة الشارع في الظاهر، وحكم معه بتفريغ الذمة بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها، وقد صرح في ذيل ما نقلناه بكون العلم طريقاً إلى الواقع بحكم العقل من غير توقّف إلى بيان الشرع، أنه قد عرفت أنّ حجّيته وطريقيّته إنّما يكون منتزعة عن كفايته في مقام الإمتثال بحكم العقل بلا إشكال، لأن الكفاية به لأجل حجّيته وطريقيّته شرعاً.

(وثالثاً): سلّمنا أنّ الواجب علينا أولاً هو العلم بحكم الشارع بالفراغ، فيجب تحصيله مع انفتاح بابه والتنزّل إلى الظنّ به مع إنسداده، لكنّه لا تقتضى إختصاص الحجّية في حال الإنسداد بالظنّ بالطريق، لعدم اختصاصه باستلزام ذلك وإشتراك الظنّ بالواقعيات معه إن كان حاصلًا من الأمارات المتعارفة في المسائل الإبتلائية، فانه يستلزم الظنّ بحكم الشارع بالفراغ معها أيضاً، حيث يستلزم الظنّ بأنّها مؤدّيات الطرق المجعولة، مع أنه ليس ظناً بالطريق، كما عرفت سابقاً.

وبالجملة قضية ذلك هو لزوم التنزّل إلى كلّ ظنّ كان معه الظنّ بالفراغ في حكمه، ولو كان هو الظنّ بأداء الواقع من دون الظنّ بحجّيته، لأن خصوص الظنّ بالطريق. نعم إنّما لا تنزّل إلى ما لا يظنّ معه بذلك، كما في الظنّ بالحكم في واقعة لا يتلى بها عادة إلا نادراً، بحيث يحتمل راجحاً أو مساوياً عدم اداء أمانة معتبرة إليها، بل كان ممّا سكّت عنه الله تعالى وهو نادر جداً. هذا كلّّه، مضافاً إلى بعض ما أورده — قدّه — على ما هو مبنيّ المتوهّمين من الوجهين، حسبما نفصله ونوضّحه، فانتظر.

قوله (قدّه): وفيه أولاً منع نصب الشارع طرقاً خاصّة — الخ —.

لا يقال: المراد من الطرق الخاصّة ما يعمّ ما نصبها من الطرق المتعارفة بين العقلاء امضاء لسيرتهم، وتقريباً لطريقتهم ولو بعدم الردع عنه، ومعه لا مجال لمنع نصبها، ودعواه بيّنة، وانكاره مكابرة.

لأننا نقول: دعوى منع نصب طرق خاصّة كذلك من رأس وان كانت مكابرة، إلا أنّ المنع عن غير ما علم تفصيلاً من الطرق الخاصّة الإبتدائية أو الإضائية، في محلّه. ودعوى

العلم به، لا بيّنة ولا مبيّنة، لقوة احتمال الإحالة في الموارد الحالية على تقدير عدم الكفاية، كما هو الفرض إلى ما يحكم به العقل على الإستقلال من مراتب الإمتثال، كما إذا لم يكن طريق خاص في البين، بداهة أنه يعين مراتب له مرتبة^١ لا يجوز التّنزّل من سابقها إلى لاحقها، إلا بعد تعذرها؛ والإجماع على وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة، غير مفيد، فإنّ المسلم منه إنّما هو على الرجوع إليها في الجملة لا بمقدار الكفاية في الفقه، وهو المفيد.

قوله (قده): وينتقض أولاً بآنه مستلزم - الخ -.

وحيث أنّ المفروض أنه غير معلوم تفصيلاً أيضاً، يكون المرجع في تعيينه أيضاً طريقاً خاصاً، وهكذا هلمّ جرأً، وتوضيح الحال أنه لا وجه لإستكشاف جعل الطريق عن المنع عن القياس إلاّ توهم إستحالته مع الإحالة إلى حكم العقل، لإستلزامه التخصيص في حكمه ولا تخصيص فيه، وهو مندفع ببعض الوجوه الآتية.

قوله (قده): إلاّ أنّ اللازم من ذلك هو الأخذ بما هو المتيقّن - الخ -.

اللازم وإن كان ذلك لو كان، بداهة أنه حينئذ يكون معلوم الحجية بالخصوص، فلا بد أن يقتصر عليه ولا يتعدى إلى غيره وإن ظنّ حجّيته، لإصالة عدم حجّيته مع عدم حاجة إليه، إلاّ أنّ وجوده خلاف فرض المستدلّ فيما أخذه في الإستدلال، حيث قال: «الأ سبيل لنا بحكم العيان - الخ -»، كما لا يخفى؛ بداهة أنه يكون لنا على ذلك سبيل إلى كثير من الأحكام المعلومة بطريق معين يقطع من السمع بقيامه مقام القطع هذا.

قوله (قده): لكنّ اللازم من ذلك وجوب الإحتياط - الخ -.

إنّ الإحتياط في الطريق لا في الفروع، كما هو واضح، وليس مرجع الإحتياط فيه إلى الإحتياط فيها كما توهم، لأجل عدم تعلق المسألة الاصولية بالعمل إلاّ بواسطة المسألة الفرعية، وذلك لأنّ قضية هذا الإحتياط رفع اليد عن الإحتياط فيها في موارد، فكيف يرجع إلى الإحتياط فيها: (منها) ما كان خالياً عن أطراف العلم بالطريق رأساً. (ومنها) ما كان خالياً عن خصوص المثبت منها، والمرجع فيها إلى الاصل الجارى فيها ولو كان نافياً، للعلم بخلوهم عن الحجّة على التّكليف. (ومنها) ما نهض جميع أطرافه على نفي التّكليف،

١- مرتبة. ظ.

للعلم بقيام طريق معتبر حينئذ على التقى، وهو واضح. (ومنها) ما تعارض فيه فردان من بعض الأطراف أو اثنان منها مطلقاً^١ في غير الخبرين^٢ وفيها في خصوص ما إذا لم يكن المثبت فيه راجحاً، لخلوه عن الحجّة عن التكليف قطعاً، فيرجع الى الاصل الجارى فيه ولو كان نافياً.

(ومنها) موارد الإستصحابات المثبتة في موارد الأطراف التافية، حيث أنّها بسبب قيام الامارة المعتبرة بينها على إنتقاص الحالة السابقة في واحد منها تسقط عن الإعتبار طرّاً، أمّا فيما علم بقيام الحجّة على الانتقاص فواضح، وأمّا فيما عداه، فلا احتمال ان لا يكون له ما به يمتاز واقعاً اصلاً، كما إذا كانت الأمارات التافية في جميع الأطراف معتبرة، إذ حينئذ لا يتمييز مورد العلم عن غيره واقعاً، وليس تغييره من العنوان مابه يصح ان يكون حكماً أو موضوعاً لحكم، وبدونه لا يكاد ان يعتمه دليل الإستصحاب وعمومه لكل واحد من مورد العلم، وما عداه يناقضه وينافيه قوله عليه السلام في بعض اخباره «ولكن تنقضه بيقين — الخ —»^٣.

نعم لو لم يكن جميع الامارات التافية معتبرة، لم يكن مانع عن شموله لغير موارد الامارة المعتبرة لتعنيته واقعاً، لكن مع عدم إحراز ذلك، واحتمال ان يكون الامارات التافية كلّها معتبرة لا يجوز التمسك بدليل الإستصحاب، فإنّه يكون من باب التمسك بالعام فيما اشتبه أنّه من افراد موضوعه، فظهر سقوط الإستصحابات المثبتة في موارد الأطراف، إلا إذا علم بعدم إعتبار بعض الامارات التافية، فيكون الإستصحاب في مورده جارياً فنحتاط لأجله، لإشتباه مورده.

هذا فيما اذا علم بقيام امانة معتبرة في بعض موارد الإستصحابات المثبتة. أمّا اذا علم بانتقاص الحالة السابقة في بعضها ولا تعيين، فالإستصحابات ساقطة للزوم المناقضة على تقدير شمول دليل الاستصحاب لجميعها، وعدم صحة توجه الخطاب على تقدير تخصيصه بالاستصحاب في غير مورد العلم بالانتقاص.

١- يمكن هذا، لا مطلقاً ولو كان التعارض بينها بالسلب والإيجاب، بل في خصوص ما إذا أدى على التحريم والايجاب. (منه)

٢- هذا التفصيل مبني على ثبوت الترجيح بين الأخبار المتعارضة، دون غيرها من ساير الامارات، فتدبر. (منه)

٣- وسائل الشيعة ١/١٧٥ - ح ١

وبالجملة يصح الرجوع إلى البرائة في مجارى الإستصحابات الجارية في موارد الامارات
التافية التى علم إجمالاً باعتبار بعضها مطلقاً إلا في صورة العلم بعدم زيادة المعبر على ما
علم إعتباره من المقدار فيحتاط، وذلك لسقوط الإستصحابات في غير هذه الصورة عن
الإعتبار إما لعدم صحة توجه الخطاب بالإستصحاب، او لعدم إحراز صحته، ومنعها لعدم
سقوطه إلا عما هو مورد الامارات المعبرة، فيحتاط في مورد الامارات المثبتة. ولا يخفى
لزوم الإحتياط في مجارى الإستصحابات التافية الجارية في موارد الامارات المثبتة مطلقاً،
وذلك للعلم بقيام امارة معتبرة على التكليف في احدها.

هذا كله لو كان الإبتلاء بتلك الموارد دفعة، وإلا كان كل واحد من الإستصحاب
المثبت او التافى في مورده متبعاً ولو كان احداً أطراف للمعلوم على الخلاف، تأمل في
المقام، فإن نفعه عام لا يختص بمقام.

فانقدح بما ذكرنا ان موارد الإستصحابات التافية انما تكون كالشبهة المحصورة بعد العلم
الإجمالى بوجود العمل في بعضها على خلاف الحالة السابقة في وجوب الإحتياط إذا
كانت بتمامها مورد للإبتلاء؛ ولعله أشار اليه، او إلى بعض ما ذكرناه بأمره «فليتأمل»،
ويمكن ان يكون إشارة إلى انه لو سلم لزوم العسر من الإحتياط هكذا، فاللازم هو
التبعيض لا الرجوع إلى الظن في الطريق. ويؤيد انه لولا ذلك، لتوجه عليه (قدّه) انه لا
وجه لإسقاط ذلك من البين؛ اللهم إلا ان يقال: ان وجه الإسقاط هو عدم اختصاص
اشكال التبعيض بهذا الوجه، بل هو وارد على دليل الإنسداد على تقدير إبطال الإحتياط
بلزوم العسر مطلقاً.

قوله (قدّه): فالعقل لا يحكم بتقديم إحراز الطريق بمطلق الظن — الخ —.

بل ربما يتوهم في (هذه) الصورة ان العقل يحكم بتقديم الظن بالواقع من جهة ان العلم
به كان مقدماً حال الإنفتاح، فيقدم ما يقوم مقامه حال الإنسداد، لكنّه خال عن السداد،
إذ شرطه حجّة الطريق في صورة إنسداد باب العلم بالواقع حاصل، ومعه لا يتفاوت الحال
بينه وبين ما إذا كان حجّة مطلقاً، وبدون هذا الشرط في انه حال الإنسداد يعلم المكلف
بوجود الطريق المجعول له في هذا الحال، كما يعلم بثبوت الواقع، فيكون الظن بكل مثل
الظن بالآخر؛ وقياس الظن في هذا الحال بالعلم في حال الإنفتاح، في غير محله، إذ ليس
هناك شئ يتعلّق به العلم غير الواقع، بخلاف ههنا لثبوت كل واحد منه ومن الطرق
المجعول، مثل ما إذا كان حجّة مطلقاً، بلا تفاوت أصلاً.

قوله (قدّه): وكأنّ المستدلّ توهم أنّ مجرد نصب الطرق - الخ -.

قد عرفت بما لا مزيد عليه، أنّ الأمر لو كان كذلك أيضاً لا يوجب الإقتصار على الظنّ بالطريق، بل قضيته الإكتفاء بالظنّ بأنّه مؤدى الطريق وان لم يظنّ معه إعتبار طريق أصلاً، لكن الظاهر أنّ المستدلّ أنّها توهم أنّ مجرد نصب الطريق أنّها يوجب تعيين ما يساعد عليه الطرق المجعولة في مقام الإمتثال مادام اليه سبيل ولو بالظنّ، وتقدّمه على سائر مراتب الإمتثال، لا صرف التّكليف عن الواقع إلى مؤدى الطريق، كما يشهد بذلك كلامه، حيث قال بعد جملة من المقال ما هذا لفظه: «فاتضح أنّ للطريق ثلاث مراتب لا يعول على الألاحقة منها إلا بعد تعدّر السابقة، ونحن حيث ما علمنا ممّا مرّ أنّ الشارع قد قرّر في حقنا إلى الأحكام اصولاً وفروعاً ولو بعد إنسداد باب العلم وما في مرتبته، طرقاً مخصوصة، لم يجز لنا العدول إلى المرتبة الثالثة والأخذ بما يقرره العقل طريقاً إلى معرفة الأحكام، بل يجب علينا تحصيل تلك الطرق التي علمنا بنصب الشارع إياها وتعيينها بالعلم، أو بما علم قيامه مقامه ولو بعد تعدّره، ومع تعدّر ذلك كلّه، كما هو الغالب في حقنا، يجب الرجوع في التعيين إلى ما يقتضيه العقل. - انتهى محل الحاجة -».

وهذا كما ترى ظاهر، بل صريح في أنّ المتعين على المكلف في مقام الإمتثال بحيث لا يجوز له العدول منه إلى غيره، أنّها هو خصوص ما أدى الطريق المجعولة اليه من الواقعيّات، فعليه مع التمكن تعيينه بالعلم أو بما في مرتبته، ومع التعدّر بالظنّ، وجوابه كما عرفت أنّ النصب أنّها يوجب الإكتفاء بالظنّ مع التعدّر، كالإكتفاء بالعلم به بدونه، لا الإقتصار عليه؛ ولو سلم، ليس قضيته الإقتصار على الظنّ بالطريق، بل الإكتفاء بالظنّ بأنّه مؤدى الطريق.

قوله (قدّه): فان قلت نحن نرى أنّه إذا عيّن الشارع طريقاً إلى الواقع - الخ -.

قلت: مجمل الكلام في الذّب عنه، أنّ الموارد الموهمة للرجوع إلى الظنّ في تعيين الطريق دون الواقع؛ إمّا يكون ذلك لأجل حجّية الظنّ في تعيين الطريق له بالخصوص، فلا إنسداد معه؛ وإمّا للمنع عن إتباع الظنّ في تعيين الواقع كالتّهي عن إتباع القياس مطلقاً وعلى كلّ حال ولو في حال الإنسداد؛ وإمّا لأنّ الطريق المعلومة بالإجمال ليست مجعولة على نحو الكاشفيّة، بل على نحو السببية والموضوعيّة، كالحكم بالخلف والتكول ونحوهما، فلا جرم

عند الإشتباه ولا بدية التّعيين، كان الرجوع إلى الظّن في تعيين الواقع، فافهم.

قوله (قدّه): لكن ليس مفاد نضها تقييد الواقع بها — الخ —.

بل ربّما يقال: بأنّ تقييد الواقع بها غير معقول، لأجل أنّ مرتبة نصب الطريق متأخرة عنه، فكيف يصحّ ان يتقيّد به ما ليس في مرتبته ويكون مقدّماً عليه، بل لا إطلاق له من هذه الجهة حيث لا تقييد بها، ضرورة أنّ الإطلاق والتّقييد متضايقان، لا بدّ من صحّة تواردهما في محل واحد، لكن لا يخفى أنّ الأمر كذلك لو اريد تقييد الواقع في مرتبة الاولى وليس كذلك، بل اريد تقييدها في مرتبة الثانية، اى مقام فعليته وحقيقتة، وهو مقام إنقذاح البعث والتّحريك، والزجر والرّدع في نفس المولى، وهو بهذه المرتبة ليس مؤدّى الطرق المنصوبة ليكون بهذه المرتبة متقدّماً، بل بمجرد وجوده الإنشائي الذي هو المرتبة الاولى من مراتب الحكم، فافهم.

قوله (قدّه): فالحكم بأنّ الظّن بسلوك الطريق المجمعول، يوجب الظّن بفراغ الذّمة — الخ —.

وانت خير بانّ المستدلّ ما فرق بين الظنّين بذلك، بل فرق بينهما بأنّ الظّن بالسلوك يوجب الظّن بحكم الشارع بالفراغ، بخلاف الظّن بأداء الواقع، حيث صرح بعد استنتاج أنّ الواجب علينا حال الإنسداد هو تحصيل الظّن بالبرائة والفراغ في حكم الشارع بأنّ الظّن بالواقع لا يستلزم الظّن باكتفاء الشارع بذلك الظّن، وإنّ الظّن بحجّيته شيء مستلزم للظّن برضاه بالعمل به والإكتفاء بمجردة، والمنشاء هو تخيل أنّ معنى الحجّية شرعاً، او لأزمه عقلاً، او عرفاً هو حكم الشارع بحصول الفراغ بالعمل على طبق ما جعله حجّة، وقد عرفت الكلام في حال هذه التّفرقة، وما فرّع عليها من الإقتصار على الظّن بالطريق، وما بنى عليه استنتاج وجوب تحصيل الظّن بحكم الشارع بالفراغ، بما لا مزيد عليه، فلا نعيده، فراجع.

قوله (قدّه): هذا كلّ ما علمت أنّاً في ردّ الوجه الاول من امكان — الخ —.

لا يخفى أنّه لمّا لم يكن مبنى الإستدلال بهذا الوجه مثل الوجه الاول على دعوى العلم بالتّصّب على الإجمال، بل يكفي فيه مجرد الإحتمال؛ كان مجرد امكان منع التّصّب غير مضرّ به اصلاً، بل لا بدّ في ردّه من اقامة البرهان عليه، ومعه لا مجال لإحتمال حجّية طريق، كما لا يخفى؛ فكيف ينازع في لزوم الإقتصار على الظّن بالطريق وعدمه، فتفهظن.

قوله (قدّه): والتحقيق أنه لا إشكال في أنّ المقدمات السابقة - الخ -

لا إشكال في أنّ مقدمات الإنسداد إذا جرت في مسألة، فلا إهمال في النتيجة أصلاً، بناءً على اختصاصها بحجية الظنّ في الفروع، بل تعين العمل بأى ظنّ حصل في تلك المسألة من أى سبب كان، وأما بناءً على عدم اختصاصها بحجيتها فيها، فالعمل بالظنّ وإن كان ممّا لا محيص عنه بخلاف ما إذا جرت المقدمات في مجموع المسائل، إلا أنّ حديث الإهمال في النتيجة جاء فيها أيضاً، حيث أنّ الظنّ فيها يتعدّد بحسب المراتب والأسباب كما فيها على ما لا يخفى، فيختلف الحال في النتيجة تعييناً وإهمالاً حسب اختلاف تقريرها كشافاً وحكومة. فما يتراى من ظاهر كلامه من اختصاص الإهمال بما إذا لم يجز المقدمات إلا في المجموع مطلقاً، على ما هو مذهبه من تعميم النتيجة للظنّ في المسألة الاصولية؛ ليس في محله، إلا أن يريد إبداء الطرق^١ بينها بما أشرنا إليه من العمل بالظنّ في المسألة لا محالة إذا جرت المقدمات فيها، دون ما إذا لم يجزى إلا في الجميع، فإنه يمكن أن لا يعمل به، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): مدفوع بما قررنا في محله، من أنّ التلازم بين الحكيم أنّا هو مع قابلية المورد لها

- الخ -

والمورد هي هنا غير قابل للحكم الشرعي، فإنّ كفاية الإمتثال الظنّي في حال الإنسداد من جهة قبح المؤاخذه من الشارع تعالى عقلاً، مع ازيد منه، راجع الى إستقلال العقل بحكم فعله. ومن الواضح عدم قابلية فعله لحكمه، ومن جهة قبح الإقتصار والإكتفاء بدونه على المكلف وإن كان راجعاً إلى إستقلال ممّا يجب عليه في مقام الإطاعة والإمتثال في هذا الحال، إلا أنّ الإطاعة الظنّية لما كانت بنفسها ممّا يترتب عليها الثواب وعلى مخالفتها العقاب عند إصابة الظنّ حال الإنسداد، كترتب القرب والبعد عليهما، من دون حاجة إلى امرها، أو نهى عن مخالفتها؛ كان^٢ الملاك الذي حكم بسببه العقل بلزوم هذه الإطاعة في هذا الحال لا يكاد أن يكون سبب حكم الشرع به، إذ لا يترتب عليه شئ من استحقاق الثواب، أو العقاب، أو القرب، أو البعد، لترتبها بدونه، ولا يكاد أن يحكم بدونه، إذ إنقذح الطلب بدون الموجب له أو الداعي إليه محال.

١- ن: الفرق.

٢- ن: لأنّ.

ان قلت: قضية ذلك استحالة كون الظن حجة شرعاً في حال الإنسداد، وامتناع
استكشاف حجتيه كذلك عن مقدماته او عن دليل آخر، وهو كما ترى؛ غاية الامر عدم
مساعدة دليل الإنسداد، ولأ دليل آخر على ذلك .

قلت: انما قضية ذلك عدم حجتيه شرعاً بملاك حجتيه عقلاً، وعدم استكشاف
حجتيه عند الشارع من حكم العقل بها، كما هو مقتضى الملازمة، لا عدم حجتيه
اصلاً ولو بسبب آخر موجب لجعله حجة يكشف عنه إجمالاً، دليل الإنسداد على تقرير
الكشف، او دليل آخر، فتدبر جيداً.

قوله (قده): إلا أن يقال إن مجرد امكان ذلك - الخ - .

لأ مجال لذلك، لإستقلال العقل في الحكومة، وتعيين المرتبة الثانية من الإطاعة و
الإمتثال بمجرد عدم التمكن من المرتبة الاولى بإنسداد باب العلم بالواقع وبطريقه ولو مع
إحتمال نصبه، كما لا يخفى .

قوله (قده): واما ثانياً، فلأنه إذا ابني على كشف المقدمات المذكورة - الخ - .

انما يرد هذا لو كانت النتيجة على هذا التقرير مجرد جعله حجة واقعية مطلقاً واصلة إلى
المكلف ام لا، لا ما إذا كانت النتيجة هي الحجة الواصلة اليه، كما هو مبنى التعيين
والتعميم ببعض الوجوه الآتية على ما نسبته عليه، فإن الذي يصلح ان يصل اليه ويتعين
لديه، من دون نصب علامة من الخارج عليه، هو الظن عموماً او خصوصاً، حسبما يأتي
تفصيله؛ وذلك لأنه لا يكاد ان يتعين حينئذ ما هو الحجة ويصل إلا اذا كان العقل
حاكماً في باب التعيين، ويكون المجعول واقعاً من بين محتملاته ما كان دامية عنده يمتاز
بها من بينها من جهة لزوم نقض الغرض عن الحكيم لو لم يكن كذلك، حيث ان الغرض
انه تعين لوصوله اليه وتعينه لديه، من دون نصب علامة عليه، ولو لم يكن تلك المزية معيناً
له، لزم نقض الغرض عليه. وهذا نظير قرينة الحكمة الموجبة لحمل المطلق الوارد في مقام
البيان على العموم البدلي، او الإستيعابي، او الفرد المعين على اختلاف المقامات.

قوله (قده): وسيجئ عدم تمامية شئ من هذين - الخ - .

وسيجئ بيان تمامية كل منها بدون ضميمته الإجماع، مع انه لو لم يتم بدون ذلك، لأ
يلزم رجوع الأمر إلى دعوى الإجماع حجية مطلق الظن بعد الإنسداد ولو ادعى على الملازمة

بين حجية شىء وحجيته، بدهاة أنّ الدليل العقلي الذى اقيم على حجيته شىء في هذا الحال، أنّا يكون دليلاً على حجيته لا الإجماع، بدهاة أنّ الدليل على ثبوت الملازمة بين الشئين لا يكون دليلاً على ثبوتها، ولا على ثبوت احدهما، ضرورة صدق القضية الشرطية مع كذب طرفها، فافهم.

قوله (قدّه): ونذكر للتعميم وجوهاً: الأول عدم المرجح لبعضها على بعض - الخ - .
اعلم أنّ مبنى التعميم بهذه الوجوه كالتعيين لوجوه مختلف وليس بواحد؛ بيانه أنّ التعميم بالوجهين الأولين، كالتعيين بقوة الظنّ ونحوها، ولا يكاد ان يصحّ إلا إذا كانت النتيجة هو الطريق الواصل إلى المكلف بنفسه، لا أعمّ منه ومما لم يصل اصلاً، او يصل بطريقه لا بنفسه؛ بدهاة أنّه لو لم يكن ممّا يجب وصوله إليه وتعيّنه لديه، لم يكن ضير في بقائه على إهماله وإجماله، فلا وجه لحكومة العقل واستقلاله بالتعميم في صورة فقد المرجح، ولا بالتعيين مع وجوده، فيحتاط في الطريق، او ينتهى إلى حكومة العقل على الإستقلال في تعيين مرتبة الإمتثال في هذا الحال، وأنّ التعميم بالوجه الثالث يكون مبنياً على كون النتيجة هي حجية شىء واقعاً، وصل أم لا، إذ لو كانت النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه، او ولو بطريقه، لم يكن وجه للإحتياط في الطريق، بل لا بدّ من التعيين بالتعميم، او التعيين ولو بإجراء مقدّمات إنسداد اخرى في هذه المسألة، وأنّ إجراء مقدّمات الإنسداد في تعيين الحجّة المجعولة، حسبما يأتي تفصيله في ذيل كلامه (قدّه)، يبتنى على كون النتيجة حجية طريق واصل ولو بطريقه، حيث أنّ النتيجة لو كانت الحجّة الواصلة بنفسها، فلا بدّ من ان يتعين تعميماً او تعييناً، ولو كانت اعمّ من الواصلة ولو بطريقها، فلا يكاد ان يتمّ مقدّمات الإنسداد، بل لا بدّ من الإحتياط او الإنتهاء إلى حكومة العقل، كما أشرنا. ومما ذكرنا ظهر ما في بعض ما وقع في المقام من التقصص، والإبرام، والإشكال، والكلام من الخلل في المباني، حسبما نشير اليه.

قوله (قدّه): بمعنى كونه واجب العمل على كلّ تقدير - الخ - .
لكنه بعد إثبات وجوب العمل بشىء على نحو الإجمال بدليل الإنسداد، لا بمعنى كونه واجب العمل مطلقاً ولو مع قطع النظر عن هذا الدليل، وإلا كان من الظنون الخاصة الثابتة حجيتها بغير دليل الإنسداد بلا إشكال.
والحاصل ان يكون المتيقن من الخارج هو الملازمة بين وجوب العمل به مطلقاً وحجية

شىء بدليل الإنسداد، وقد عرفت في بعض الحواشى السابقة أنّ الدليل على ثبوت اللازم إنّما هو الدليل على الملزوم، لا الدليل على اللزوم. ومن هنا ظهر فساد التوهم ووجه حجّية المتيقّن بدليل الإنسداد، ولعلّه اشار اليه، ويمكن ان يكون إشارة إلى ما اشكل به سابقاً على تقرير الكشف في ذيل قوله «واما ثالثاً» تقوية للتوهم وتضعيفاً لدفعه، وقد عرفت إندفاعه هناك وههنا، فتفظن.

قوله (قدّه): إلا ان يؤخذ بعد الحاجة إلى التعدي منها — الخ —.

هذا إذا كان قدر متيقّن بالإضافة بين سائر أقسام الأخبار ممّا لم يجتمع فيه القيود الخمسة، او بين سائر الامارات، ولم يعلم تخصيص، او تقييد، او إرادة مجاز بلا قرينة عليه بينها، وليس وجود مثله بيناً ولا بيمين، ولعلّه اشار اليه بامرہ بالتأمل.

قوله (قدّه): واما على تقدير كشف مقدمات الإنسداد — الخ —.

لا يخفى أنّ عدم لزوم كون المجهول الحجّية هو الاقوى واحتمال طرحه والتعبد بالأضعف، أنّما يكون على غير تقدير لزوم وصول الحجّة المجهولة، واما عليه كما هو مبني التّرجيح والتعميم على ما عرفت، فلا مجال لهذا الاحتمال، لإستلزام الخلف المحال، إذ المفروض كون النتيجة هي الحجّة الواصلة، ولا وصول مع التّحير في المجهول، والقابل له أنّما هو الظنّ مطلقاً لو لم يكن بين افراده تميز بإشتمال بعضها على مزية بمثل القوة او الظنّ بالحجّية، واما معه فيمكن ان يقال بلزوم الإقتصار على حجّية ذى المزية، لأنّه القدر المتيقّن في البين، للقطع بعدم اختصاص الجعل بالأضعف مع عدم نصب دلالة عليه على هذا الفرض، ومعه لا وجه للتعدي إلى غيره للشك في اعتباره.

وبالجملة يمكن ان يكون وجه عدم النصب مع لزوم الوصول وكون المجهول هو خصوص ذى المزية، هو الإتكال إلى إستقلال العقل بلزوم الإقتصار على متيقّن الحجّية والإعتبار، وهو كذلك لعدم إحتمال كون المجهول في هذا الحال هو خصوص ما عداه، لعدم صلاحيته للوصول بلا قرينة مع لزومه.

هذا غاية ما يمكن ان يقال في وجه التّرجيح بالأقوائية؛ ومنه انقذ وجه التّرجيح بالظنّ بالاعتبار من دون إثبات إعتباره، وعليه ينزل ما صدر من الأعلام في المقام، وعليك بالتأمل التام.

قوله (قدّه): ففیه أنّ الوجه الثانی لا یفید لزوم التقدیم - الخ - .

وذلك لأن الإهتمام في المقام إنّما هو بحصول الفراغ والبراءة عن تبعة التكاليف المعلوم بالإجمال، لا بإحراز المصلحة، مع أنّ التدارك على تقدير المخالفة إنّما هو على تقدير ان يكون الامر بسلك الامارة لأجل المصلحة في سلوكها، لا للمصلحة في نفسه، وتصوّره لا يخلو عن غموض واشكال قد عرفت في اول مباحث الظنّ حقيقة الحال فيه بما لا مزيد عليه، مع أنّه خلاف ظاهر ادلة الامارات، فتدبر جيداً.

قوله (قدّه): واقا إذا وجدها مختلفة وكان جملة منها اقرب الى الحجية - الخ - .

قد عرفت أنّ وجه القديم المظنون على المشكوك والمشكوك على الموهوم، أنّه لا يحتمل حجّية الموهوم دون المشكوك، ولا المشكوك دون المظنون، من دون نصب دلالة عليه مع لزوم وصول المجعول كما هو مبنى الترجيح والتعميم، ويحتمل العكس من دون ذلك، إحالة إلى استقلال العقل بلزوم الإقتصار على المتيقّن مع الإحتمال لأصالة عدم الإعتبار. فليقتصر على المظنون او المشكوك في مقام الحيرة والجهالة، وتردّد الامر بين حجّيته وحجّية الجميع.

قوله (قدّه): مع أنّ الظنّ المفروض أنّا قام على حجّية بعض الظنّ - الخ - .

لا يخفى أنّ دليل الإنسداد على تقدير الكشف، كما هو الفرض الكاشف عن حجّية الظنّ في الجملة في الواقع، فينطبق المظنون على المدلول عليه بهذا الدليل، ولعلّه اشار اليه بامرّه بالتأمل.

قوله (قدّه): وفيه أنّه إذا التزم باقتضاء مقدمات الإنسداد - الخ - .

فيه أنّ ظاهر المعارض لو لم يكن صريحه إرادة إلزام القائل بيمطلق الظنّ باجراء مقدمات الإنسداد ايضاً في هذه المسألة الاصولية، لا بالمقدمات الجارية في المسائل الفرعية، وعليه ان يختار الشقّ الثاني ائى عدم حجّية مطلق الظنّ بمقدمات الإنسداد في المسائل الفرعية. ولا يرد عليه ما اورده من عدم جواز الترجيح بالظنّ بحجّية الظنّ في مسألة التعيين حينئذ. نعم إجراء المقدمات في هذه المسألة أنّا يصحّ على تقدير كون نتيجة المقدمات في المسائل الفرعية هي الحجّة الواصلة ولو بطريقها، كما اشرنا اليه سابقاً، لا الحجّة الواصلة بنفسها، ولا مطلق الحجّة ولو لم يصل اصلاً، بدهاه أنّه على الاوّل لا تحيّر ولا إجمال، وعلى

الثاني لا مجال لإجرائها، إذ لا يلزم محال من بقاء نتيجة المقدمات في الفروع على الإهمال، فيحتاط في الطريق او ينتهى إلى حكومة العقل على الإستقلال في مقام الإمتثال. فانقذح بذلك ان كلاً من الإلزام والإيراد على تقدير غير ما يكون الآخر عليه من التقدير، فلا يتجه واحد منها على جميع التقادير.

قوله (فده): فان الاول محال، لا قبيح - الخ - .

فان المرجح في الاول بمعنى العلة التامة، وترجيح احد طرفي الممكن بدونها محال، لا يستلزمه الترجيح بلا مرجح وعلّة، وهو واضح الإستحالة؛ وفي الثاني بمعنى ما ينبغي و عقلاً ان يكون داعياً إلى الفعل او الترك، وترجيح احدهما واختياره بما لا يكون كذلك قبيح وسفهى عند العقل والعقلاء، ولا محال إلا عن الحكيم المتعال.

قوله (فده): وحجبتها مع عدم حجبة الخبر الدال على المنع عنها غير محتملة، فتأمل - الخ - .
يمكن ان يقال: كون الخبر بنوعه متيقن الإعتبار بالنسبة إلى الاولوية لا يستلزم عدم احتمال حجبتها مع عدم حجبة شخص الخبر الدال على المنع عنها، ولعله اشار اليه بامرہ بالتأمل، فتأمل.

قوله (فده): فالأدى ينبغي ان يقال على تقدير صحة تقرير - الخ - .

التحقيق ان يقال على تقدير صحة هذا التقرير، ان اللازم بعد عدم وجود القدر المتيقن في البين على حسب ما ذكره من التفصيل، هو التعميم مطلقاً، او إذا لم يكن هناك ترجيح، وإلا فالترجيح حسباً مرتفصيله لو كانت النتيجة نصب الطريق الواصل بنفسه، والتعيين بالظن بإجراء مقدمات الإنسداد في هذه المسألة، اى مسألة تعيين المجمعول دفعة او دفعات إلى ان ينتهى إلى ما لا يتفاوت بينها بالظن بالإعتبار وعدمه، او الظن الواحد ولو كان ناهضاً على حجبة أزيد من المقدار الوافى بالفقه، او المتعدد لو كان ناهضاً على هذا المقدار مطلقاً، ولو كان في البين تفاوت بالظن بالإعتبار وعدمه، لو كانت النتيجة الطريق الواقع مطلقاً ولو بطريقه، والإحتياط في الطريق على حسب تفصيل قدمناه لو لم

١- ن: مع.

٢- ن: بإحراز.

يلزم منه محذور، أو الإنتهاء إلى حكومة العقل بالاستقلال في مقام الإمتثال ان لزم المحذور من الإحتياط، أو قلنا بعدم وجوبه مطلقاً، لو كانت النتيجة نصبه مطلقاً ولو لم يصل أصلاً لعدم جريان المقدمات على هذا التقدير، كما مرّت إليه الإشارة عن قريب في بعض الحواشي السابقة.

قوله (قدّه): ودعوى الإجماع لا يخفى ما فيها، لأن الحكم بالحجية في القسم الأول - الخ لا يخفى أنّ ذلك إنما يرد لو كان الأخذ بأطراف العلم الإجمالي من مشكوكات الإعتبار وموهوماته، لمجرد مطابقة بعضها للواقع من دون إستكشاف جعل حجيتها في الجملة واقعاً، لما أفاده (قدّه) من إنتفاء المناط في غير الأطراف من مشكوكاته وموهوماته جزماً، لا مع استكشافه بدليل الإنسداد بعد فرض عدم كفاية مظنوناته الإعتبار، وكون الحجّة المجعولة بمقدار الكفاية حسب إقتضائه كما هو واضح؛ وذلك لأنّ المعارضات لها من المشكوكات والموهومات حينئذ يكون متيقّنة الحجية، والجعل مثلها، ويكون الحال مع استكشافه بهذا الدليل العقلي بعينه الحال مع الإستدلال عليه بالدليل الثقلي، ولا إشكال في إمكان دعوى الملازمة بين حجّة المعارضات وغيرها بالإجماع والاولوية القطعية فيما إذا كان الدليل على الحجية هو الثقل، فكذلك، إذا كان العقل؛ بداهة أنّ الواقعة الواحدة لا يختلف في ذلك بسبب إختلاف دليلها.

والحاصل أنّ الشهرة المزاحمة إذا علم حجيتها عند الشارع بدليل ولو كان دليل الإنسداد، كان دعوى القطع بحجّية غير المزاحمة منها بدعوى الإجماع على الملازمة أو الاولوية، غير خالية عن السداد، وليس ممّا يقطع فيه بإنتفاء المناط فيه، كما أفاده، ضرورة أنّ إنتفاء ما هو المناط في إثبات جزماً كالعلم الإجمالي بين مشكوكات الإعتبار أو موهوماته من المزاحمات لمظنوناته الموجب للعلم بوجود الحجّة المجعولة أيضاً بينها، لا يوجب إنتفاء ما هو المناط في الثبوت وعلة الوجود وملاك جعله واقعاً، فيمكن ان يكون المناط في غير المزاحمات منها ثابتاً بطريق اولي كما لا يخفى، فافهم واستقم.

قوله (قدّه): كما إذا تردّد الواجب بين القصر والإتمام، ودلّ على احدهما - الخ - . بل في هذه الصورة دلّ على احدهما جميع الأمارات التي يعلم إجمالاً بوجود العمل ببعضها، فإنّ هذا الإحتياط في المسألة الاصولية تكون مزيلاً للشكّ الموجب للاحتياط في المسألة الفرعية، لا ما إذا دلّ احدهما، بداهة أنّ الأخذ بموجبه إحتياطاً لا يزيل الشكّ

الموجب للاحتياط فيها؛ وقد عرفت في بعض الحواشي السابقة تعدد الموارد التي يوجب الإحتياط في المسألة الاصولية رفع اليد عن الإحتياط فيها، بحيث لولاه كان لازماً فيها، فراجع.

قوله (قدّه): واما دعوى أنه إذا ثبت وجوب العمل بكلّ ظنّ - الخ -.

شناعة هذه الدّعوى وإن كانت يعرف مما أفاده في الرد على تتميم التعميم بالإجماع والاولوية في المعتم السابق، حيث أنّ العلم الإجمالي بثبوت التكليف في موارد الامارات موجب للأخذ بالمشبهة منها والعمل على طبقها إحتياطاً، وهذا لولم يوجب العمل على خلاف التافية منها، لا يوجب العمل على وفقها، كما لا يخفى، ولا موجب آخر على الفرض؛ إلا أنّك قد عرفت الحال فيما افاد، وأنّه هناك خال عن السداد.

قوله (قدّه): واما على تقدير تقريرها على وجه يوجب حكومة العقل - الخ -.

اعلم أنّ تقريرها على وجه الحكومة ايضاً على وجهين: (احدهما) على وجه يستنتج من المقدمات حجّية الظنّ المطلق، او خصوص الإطميناني منه في حال الإنسداد، فيكون هو في هذا الحال كالعلم في حال الإنفتاح إثباتاً ونفيّاً، كما هو مراد المستدّين بهذا الدليل، وظاهر صدر كلامه قبل ما ذكره في ذيل ما جعله بيّناً لمرامه، وصريح قوله فيما بعد: «نعم لو ثبت بحكم العقل - الخ -». (ثانيهما) على وجه يستنتج منها تبعض الإحتياط، كما هو صريح ما في ذيل البيان؛ وقد عرفت التحقيق في كيفية التبعض ومورده بما لا مزيد عليه سابقاً، فلا تطيل بالاعادة.

لكن لا يخفى أنه عليه لا يكون المدار في الإطاعة والمخالفة على الظنّ، بل على لزوم الإحتياط في الأطراف ما لم يلزم منه العسر؛ ومن المعلوم اختلاف ذلك قلّة وكثرة حسب اختلاف الامارات المثبته والتافية كذلك، فربما يجب الإحتياط في موهومات التكليف في- الجملة، وربّما يجوز رفع اليد عنه في مظنوناته كذلك، فضلاً عن مشكوكاته. واما على النحو الاوّل فإنها يكون المدار عليه، قلّت موارد الامارات التافية للتكليف، او كثرت؛ ومنه انقدح عدم إرتباط تامّ لما هو صريحه بعد البيان بما هو ظاهره قبله، فتأمل.

قوله (قدّه): فالتعميم وعدمه لا يتصور بالتسبة إلى الاسباب - الخ -.

هذا لولم يكن بينها تفاوت بالظنّ بالإعتبار وعدمه، والآ ففيه إشكال لولم نقل

باستقلال العقل تبعين مظنون الاعتبار في مقام الإمتثال، وسيجيء منا زيادة توضيح^١
لذلك انشاء الله عن قريب.

قوله (قدّه): فإن هذه الدعوى يكذّبه ثبوت العلم الإجمالي - الخ -.

لا شهادة لثبوت العلم الإجمالي قبل إستقصاء الامارات والإطلاع عليها على تكذيب
الدعوى أصلاً، لعدم المنافاة بين شيوع الاطراف وعمومها قبل تميز موارد الأمارات من
غيرها للاختلاط في الإشتباه، وإختصاص الأطراف بالموارد بعد التميّز، سواء كان ذلك
من أوّل الامر، كما إذا علم بالتكليف من الأوّل بين خصوص موارد الأمارات المثبتة بين
المحتملات، او بعد التميّز، كما علم بثبوتها بمقدار بين الجميع أولاً، من دون اختصاص بموارد
الامارات، ثم يعلم إجمالاً بثبوتها بذلك المقدار في خصوص مواردّها، كما هو واضح لمن له
أدنى تأمل.

قوله (قدّه): ودفع هذا، كالإشكال السابق منحصر في ان يكون النتيجة - الخ -.

لا يخفى ان إبتاع الظنّ في حال الإنسداد بحكم العقل في مقام الإمتثال، لا يجدى في
رفع الإجمال عن الأمارات المجملة بالذات، او بالعرض بواسطة العلم الإجمالي بعروض
التقييد والتخصيص وغيرهما؛ وذلك لعدم كونه في هذا الحال في عرض الامارات المعبرة
بالخصوص، بل في موارد فقدها، كما لا يخفى، فلا يصلح قرينة لتخصيصها، او تقييدها،
او بيان إهمالها.

نعم يكون مرجعاً عند إجمالها وعدم إمكان اعمالها كما هو، وقد سبقت الإشارة إلى
عدم إختصاص الإشكال بتقرير الحكومة، بل يعتمّ تقرير الكشف، إذ لا يستكشف عليه
أزيد من حجّية الظنّ شرعاً فيما لم يكن هناك علم ولا علمي، فلم يعلم إعتباره في عرض
الأمارات المعبرة بالخصوص ليصلح تقييدها او تخصيصها، فلو كان في المسألة عموم او إطلاق
لم يطرد عليه الإجمال، يتبع على كلّ حال، لا الظنّ ولو كان على خلافه، ومع طرّوه يكون
هو المرجع على نحو الإستقلال، لأذاك العموم او الإطلاق ولو كانا على وفاقه.

١- فيا نعلقه على توجه خروج القياس والظنّ المانع والممنوع (منه).

قوله (قدّه): وقد تقدّم سابقاً أنّ المعيار في دخول طائفة من المحتملات - الخ -.

هذا إذا كان لها دخل في العلم الإجمالي بحيث لا يبقى العلم بدونها. ولا يخفى أنّ هذه الدعوى ليست ببعيدة، وذلك لأنّ الظاهر أنّه لا منشاء للعلم بالتخصيص، أو التقييد، أو غيرهما إلاّ قيام الأمارات في غير واحد منها على واحد منها، وإنّه لا يحصل بدونها العلم بدون التبديل، ولو حصل كانت الشبهة غير محصورة، لا يوجب العلم بين أطرافها الإحتياط ولا الإجمال.

قوله (قدّه): ثم إنّ هذا العلم الإجمالي وإن كان حاصلًا - الخ -.

هذا العلم وإن كان حاصلًا لمن قامت عنده الامارات المتبيرة بمقدار الكفاية ايضاً، إلاّ أنّ العلم بشبوت التكاليف الفعلية بين خصوص مؤدّياتها زائداً على المقدار المعلوم بين تمام المحتملات، ولا أقلّ من كونها بذلك المقدار، وإلاّ لم يكن الامارات بمقدار الكفاية، كما لا يخفى يمنع عن تأثيره المتنبّز بها في جميع اطرافه، لصيرورة الشك في غير موارد تلك الامارات حينئذ بدوياً، ضرورة أنّه لا علم بشبوت التكاليف غير المؤدّيات مضافاً إليها بين مواردّها، وسائر المحتملات.

ولا يخفى أنّه لا تفاوت في ذلك بين تقارن العلمين زماناً وعدمه. نعم لو كان المعلومان بهما مختلفين، كما إذا كان كل معنوياً بعنوان خاصّ يحتمل عدم الإنطباق مع الآخر خارجاً، كان العمل بهما موجبين لتنبّزهما ولو تقارنا زماناً، لوجوب الخروج عن عهدة كلّ تكليف خاصّ؛ ومجرّد احتمال الانطباق بحسب الخارج، غير مفيد، بخلاف ما إذا انطبقت قهراً، كما إذا لم يكن واحد منها أو احدهما معنوياً كذلك، لحصول الإنطباق قهراً حينئذ في المقدار المشترك بينهما؛ تأمل جيّداً.

قوله (قدّه): ثمّ تعميمه باحد المعمّات المتقدّمة فلا إشكال - الخ -.

هذا بناء على عدم التّرجيح بالظنّ بالإعتبار، وإمّا بناء على التّرجيح به، كما وجهناه، فالإشكال في الظنّ القياسي بالإعتبارات، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): فيشكل خروج القياس - الخ -.

توضيح الإشكال أنّه إذا استقلّ العقل بأنّ المدار في مقام الإمتثال على الإنكشاف الظنّي أو الإطميناني في حال الإنسداد، بحيث يصحّ المواخذة على مخالفته للواقع في صورة

موافقته، ولا يصح بدونها، فالمنع عن إتباع مثل القياس في هذا الحال مع حصول الظن منه أو الإطمينان؛ لا يخلو إما يكون مع عدم تحقق ما هو ملاك حكم العقل فيه؛ وإما يكون مع تحققه؛ والأول مستلزم لعدم الإنكشاف الظني أو الإطميناني مناطاً، وهو خلف، والآفل وجه لإستقلال العقل بذلك في سائر أفرادها؛ والثاني مستلزم لإنفكاك المعلول عن علته التامة، وفسادهما بين.

والحاصل أن المنع عن مثله يستلزم إما الخلف، أو الإنفكاك بين العلة ومعلوها. لا يقال: أنها يلزم ذلك من منعه في هذا الحال لو لم يكن حكم العقل به، وإستقلاله معلقاً على عدمه، بل كان منجزاً، وعلى كل حال والمسلم منه أنه على نحو التعليق. لأنقول: إنها يجدي ذلك لو لم يكن المعلق عليه بمحال، وهو في غاية الإشكال، ووجهه أن المنع عن الظن القياسي مع كونه كسائر الأفراد للظن في نظر العقل من غير تفاوت أصلاً، تخصيص وترجيح، وهو بلاوجه مصحح قبيح وصدوره من الحكيم تعالى محال. ثم لا يخفى عدم إختصاص الإشكال بما إذا قلنا بحكومة العقل وإستقلاله بالحجية في حال الإنسداد، بل يعم ما إذا قلنا بتبويض الإحتياط في هذا الحال، وإستقلاله في تعيين ما لا يجب فيه الإحتياط عمّا عداه، فيشكل فيما كان موهوم التكليف بالقياس، لا المظنون به، بناءً على لزوم الإحتياط في المشكوكات، للزوم الإحتياط فيه على كل حال. نعم لو قلنا بلزوم المعاملة مع الظن القياسي في الشريعة على ما يساعده بعض الأخبار التاهية^١ عنه، معاملة الوهم يعمه الإشكال، كما لا يخفى على المتأمل.

وخلاصة المقال في حل الإشكال ان يقال: ان حكم العقل بلزوم إتباع الظن في هذا الحال ليس إلا على نحو التعليق بعدم المنع عنه شرعاً، فلا مجال له مع المنع لعدم مناطه وملاكه، والمنع بلاوجه صحيح وان كان محالاً عليه تعالى لأنه قبيح، إلا أنه لا وجه لنفيه عن المنع عن القياس بمجرد عدم تفاوت في الكشف في نظر العقل بينه وبين سائر أسبابه، ضرورة امكان التفاوت بينها بغلبة الخطاء فيه دونها، كما هو ظاهر بعض الأخبار التاهية^٢ عنه؛ او كون العمل على طبقه ذا مفسدة غالبية على مصلحة الواقع فيما كان على وفقه، كما هو ظاهر بعضها^٣ الآخر؛ او كون نفس المنع عنه ذا مصلحة مهمة يجب مراعاتها ولو لزم

١- وسائل الشيعة: ٣٨/١٨- ح ٤٠ و ٤٢

٢- وسائل الشيعة: ٣٨/١٨

٣- بحار الأنوار: ١١١/٢

منه في صورة الإصابة تفويت مصلحة الواقع، كما هو محتمل جلّها. وقد أشبعنا الكلام بالتقضى والإبرام فيما هو نظير المقام من تصحيح الأمر ببعض الامارات في حال الإنفتاح، فإنّ الأمر ببعضها في هذا الحال، كالتّهي عنه في حال الإنسداد فيما يترتّب عليه من وجوه الإشكال، إلّا أنّ ذلك يتعكّس فيها بحسب صورتي الخطاء والإصابة، فليراجع ثمة من اراد الإطلاع على التّفصيل ههنا، وإجماله أنّه من التّهي يلزم في صورة الإصابة كالأمر على تقدير الخطاء؛ أمّا اجتماع الحكيم المتضادين بما يستتبعها من المصلحة والمفسدة الملتزمين، والإرادة والكرهه المؤثرتين من غير ان يقع الكسر والإنكسار في البين، وهذا على تقدير بقاء الحكم الواقعي على حاله، وأما يلزم التصويب بمعنى عدم ثبوت حكم في الواقع غير ما نشأ من التّهي على تقدير عدم بقاءه، هذا مع تفويت مصلحة الواقع على المكلف تارة، كما إذا كان مفاد الامارة للتّهي عنها وجوب شيء؛ والإلقاء في المفسدة اخرى، كما إذا كان مفاد الاصل إباحة شيء ظنّ حرمة بها؛ والتفويت والإلقاء كليهما ثالثة، كما إذا كان مفاد الاصل حرمة ما ظنّ وجوبه.

وخلاصة الجواب أنّ الحكيم لا يكونان متضادين ما لم يكونا فعليّين، وليس الحكم الواقعي بفعلي حينئذٍ، بل ثبوته بمجرد ثبوت إنشائه، من دون إنقداح بعث أو زجر فعلاً. ومنه يظهر حال ما يستتبعه مع ما يستتبع الحكم الظاهريّ الذي هو مفاد الاصل من المصلحة والمفسدة، حيث لا مضادة بينها إلّا تبعاً للمضادة بين اثريهما، كما لا يخفى؛ ولأ يكون المأمور به مراداً فعلاً ولا المنهى عنه مكروهاً كذلك، إلّا إذا كان الأمر والتّهي فعليّين، والتفويت أو الإلقاء غير لازم فيما كان التّهي لأجل غلبة الخطاء، وغير قبيح إمّا للتدراك، أو لمصلحة فيه راحة مهمة، بحيث يجب مراعاتها مع لزوم ذلك منه أحياناً فيما كان التّهي لأجل مفسدة في السلوك، أو مصلحة في نفس التّهي، ويلزم منه على تقدير الخطاء كالأمر في صورة الإصابة، أمّا التصويب بالمعنى المتقدّم، أو اجتماع المثليين، كما إذا اذت القياس مثلاً إلى وجوب الحرام، أو حرمة الواجب.

والجواب أنّ الحكيم في مرتبة ثبوتها الإنشائي وان كانا مثليين، إلّا أنّهما ما اجتماعاً في محل واحد في آن واحد؛ وكذا في مرتبة ثبوتها الفعلي لم يكدا ان يكونا فعليّين إلّا في زمانين أو حالين، ويلزم منه ومن الإرجاع الى اصل يكون على خلافه طلب المتضادين في صورة الإصابة فيما ادى القياس إلى إباحة ما يضاد واجباً، وكان مقتضى الاصل وجوبه. والجواب أنّه لا ضير فيه ما لم يكن طلبها فعليّاً ولا يكون ههنا إلّا طلب الضدّ. هذه خلاصة ما قدّمناه من التقضى والإبرام في ذلك المقام.

قوله (قدّه): الاوّل: ما مال او قال به بعض من منع - الخ - .

لا يخفى أنّ هذا على تقدير صحته، ليس من توجيه خروج القياس، بل منع خروجه في هذا الحال، فيكون الإشكال على تقدير خروجه بعد على حاله، فلا وجه لعدّه في عداد التوجيهات، وكذا حال ما يتلوه من الوجه الثّاني، فإنّ الاشكال أنّها هو في التّهي عنه على فرض إفادته الظّن، إلا ان يكون الغرض التّفصّي عن توجه اشكال ولو لعدم ثبوت فرضه وتقديره، لا عن الاشكال، فتدبر.

قوله (قدّه): الثّالث: أنّ باب العلم - الخ - .

لا يخفى أنّ هذا أنّها يكون بصدد التّفصّي عن الإشكال من جهة توهم استقلال العقل في هذا الحال على نحو العلية والتّنجز، مع عدم الإلتفات إلى الإشكال في صحّة المعلق عليه وإمكانه، ولو سلّم أنّه أنّها يكون على نحو التعلّيق. وما اورده عليه (قدّه) أنّها هو بهذه الملاحظة، فلا تغفل.

قوله (قدّه): اقول: كان غرضه بعد جعل الاصول - الخ - .

الظاهر أنّ غرضه من العدول في نتيجة المقدمات عن نفس الظّن إلى الامارات المفيدة له، حسب أنّ الإشكال أنّها يتوجّه لو كانت النتيجة نفسه، حيث لا يكون تفاوت فيه بحسب أسبابه في نظر العقل، فيكون المنع عن بعض افراده قبيحاً إلا إذا كانت هي الامارة المفيدة له، لإحتمال ان يكون إختلافها يوجب التفاوت بينها، وإستقلال العقل في عدم التفاوت بذلك.

ويرد عليه أنّ العبرة في حال الإنسداد بنفس الظّن، لا باماراته؛ سلّمنا إلا أنّها بما هي مفيدة لا بما هي هي، والإختلاف مع كون إعتبارها كذلك، او من جهة واحدة لا يوجب التفاوت، يوجب المنع عن إعتبار بعضها، والتفاوت بما احتملناه لا إختصاص له بها، فلا وجه للعدول عنه اليها، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): وحاصله أنّ التّهي يكشف عن وجود مصلحة - الخ - .

قد عرفت ممّا قدّمناه في تصحيح الامر بسلوك الامارة في حال الانفتاح التّفصّي عن وجوه الاشكال كلّها بهذا الوجه وان لم يخرج المصنّف (قدّه) عن عهدة ذلك هناك حين قرائتنا عليه الكتاب، فلذا عدل عنه إلى المصلحة في الامر بالسلوك وزاد لفظ الامر، وعلى

ذلك كان عليه ان يعدل ايضاً إلى المصلحة في التهي هيهنا، إلا أنه قبل ان يصل إلى هنا بحته، قضى نجه و فاز إلى روح وريحان، و جنته ورضوان.

قوله (قدّه): ذهب بعض مشايخنا إلى الاوّل بناء منه - الخ -

لا يخفى أنّ هذا البناء لا يقتضى وجوب العمل بالمنوع، ضرورة أنّ عدم حجّية الظنّ إلا في الفروع لا يلزم حجّيته فيها مطلقاً ولو ظنّ عدم اعتباره، ولا ينافى حجّية خصوص ما لا يحتمل عدم اعتباره بالخصوص شكّاً، بل وهماً، فضلاً عن الظنّ، كما سنبيّنه؛ كما أنّه ليس لازم من ذهب إلى حجّية الظنّ في الاصول، حجّية المانع مطلقاً، لإمكان ان يكون كلّ من المانع والمنوع فيها، كما لو قام ظنّ على عدم حجّية ظنّ قام على حجّية امارة أو اصل، وأنما يصحّ ذلك فيما كان المنوع في فرع. ومنه يظهر أنّ الاشكال في هذه المسألة في الجملة يعتم الاقوال، لا اختصاص له بما إذا قيل بحجّية الظنّ مطلقاً، اصولاً وفروعاً، كما لا يخفى.

ثمّ أنّه كما لا يتأتى حديث ترجيح التخصيص على التخصيص في المسألة، لكونها عقلية، وهو فيما إذا لم يمكن الجمع في حكم عامّ لفظي بين فرديه كالإستصحابين، او في حكم عامّين في فرد أو فردين، فيرجح كلّ ما لا يلزم من العمل بحكم العام فيه تخصيص للزوم إتباع اصالة العموم، وعدم جواز التخصيص بلا مخصّص، لا يتأدّى ما استدركه (قدّه) بقوله: «إلا ان يقال» فانه ايضاً من مرجّحات العمل بحكم الدليل اللفظي في احد فرديه عند عدم إمكان الجمع بينها فيه، او الدليلين اللفظيين في واحد كذلك، فانه ايضاً يرجع إلى أنّه يلزم من العمل باحدهما مخالفة اصالة العموم، ولا يلزم من العمل بالآخر، فتعيّن العمل بما لا يلزم منه ذلك.

وهذا بخلاف ما إذا كان الدليل عقلياً، فإنّ المتبع ما استقلّ به العقل في هذا الحال من تعيين احدهما؛ ومعه فلا إجمال ولا احتمال، وبدونه لا دلالة له إذا لم يكن له إستقلال، فيتّبع ما هو قضية الاصل فيها، ولا يكاد ان يصحّ الترجيح بما افاده بدون ان يكون في البين لفظ ظاهر في العموم يلزم تخصيصه من العمل بحكمه في احدهما، بخلاف العمل به في الآخر فيما كان قضية العمل به فيه عين نفي الحكم عن الآخر، والآ فجرد كون قضيته حكم في احد الامرين ذلك دونه في الآخر، لا يوجب ترجيحاً فيه، واختصاصه به ما لم يكن مرجّح من خارج، كما هو واضح للمتأمل، ولعلّه اشار اليه بقوله فافهم.

قوله (قدّه): والاولى ان يقال - الخ - .

التحقيق ان يقال انه لا ينبغي الإشكال في عدم إكتفاء العقل بظنّ يحتمل عدم اعتباره بالشكّ او الوهم، فضلاً عن الظنّ. ولزوم الإقتصار على ما لا يحتمل عدم اعتباره بالخصوص في الحال إذا كان بمقدار الكفاية في الفقه، وإلا فبضميمة خصوص ما احتمل وهماً وإلا فشكاً ايضاً.

وذلك لما عرفت من إمكان صحة المنع عن بعض الظنّ وعدم كونه مؤتمناً معه، فع احتمالاً ظناً، او شكاً، بل وهماً في الجملة، لا يكون مؤتمناً وهم العقل في جميع مراتب امثال علىّ تحصيله والإكتفاء به مع عدم الكفاية، أنّها هو اللجزم بإختصاص المنع، لو كان هناك بغير هذه الصورة، ولو فرض احتمال المنع فيها ايضاً، فالظاهر ان يعامل كما إذا لم يكن في المسألة ظنّ المنع، وكما إذا لم يكن هناك احتمال له إذا ظنّ عدمه، وان تخيّر بين الجري على وفقه والعمل على طبق اصل يكون علىّ خلافه اذا شكّ فيه؛ وذلك لانه إذا صحّ ان يكون حكم العقل علىّ نحو التعليق بعدم المنع في هذه الصورة واحتمل ثبوته فيها ظناً او شكاً، لا يكاد أن يستقلّ به، ضرورة عدم الجزم بشيء مع احتمال مانعه، ومع الظنّ بعدم المنع وان لم يجزم به ابتداءً ايضاً، إلا أنّ العمل علىّ طبقه لما كان ارجح، كان اتباعه لازماً عند دوران الأمر بينه وبين إتباع الاصل في المسألة، ولا يقاس حال ذلك بحال احتمال الأمر بأمارة في حال الإنفتاح، فانه يكفي في الإستقلال بعدم الإعتبار بمجرد احتمال عدم الامر بها، لمكان اصالته عقلاً

وهذا بخلاف الإستقلال بالإعتبار، فانه بخلاف الاصل. فظهر منه انه لا وجه لما مرّ منه غير مرة من دعوى الإستقلال مع الاحتمال هيهناً مقايسته بالاستقلال معه هناك . وبالجملة لا يكتفى العقل في حال إلا بما يؤمنه من العقوبة، ولا يؤمن منها إلا بما يطمئنّ بعدم المنع عنه في هذا الحال، من غير تفاوت في ذلك ائى في تحصيل الأمن والفراغ عن تبعة التكاليف في هذا الحال بين الوجه السادس وغيره، وان كانا متفاوتين فيما كان الغرض جلب المصالح ودفع المفاسد الكامنتين في الأفعال، فعلى الوجه السادس يأتي مسألة التّرجيح بأقوئية الظنّ، او اهمية المظنون منها، بناء على أنّ دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة؛ بخلاف غيره فانّ فيه ليس إلا جلب مصلحة مظنونة، او دفع مفسدة كذلك بلا دوران ولا مزاحمة فعلية لابد من متابعة الممنوع مطلقاً، فتأمل في المقام.

قوله (قدّه): بل لو انفتح باب العلم في جميع الالفاظ - الخ -.

لا يخفى ان الظنّ الحاصل من الظنّ بإحدى هذه الجهات الموقوفة عليها إثبات الاحكام من الروايات من الصدور الظهور والإرادة في مورد سبب باب العلم بها، ممّا لا إشكال في إتباعه اصلاً ولو انفتح باب العلم بها في سائر الموارد، ضرورة انّ قضية مقدمات الإنسداد حجّية الظنّ بالحكم من اى سبب كان؛ واما فيما يمكن تحصيل العلم ببعض تلك الجهات، ففي الإكتفاء بالظنّ الحاصل من الظنّ بها من دون تحصيل العلم بهذا البعض إشكال، بل منع، إذ لا يبعد دعوى استقلال العقل بلزوم تقليل جهات الاحتمالات بقدر الامكان في هذا الحال، فيجب سدّ باب الاحتمالات في كلّ جهة يمكن احرازها بالعلم بتحصيله، ومرجعه إلى لزوم تحصيل الاقوى، وعدم جواز الإقتصار على الأضعف، مع امكان تحصيله، إذ ليس مرجع إنسداد باب احتمال من الاحتمالات مستند الظنّ وعدمه إلا إلى قوته وضعفه، ولا يخفى انّ الظنّ الخاصّ في ذلك بحكم العقل.

ثمّ لا فرق في ذلك بين جهة الصدور وباقي الجهات؛ وتوهم الفرق بانه مع إمكان تحصيل العلم به يكون باب العلم في المسألة مفتوحاً ولو كان باب العلم فيها مسدوداً، و معه لا يجوز العدول عنه إلى ما يتنزّل إليه في حال الإنسداد، فيجب إحرازه بالعلم، كي يسلك بإحراز سائر الجهات علماً، او ظناً خاصاً، او مطلقاً، على اختلافها واختلاف المقامات، بخلاف ما إذا أمكن تحصيله في غيره من الجهات، فقد إنسدّ فيها بابها فيجب التنزّل إلى ما استقلّ به العقل في هذا الحال، فيجرى فيه ما تقدّم من الإشكال؛ فاسد، فإنّ الطريق العلمى ما يوجب الإنتهاء إلى حكم شرعاً جزماً، غاية الأمر يكون ظاهرياً، والرواية بمجرد كون صدورها معلوماً او مظنوناً بالظنّ الخاصّ ما لم يكن سائر جهاتها كذلك لا يوجب ذلك، فهو وباقي الجهات سواء، فتدبر جيّداً.

قوله (قدّه): الشّهرة ونقل الإجماع إتّبا يفيد ان الظنّ - الخ -.

وذلك لإنحصار السبيل في العقليّات بالبرهان ولو كان على خلاف المشهور، بل الإتفاق. نعم ربّما يحصل الظنّ بل القطع من الإشتهار، او الوفاق لحسن الظنّ بالأعلام، وبعّد خطائهم بعد تراكم أفكارهم، وتوافق أنظارهم؛ إلاّ أنّه فيما لم يقدّم البرهان على خلافهم، ومنه دلالة دليل الإنسداد على الحجّية في هذه المسألة، كما هو الفرض، يمنع عن حصول الظنّ فيها بوقافهم، إلاّ ان يقال انّ المسألة ليست بعقليّة محضة، بحيث لم يكن للثقل اليه سبيل، لما عرفت من صحّة المنع عن بعض الامارات شرعاً في حال الإنسداد، بل

وقوعه كالقياس، ومعه لا يكون حصول الظن من الشهرة، او دعوى الإتفاق على المنع في هذا الحال بمجال ولا بعيد، لقوة احتمال ان يكون توافقهم على المنع، لأجل الظفر بما يوجب القطع به، كما ظفرنا به في القياس.

وقد عرفت ان التحقيق هو عدم حجية الظن الممنوع على كل حال ولو كان أقوى من الظن المانع.

وقد ظهر ذكرنا وجه منعه حصول الظن منها في ذيل ما اورده ثالثاً، وترقبه بدعوى استحالاته في ذيل ما اورده رابعاً، وتنزله بتسليم حصوله في ذيل ما اورده خامساً، فتدبر جيداً.

قوله (قده): نعم قد يوجد في الامور الخارجية ما لا يبعد أجزاء نظير دليل الإنسداد فيه — الخ —.

لا يذهب عليك ان إستنتاج إناطة الحكم بالظن منه موقوف على ضمّ مقدّمة اخرى، وهى كون الوقوع في خلاف الواقع كثيراً في هذا الموضع نقضاً للغرض الشارع، كى يستكشف به إعتبار الظن، وإلغاء عموم دليل الاصل عنده، وإلا فجرّد الوقوع في الخلاف كذلك ليس بمحذور يستكشف¹ بمجردة. كيف، وقد علمنا لزوم ذلك من العمل بالقاعدة المضروبة للشك في باب التجاسة، مع انه لا إشكال في إتباعها فيه دون الظن بها، فكل مورد احرز فيه ذلك تمّ الدليل على إعتبار الظن، وبدونه لا يكاد أن يتم، بل كان المتبع هو عموم دليل الاصل.

قوله (قده): فنقول مستعيناً بالله تعالى: ان مسائل اصول الدين — الخ —.

المراد بها ما يقابل الفروع، وهى التى لا يطالب فيها أولاً وبالذات، إلا العمل وان وجب الإعتقاد بها باطناً، من باب وجوب الإعتقاد بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله، لا خصوص المعارف الخمسة المعروفة.

ثم اعلم ان المطلوب في تلك المسائل الاصولية باطناً، او المرغوب فيها قلباً، ليس هو مجرد العلم بها، بل لابد من عقد القلب عليها، والإلتزام بها، والتسليم لها، غير جاحد إيماناً بعد إستيقانها، وإلا لزم إيمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما استيقنت به

١- خ ل: ليستكشف.

أنفسهم، كما قال الله تعالى: «وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم»^١ بناء على أنّ الظاهر أنّه ليس المراد الجحد والإنكار باللسان، بل عن إنكار قلبيّ وعناد باطنى، او خصوص ذلك ولو لم يكن باللسان؛ هذا ما يعتبر فيها من فعل القلب.

وأما الإقرار بها باللسان، فلا يبعد إعتباره في بعضها بالنسبة إلى ترتيب بعض الآثار في الظاهر، كحليّة التكاثر، وإستحقاق الميراث، ونحوهما، بل يكفي ذلك فيها ولو لم يكن إذعان بالجنان، كما في صدر الإسلام، حيث يكتفى بالشهادتين في ترتيب هذه الاحكام. وبالجملة الظاهر أنّ الإقرار بالايان بالله ورسوله باللسان أنّها يكون موضوعاً لتلك الآثار الشرعيّة ووسيلة إلى حصول شوكة الإسلام، فهو مطلوب على كلّ حال؛ وأنّ الإقرار في غيره من الإعتقاديّات لا دليل على وجوبه، وأما جوازه في كونه من آثار نفس المسألة الاصوليّة حتّى جاز ترتيبه عليها إذا قام عليها طريق معتبر، او من آثار العلم بها، كى لا يترتب بدونه إشكال حيث لا دليل في البين، فيكون الإقرار والإخبار به من قبيل القول بغير العلم.

ومن هنا علم عدم جواز الإخبار ببعض تفاصيل الحشر والتشريح مجرد مساعدة ظهور آية او رواية عليه، كما هو ديدن بعض الواعظين.

وأما ما ذكرناه من الاثر القلبي في المسائل الإعتقاديّة، فيمكن دعوى القطع بعدم ترتيبه على ما قام عليه طريق معتبر منها ما لم يفد العلم، وان قلنا بأنّه من آثار نفسها لا العلم بها، وذلك لإمكان ترتيبه على نفس الواقع في هذا الحال، غاية الامر على نحو الإجمال بان يلتزم بكلّ ما هو الواقع من طرفي التقي والإثبات من دون تعيينه، وعدم لابدية الإلتزام باحدهما على التعيين، كى يحتاج إلى حكم من عقل او نقل يرجع إليه في تعيين شغله، بخلاف العمل بالجوارح فإنّه من الواضح إستحالة خلق الإنسان من كونين من الاكوان، فلا بدّ في تعيين ما له من العمل، او عليه من الرجوع إليه، فيكون ذلك موجبا لتقييد أدلة الأمارات والاصول العمليّة بالنسبة إلى الآثار او تخصيصها، لو كان لها إطلاق او عموم مع وضوح المنع عنها، بداهة عدم عموم لواحد منها وضعا بالنسبة إلى الآثار، والعموم الحكى لا يكاد ان يتم لها بحيث يعم مثل هذا الاثر، لكون ما عداه من الآثار متيقنا^٢ منها لو لم يكن منصرفاً اليها، ومن جملة مقدمات الحكمة، عدم قدر المتيقن في البين،

١ - التمل / ١٤

٢ - خ ل: مستغنياً.

كما لا يخفى على من اتقنها.

وبالجملة مع التمكن من التدّين بنفس الواقع ولو إجمالاً، لا أظنّ وجود موجب لترتيبه على ما أدّى إليه الطريق، مع أنه غير مصون عن الخطاء، وفي معرض ان يكون التدّين بوادته تدّيناً بغير الواقع، ومفسدة التدّين به أعظم ممّا فات من مصلحة التدّين بالواقع تفصيلاً في صورة الإصابة، لولم يمنع من قوتها في هذا الحال مع التدّين به على نحو الإجمال، من دون لأبدية الإلتزام والتدّين في البين، وجواز الخلوعن التدّين بكلّ منهما، بخلاف العمل بالجوارح، فانه لا يمكن الخلوعنه في حال، كما هو واضح، فتدبر جيّداً.

قوله (قدّه): ثم انّ الفرق بين القسمين — الخ —.

اعلم انّ شرافة الإنسان على سائر انواع الحيوان، وكذا التفاوت بين الناس، واختلاف طبقات الأشخاص، وان كان بالعلم والمعرفة، إلا انه لما كان من الواضح عدم مساوات الثابتات في المعرفة حسناً، بل عن الرسول صلى الله عليه وآله انه جعل بعض العلوم ممّا لا يضرّ جهله، بل من الفضول، حيث قال: «انما العلوم ثلاثة — الخير —»: ^١ كان ما يجب معرفته على اقسام: (احدها) ما يجب معرفته عقلاً بما هو هو. (ثانيها) ما يجب معرفته كذلك لكونه ممّا جاء به النبي صلى الله عليه وآله واخبر به، وإلا لم يعرف له خصوصية موجبة للزوم معرفته من بين الأشياء. (ثالثها) ما يجب معرفته شرعاً.

والمتميع في الاوّل هو ما استقلّ بلزوم معرفته العقل من باب إستقلاله بقبح تركه في نفسه، او من باب خوف الضرر عليه؛ وهذا كعرفة المنعم الحقيقي جلّ وعلا، ووسائط نعمه من رسله وسفرائه واوليائهم على وجه صحيح. وفي الثاني هو ما عُلم ثبوته من الدين وكونه ممّا جاء به سيّد المرسلين صلى الله عليه وآله. وفي الثالث ما دلّ التقل على وجوب الإعتقاد والتدّين به مطلقاً او مشروطاً؛ وهذا كعرفة الإمام عليه السلام على وجه، لقوله صلى الله عليه وآله «من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية» ^٢، وكذا المعاد؛ لبداهة انه من ضروريات الدين، ومما اخبر به سيّد المرسلين صلى الله عليه وآله وان استقلّ العقل بشبوته، ضرورة انه لا يوجب إستقلاله على وجوب تحصيل المعرفة به في نفسه، او ليتدّين به، كما لا يخفى.

١ — بحارالانوار: ٢١١/١ (عن الكاظم عليه السلام).

٢ — بحارالانوار: ٧٨/٢٣

والمرجع فيما لم يدلّ عليه التّقل هو حكم العقل بعدم وجوبه إلا بعد حصول المعرفة، إذ الإيجاب به من دون دلالة عليه عقلاً ولا نقلاً تكليف بلا بيان، فالعقاب عليه كان بلا برهان، وهكذا كتفاصيل الحشر والتّشر، فلا يجب الاعتقاد إلا بما علم ثبوته من باب الإتفاق، من دون لزوم تحصيله لذلك أو لنفسه.

فظهر بما ذكرنا حال المعارف، وأنّ الواجب منها مطلقاً عقلاً على الصحيح، هو معرفته تعالى بذاته المستجمع لجميع الكمالات الوجوبية، ومنها العدل؛ وإفراجه وجعله من الاصول الخمسة إنّها هو لمزيد إهتمام به، والمنزّهة عن النقايس الإمكانية؛ ومعرفة نبيه والتّصديق بنبوته وجميع ما جاء به، تفصيلاً فيما علم، وإجمالاً فيما لم يعلم؛ ومنه المعاد ببعض تفاصيله المعلوم ثبوته بالضرورة أو بغيرها؛ وجعله من الاصول الخمسة أنّها هو أيضاً لمزيد إهتمام به، حيث يترتب على التّدين به فوائد لا تحصى ومصالح لا يحصى.

وبالجملة الميزان في القسم الأوّل هو كلّ ما استقلّ به العقل بوجوب الاعتقاد به بعنوانه خوفاً أو قبحاً في تركه. وفي القسم الثّاني كلّما ثبت أنّه ممّا جاء به النبي صلّى الله عليه وآله تفصيلاً ليتدين به كذلك بهذا العنوان عقلاً، وإنّ وجب الاعتقاد فيما عداه أيضاً إجمالاً. وفي القسم الثّالث كلّ ما علم بالدليل العقلي وجوب الاعتقاد به، لما عرفت من اصالة البرائة عن الوجوب فيما لم يعلم وجوب الاعتقاد به كذلك، فتدبر جيداً.

قوله (قدّه): نعم يمكن ان يقال ان مقتضى عموم وجوب المعرفة - الخ -

في عموم ما ذكره من الآيات^١ والروايات^٢ نظر، بل منع، حيث أنّ المعرفة المفسرة بها العبادة، لو لم يكن ظاهرة في خصوص معرفته تعالى، لا دلالة لها على معرفة ما سواه، فإنّها فرع إطلاقها، والآية^٣ مسوقة لبيان حكم آخر، لا حكمها، وهو حصر غاية الخلق فيها، كما لا يخفى، وكذا حالها في الرواية^٤، حيث أنّها واردة في مقام بيان فضيلة الصلوات الخمس، كما هو واضح. وآية التفرغ^٥ بصدد بيان الطريق الذي به يتوسل إلى معرفة ما يجب معرفته،

١ - الذاريات / ٥٦

٢ - وسائل الشيعة: ٢٥/٣

٣ - الذاريات / ٥٦

٤ - وسائل الشيعة: ٢٥/٣ (عن أبي عبد الله ع)

٥ - الحجرات / ٦

لأ بيان ما يجب معرفته، واستشهاد الإمام بها أنّها هو لبيان أنّ التقرّط طريق تحصيل المعرفة الواجبة، لأ لوجوب معرفة الإمام، حيث أنّ الظاهر أنّه كان مفروغاً عنه مركزاً في ذهن السائل، وأنّها كان الغرض من السؤال الإهداء إلى سبيل في تحصيلها ووصيلة للتوسل إليها. ولأ عموم مادّة على طلب العلم من هذه الجهة إلا من أجل خوف المتعلّق، وهو أنّها يفيد العموم إذا كان مقام بيانه، وادّلة طلب العلم أنّها يكون في مقام التّحريض والتّغريب إليه، لأ في مقام بيان ما كان العلم به مطلوباً، كيف والآ يلزم تخصيص الأكثر، وهي آية عن أصله، كما لا يخفى على من لاحظها، فالعبرة فيما لا يستقلّ به العقل، ولا يدلّ عليه التّقل بما ذكرناه من الاصل، فلا تغفل.

قوله (قدّه): وجوه، اقويها الاخير ثم الاوسط - الخ -.

لا يخفى أنّ الاخير بمقتضى ظاهر العبارة هو عدم اشتراط إنكار الصّوريات ولو مع العلم بكونها من الدّين بلا إضرار مطلقاً في إنكارها، وانت خبير بأنّ الإنكار مع العلم بذلك مستلزم لتكذيب النبي صلى الله عليه وآله المساوق لإنكاره وعدم الايمان به، فكيف يكون هذا الوجه اقوى؟ بل المتعيّن هو التّدين بكلّ ما علم ثبوته من الدّين بالمعنى الّذي قدّمناه ولو لم يكن من ضروريّاته، بداهة مساوقة ذلك للايمان بالنبي صلى الله عليه وآله، وعدم لزوم التّدين به فيما لم يعلم إجمالاً كما مرّ، ولو كان ضرورياً؛ واطنّ أنّي بكون كلمة «ولا بشرط ذلك» بعد قوله «فلا يضرّ إنكارها - الخ -» غلطاً من التّاسخ، او من قلمه الشّريف، ويشهد به قوله «ثم الاوسط» إذ على تقدير صحتها يلزم ترّدده بين الوجهين ولو كان إضافياً، واردة الإثنين لو كان حقيقياً، وكلاهما بعيدان إلى الغاية، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): ولذا ادعى غير واحد في مسألة التّخطة والتصويب - الخ -.

لأ يخفى أنّ مسألة المعذورية وعدمها، ليست شرعية، بل عقلية محضة يتوقّف عدم المعذورية وإستحقاق العقوبة على إتمام الحجّة، وبدونه يكون معذوراً عقلاً، كان الخطاء في الإعتقاديّات أو غيرها، وقد مرّ غير مرة أنّه لأ وجه لدعوى الإجماع في مثلها. ومن الواضح أنّه ليس الامر في الإعتقاديّات بواضح، كى يكشف الخطاء عن التّصوير في الإجتهد فيها، بل ولأ باوضح من العمليّات، فكيف يكون الخطى فيها معذوراً دونها، والظاهر أنّه ليس المراد بالمجاهدة في الآية «والّذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبيلنا»^١، الإجتهد بمعنى التّظر في الأدّلة، كما هو المراد في مسألة التّخطة والتصويب، بل يكون

المقصود منها تهذيب الأخلاق والمجاهدة مع النفس في ترك العمل بمشبهاته الذي هو أكبر من الجهاد، ولا شبهة أن الإنسان لو جاهد كذلك في الله، والله يهتدى إلى السبيل، ولا يحتاج إلى الدليل، ولكنه قليل، فمن لم يقصر في مقام الإجتهد، ولم يأخذه التعصب والعناد، وحماية طريقة الآباء والأجداد، فهو معذور فيها يؤدى إليه دليله وبرهانه عقلاً ونقلًا «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها»^١، ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم، إلا أن هذا مقام من مزال الإقدام، إذ ارتكاز العصبية والحمية في الأذهان أخفى من ديب التمل على الصفا في ليلة الظلماء، حيث أن الإنسان وإن كان في مقام الإجتهد صار يصد أن لا يكون عصبية وعناد في طلب الحق وحمية بقول مطلق، إلا أن حب طريقة السلف للخلف قل أن يتخلف ونعم قيل بالفارسية (باشير اندرون شود و با جان بدر شود) وحب الشيء يعمى ويصم، ولذا ترى قلة آراء الإجتهد إلى الاعتقاد بغير طريقة الآباء والأجداد، فعلى الإنسان كمال التصفية والتزكية عن العصبية في مقام تحصيل الاعتقاد وإن كان هو أكبر من الجهاد، كى يكون طالباً للحق في الحقيقة، وإن كان غير ما هو عليه من الطريقة، لا طالباً لأن يكون هو الحق.

ومن هنا يمكن أن يدعى أن المخطى في الاعتقادات غير معذور غالباً، ذلك حال الملتفت البالغ درجة الإجتهد، فما ظنك بالغافل أو القاصر عن درجته، ومثلها في الأشخاص من العوام، بل الخواص أيضاً كثير جداً، وهذا لا ينافي ترتيب أحكام الكفر عليهم من التجاسة وعدم جواز المناكحة والمواريث والمقاتلة^٢ معهم، لأنها حدود دنيوية قضيتها مصالح ولو كانت علينا خفية.

ان قلت: نعم، ولكنه ينا فيه ما دل عليه الآيات والأخبار من خلود الكفار في النار.
قلت: مضافاً إلى منع ظهورها في خلود الجميع بدعوى إنصرافها إلى خصوص المعاندين الجاحدين أو المنافقين، أن غاية الأمر هي ظواهر لا بد من رفع اليد عنها بحكم العقل، وصريح النقل.

ان قلت: هل لهم في الآخرة من نصيب؟
قلت: الظاهر حسبما يشهد به الإعتبار، ويساعده بعض الاخبار، إختلاف هؤلاء في

١- العنكبوت / ٦٩

١- البقرة / ٢٨٦

٢- خ ل: المعاملة

الآخرة، فن كان قصوره لدنائه ذاته وخساسة فطرته وخبث باطنه، فطبع على قلبه وسمعه وبصره، لم يكن له في الآخرة من نصيب «من كان في هذه الدنيا أعمى فهو في الآخرة أعمى»^١. ومن كان قصوره لا لذلك، بل لامور غريبة خارجية، والآ كان من أجل شرافة ذاته وحسن باطنه، ذا أخلاق كريمة وصفات حميدة، يطلب الحق ويحبه وان لم يعرفه، فهو ممن يرجى له الرحمة من ربه على حسب اختلاف طبقاته «التاس معادن كمعادن الذهب والفضة» كما في الخبر، والسرفى ذلك ان المدار انما يكون على التدين والإقرار بالحق تفصيلاً إذا علم، وإجمالاً فيما لم يعلم، بسيطاً او مركباً من جهة الخطاء في التطبيق، بحيث كان تدينه به لكونه الحق، لا أنه يتدين به ويحب ان يكون هو الحق لا غيره، فافهم، والله هو العالم بما يعامل به من عباده في الآخرة.

ثم لا بأس بالإشارة إلى ما لأبد منه في تحقق الايمان على نحو الإجمال مما يعمل بالجوارح والأركان، اومتا يتعلّق بالقلب والجنان من التدين والإعتقاد بما له من الخصوصية من المتعلّق والسبب والمرتبة؛ فاعلم ان الظاهر إختلافه بحسب مآله من الآثار الدنيوية والاخروية، وكذا الكفر الذى مقابله، وكفاية إقرار الإنسان بالتوحيد والتبوة باللسان، وعدم إنكاره ما علم أنه جاء به النبي صلى الله عليه وآله في الخروج عن حدود الكفر في الدنيا في الجملة، وان لم يعترف ويعتقد بها بقلبه، بل وإن اعتقد خلافها، كما يظهر من معاملة النبي صلى الله عليه وآله مع المنافقين معاملة المسلمين، في الطهارة والتكاح والميراث وغيرها، وان كانوا في الآخرة أسوء حالاً من الكافرين، كما أشرنا اليه. والظاهر عدم إختصاص ذلك بصدر الإسلام، لأجل التوصل به إلى زيادة شوكة له، لعموم العلة لغيره، وان كان به مزيد إختصاص وهو لا يوجب الإختصاص، كما لا يخفى. وعدم كفاية ذلك في الخروج عن الكفر في الآخرة، بل لا بد فيه من الإقرار والإلتزام قلباً، بعد الإعتقاد والقطع بكل ما استقلّ العقل بوجود معرفته، اودلّ النقل، وقد عرفته مفضلاً. ولا يكفي الظنّ به ولو كان من الخبر، للتمكّن من تحصيل الإعتقاد والقطع عقلاً ونقلاً، كما قال الله تعالى: «إنّ الظنّ لا يغنى عن الحقّ شيئاً»^٢ و «لا تقف ما ليس لك به علم»^٣ وغيرهما

١- الاسراء / ٧٢ (من كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى - الآية).

٢- التجم / ٢٨

٣- الإسراء / ٣٦

من الآيات والروايات، وعدم صدق العناوين فيها بدونه. هذا ما يعتبر فيه من فعل القلب بما له الخصوصية بحسب المتعلق وللرتبة.

وأما بحسب السبب فلا يعتبر كون حصوله أو تحصيله بسبب دون آخر، بل المدار على حصوله وإن كان من الأخذ بقول الغير بسبب حسن الظن به من دون نظر إلى دليل آخر، لإستقلال العقل به وإطلاق التقل، وظهور ما دل منه على وجوب النظر في وجوبه مقدمة لحصوله، فلا وجوب له مع حصول ذى مقدمته، مع أنه يعلم مثل ذلك فإنه نحو من النظر والإستدلال بترتيب ما ارتكن من المقدمات على نحو الإجمال، لوضوح أن حصوله بدون ذلك من المحال، ولأ دليل على وجوبه مستقلاً بعد عدم إعتباره فيه، بل بعد حصول المعرفة لأ معنى للنظر وترتيب المقدمات، لأنه على تقدير الإنتهاء إليها من قبيل اللغو أو تحصيل الحاصل، وعلى تقدير عدمه يكون عنده من الباطل، ورجاء التغير وتبديل المعرفة بالعلم بالنتيجة على هذا التقدير، مع إنسداد بابه بالنسبة إليه، لا يوجهه إلا فيما أحرز بطلان هذه المعرفة، وصحة نتيجة ما يقيمه من البرهان. وكلام شيخ الطائفة (ره) ظاهر في الأخذ بقول الغير من غير جزم، فافهم.

ثم الظاهر كفاية ذلك من دون إعتبار إقرار باللسان، أو عمل آخر بسائر الأركان فيه إلا من باب الكشف والطريقة، إذ لا طريق إليه بالنسبة إلى من لم يحكم بإسلامه لدى الشك، إلا ذلك غالباً. هذا، وإن قلنا بوجوب الإقرار به على المكلف مستقلاً، وأنه فرض اللسان.

وانت إذا عرفت ذلك كله أمكنك التوفيق بين كلمات المخالفة الواقعة في بيان حفيقة الايمان، وأنها ليس إختلافهم في حقيقته، بل لإختلافه بحسب إختلاف الآثار وإختلاف أربابها في الأنظار؛ فنظر من اكتفى فيه بإقرار اللسان، كما عن الحاجة (قده) في غير تجريده ونسب في شرحه للقوشجى إلى الكرامية إلى ما يوجب الخروج عما على الكافر مطلقاً من الحدود الشرعية؛ ومن اكتفى بالإعتقاد بالجنان على ما يوجب الخروج عما عليه من الخلود في النيران، ومن اعتبرهما كالمحقق الطوسى في التجريد إلى ما يوجب الخروج عما عليه في التثأتين، والفوز بسعادة الدارين؛ إلى غير ذلك مما قيل في بيان حقيقته على ما في شرح التجريد وغيره.

ويمكن ان ينزل ذلك على ما لكل واحد من الكفر والإيمان من الدرجات، فأسفل

الكفر الإنكار باللسان والجنان، وأعلى مراتب الايمان الا قرار بها مع العمل بالأركان، وعن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن^١»، وما بينها من المراتب، فلا يخلو من عرق للكفر، ولا الايمان يستتبعان ما هما من الآثار الشرعية الدنيوية، والخارجية الاخروية، على الاختلاف حسب تفاوتها في ذلك، كما لا يخفى.

قوله (قده): **والتحقيق ان إمساك التكرير لو ثبت - الخ -**.

هذا مع ان العفو، بمعنى رفع اليد عما يوجب استحقاق العقوبة مع ثبوت مقتضيه وان كان يوجب إمساك التكرير، إلا أنه لعدم المقتضى له حيث لا منكر حينئذ، فيدل على عدم الوجوب فعلاً مع ثبوت مقتضيه؛ وبمعنى رفع اليد عن العقوبة مع ثبوت ما يوجب استحقاقها، لا يوجب الإمساك اصلاً، ضرورة ترك النظر عنه مع ذلك قبيح ومعصية يستحق الذم عليه من العقلاء، والعقوبة من المولى، كما إذا لم يكن منه عفو عنها، وعدم عقوبة المولى على معصية وعفوه لا يوجب تفاوتاً في طرف العاصي فيما يوجبه معصيته لولاه، من قطع المودة والتكرير عليها، كما لا يخفى.

والحاصل ان الإمساك وعدم قطع الموالة دليل على عدم وجوب النظر مطلقاً، إذا العفو عن تركه بالمعنى الاول وإن كان يجوز ذلك، إلا أنه كما عرفت يرفع وجوبه. وبالمعنى الثاني غير مجوز له، كما بينا، فلو كان النظر واجباً كان المقتضى للإنكار وقطع الموالة من الطائفة التي لهم^٢ المعصوم. ومن دونه موجوداً بلا مانع، فيكشف عدمها من عدمه، لإستحالة تخلف المعلول عن علته، فافهم.

قوله (قده): **والفرق ان فهم الاصحاب وتمسكهم به - الخ -**.

انما يكشف ذلك عن القرينة ظناً لولم يكن احتمال إنسباق هذا المعنى من نفس الخطاب إلى اذهانهم راجحاً او مساوياً، كما لا يخفى. وكيف كان يكشف ظناً عن ظهوره فيه ظهوراً ذاتياً مستنداً إلى الوضع، او عرضياً ناشياً من القرينة ان لم نقل بإتباع أصالة عدم القرينة، لإحراز ان الإنفهام كان من نفس الكلام، لا من حال او مقال، وإلا كان بضميمتها كاشفاً عن الظهور الذاتي مطلقاً، كالتبادر في سائر المقامات مع احتمال

١- بحار الانوار: ٢٨/٧٦

٢- خ ل: فيهم.

قوله (قدّه): خصوصاً مع عدم العلم بإستناد المشهور إلى تلك الرواية^١ - الخ -
 اورواية^٢ أخرى مثلها مضموناً، بدهاءة أنّ الإستناد إلى غيرهما ولو كان مرضياً لا يجبر
 ضعف الرواية، ولا يوجب الوثوق بصدورمتنها اصلاً، لعدم إرتباط وملازمة، كما لا
 يخفى. وأما مع العلم بإستنادهم إليها، أو مثلها، فالإنصاف أنه يكشف عادة عن إحتفاف
 الرواية بالقرينة المورثة للفتوى على طبقها، والإتفاق على العمل بها، مع ما هم عليه من
 الإختلاف كثيراً في الفتوى وتفاوت مشاربهم في مدركها في صورة الإتفاق فيها من باب
 الإتفاق، هذا فيما اذا علم الإستناد إليها واضح.

وأما إذا تردّد بينه وبين الإستناد إلى مثلها، أو علم الإستناد اليه، فكذلك لا بدّ على
 كلّ حال من قرينة موجبة للعلم بصدور مضمونها بهذا السند أو غيره، لا أقلّ من كونها
 موجبة لغاية الوثوق به، إذ لولاه لكان هذا الإتفاق مع ضعف الخبر وإختلافهم في مسألة
 حجّية الخبر الغير المقرون بها قريباً من المحال لولم يكن بحال، ومثله في الخبر لو هن الخبر بلا
 إشكال، إذ مدار الإعتبار لدى المشهور ظاهراً كان على الوثوق والإطمينان بصدور المضمون
 بهذه العبارة، أو بعبارة أخرى لا نعرفها، كما لا يخفى، وخلافهم في مسألة الحجّية
 وإعتبارهم الايمان في الراوى على ما حكى، أنّها هو في غير هذا الخبر، فراجع وتدبّر.
 والعموم غير مفهوم من مثل قولهم ضعف الخبر مجبور بالشهرة، لأنّه إطلاق ورد في موارد
 خاصّة لبيان جبر خبر خاصّ بشهرة خاصّة منزل على كونها ممّا تكون سالحة للجبر واقعاً، أو
 خطأ من المطلق بتوهم إستناد المشهور في هذا الفتوى إلى مثل المجبور.

ومن هنا ظهر الفرق بين الإنجبار بها في هذه الصورة وسائر الامارات الغير المعتبرة، ولا
 يخفى أنّ ذلك ليس قولاً بحجّية الشهرة، ولو في هذه الصورة إذ بين حجّيتها واستكشاف
 الحجّة بها بملاحظة ما ذكرناه فرق واضح.

ثمّ أنّه ظهر بما ذكرناه حال عكس المسألة، وهو وهن الخبر المعتبر بالشهرة على خلافه
 والإعراض عنها إلى الإستناد إليه، مع وجود ما به يكشف عن ظفرهم فيه بعيب بلاريب،
 بل كلّما إزداد صحّة ازداد بذلك وهناً، لكن لا يخفى أنّه ليس من ذلك اى الإعراض،
 ترجيح رواية أخرى ليست بمرتبة ذلك الخبر في الصحة عليه دلالة فيتّبع ما يقتضيه التظر

من التوفيق والجمع ولو على خلاف ما اشتهر، بل لو علم ذلك منهم بالنسبة إلى خبر غير معتبر على ما بأيدينا من سنده لا يجبر إذ الجمع، والترجيح في الأخبار فرع الإعتبار، فيكشف ذلك عن الظفر بما يوجب إعتباره.

وبالجملة المناط في الاستكشاف إعتنائهم به في مقام الاستنباط ولو مع الإستناد في الفتوى إلى ما رجحوا عليه سناً ودلالة، بحيث لولا معارضة الرجح لاستندوا إليه، كما هو واضح.

قوله (قدّه): فيكون التهي عن القياس ردعاً لبنائهم - الخ -.

إنما يكون ذلك ردعاً لبنائهم لو كان بناؤهم على تعطيل الظواهر بمجرد مخالفة القياس بنفسه لا بوصفه وأجل إعتباره، وإلا كان عدم التعطيل به لأجل خروجه بالتهي عما به التعطيل مع وصف إعتباره، وهذا ليس ردعاً لبنائهم على التعطيل، بل ردعاً لبنائهم على إعتباره، وبينها بون بعيد، كما لا يخفى على المتأمل.

قوله (قدّه): ومما ذكرنا صحح للقائلين لأجل الإنسداد - الخ -.

لا يخفى أنّ ما ذكره إنما يفيد حجّية الظنّ الشأني مع ارتفاع الظنّ الشخصي بمثل القياس الممنوع دخله في الشريعة، إذا كان المصحح لمنعه غلبة خطائه وكثرة مخالفته، لا وجود المصلحة في نهيه أو المفسدة في سلوكه، وإلا كان حال هذه الامارة عند العقل، مع القياس حالها مع سائر الامارات المانعة عن إفادة الظنّ فعلاً وإن كان يتفاوت حاله وحالها في عدم إعتباره وإعتبارها. هذا ولو على القول بجريان دليل الإنسداد في كلّ مسألة، فإنّ المسألة التي يكون فيها امارة مزاحمة بالقياس كمسألة لا يكون فيها امارة فيؤخذ بالاصل الجاري فيها ولو كان على خلافها، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): هذا كلّ مع استمرار السيرة على عدم ملاحظة القياس - الخ -.

يحتمل قريباً ان يكون ذلك لكونهم ارباب حجّية الامارات من باب الظنّ الخاصّ بغير دليل الإنسداد، ومعه لا شهادة فيها على القول بحجّيتها من باب الظنّ المطلق، وليس القائل بحجّيتها من هذا الباب من اصحاب السيرة، إذ القول بها كذلك من المستحدثات في الأزمنة المتأخرة، ليس منه في كلمات السابقين عين ولا أثر، إلا على نحو الإحتمال والتعليق على نحو المحال، والإشارة إلى حجّية الاخبار على كلّ حال.

قوله (قدّه): ولعلّ هذا الظهور المحصل من مجموع الامارات العلاجية - الخ -.

لا يخفى أنّ المحصل من المجموع ما لم يكن مفهوماً من واحد عرفاً، لم يكن بظهور ولا إعتبار لغيره ولو ظناً ناشئاً ممّا فيها من الإشعار. نعم لو كان المفهوم من المجموع على فرض الإنضمام في كلام عرفاً شيئاً، كان بحكم الظهور منه، لو لم يكن مفهوماً من واحد منها بدون ضميمته ما عداه، وهذا غير الظنّ الحاصل ممّا فيها من الإشعارات، من دون الإنفهام عرفاً على فرض الإنضمام أيضاً كما لا يخفى. لكنّه بناء على ان يكون المناط في الجمع بين المتعارضين دلالتة يعمّ غيرهما، من دون إختصاصه بالمختلفين منها في الظهور والأظهرية، أو التصويّة، بأن يكون المناط فيه هو معاملة أهل العرف مع كلّ كلامين منفصلين عن متكلم واحد حقيقة أو حكماً، معاملة كلام واحد متصل في إبتاع ما يستفاد منها لو كان كذلك، كما يشهد به الإحتجاج به لدى الإحتياج في مقام المحاصمة واللّجاج، وعدم قبول الإعتذار بعدم ظهور فيه لواحد منها ولا إشعار إلاّ أنّه ليس لمجموع الروايات هيهنا، غير ما يستفاد من كلّ واحد منها ظهوراً، أو إشعاراً، إلاّ الظنّ التاشي من الإشعارات فيها لو سلّم، ولم يكن تلك الإشعارات مزاحمة بمثلها أو أقوى منها، كما بيّناه فيما علّقناه على مسألة التعادل والتراجيح من الكتاب. فكيف يحصل من المجموع دلالة لفظية تامة.

والحاصل أنّه فرق واضح بين ان يكون لكلّ واحد منها مقدار من الإشعار، من دون ان يكون لمجموعها على تقدير الإنضمام، ظهور آخر؛ وبين ان يكون لمجموعها على هذا التقدير، ذلك ولو لم يكن لواحد منها إشعار، والاّول ليس من باب الدلالة اللفظية، ولو كان مجموع تلك الإشعارات مورثة للظنّ؛ والثاني من هذا الباب ولو لم يكن بمجموعها مورثة له، بل ولو لم يكن في واحد منها إشعار، وغاية ما يسلم أنّ ما يكون عليه هذه الأخبار، هو الاّول، فتأمل جيّداً.

قوله (قدّه): والمرجحات المنصوصة في الأخبار غير وافية - الخ -.

لا يخفى ثبوت تلك المرجحات بين غالب الروايات المتعارضات، بحيث لا يبعد أن يكون ما لم يكن بينها ترجيح بحسبها في غاية القلّة، مع أنّه لو سلّم كثرة ذلك، فلم يثبت لزوم الترجيح مطلقاً ولو غيرها، والثابت أنّها هو الترجيح بها، والتّخيير في موارد فقدها بحكم اطلاق التّخيير في غير واحد من الأخبار، للإقتصار على القدر المعلوم من تقييد الإطلاق، ومعارضة أخبار الترجيح بعضها مع بعض؛ بل عدم العمل بالبعض كالمقبولة لو سلّم، ولم يكن بينها جمع مقبول بحسب الدلالة عرفاً، لا يوجب التّعدي عنها إلى غيرها،

والتنزل إلى الظن بمرجحية الشيء، بل يوجب التنزل إلى الظن في تعيين الزاجح والمرجوح، والمقدم والمؤخر عنها، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): وما كان من قبيل تعارض الظاهرين مطلقاً - الخ -.

بل ما كان من قبيل تعارض الظاهرين، كانا عامين من وجه او متباينين، ليس ايضاً مورداً للترجيح، والتخير، او التسايط والرّجوع إلى الاصول اذا كان له، مع فرض الجمع في كلام واحد ظهور، إذ معه يجب ان يتبع هذا الظهور، ويبنى عليه إذا كانا صادرين كذلك، كما أشرنا إليه في الحاشية التي قبل الحاشية السابقة، وقد فضلنا القول فيه فيما علقناه على مسألة التعادل والتراجيح، فيكون موارد وجوب الترجيح قليلة لا بد من مراعات المرجحات، للمنصوصة فيها والأخذ بالزاجح بحسبها والتخير فيما إذا لم يكن في البين رجحان لأحد المتعارضين، لفقدتها اولفقد المزية بها في احدها، كما أشرنا إليه وإلى وجهه في الحاشية السابقة، وهو لزوم اتباع إطلاق اخبار التخير في موارد فقدها والتنزل إلى الظن في تعيين الزاجح منها فيما إذا كان كل منها واجداً لواحد منها بمقتدات الإنسداد، لثبوت التكليف بالترجيح بأحدهما على الإجمال وإنسداد باب العلم وما يحكمه بتعيينه، ولا أصل يرجع إليه في ذلك إن لم نقل بعدم التكليف بالترجيح حينئذ، وأن الترجيح بكل واحد منها، إنما هو فيما إذا كان أحد المتعارضين فاقداً لجميعها، فإنه مع ثبوت التكليف بالترجيح يجب التنزل إلى الظن وتعيين المرجح منها عند المزاخمة، وبدونه لا وجه لتعيين ما وافق الأصل، او عموم الكتاب، او السنة منها، او الرجوع إلى احدهما، بل المرجع هو إطلاقات التخير، كما لا يخفى.

قد وقع الفراغ لمؤلفه الآثم محمد كاظم، في سادس شهر شوال المكرّم في سنة
إثنين بعد الألف وثلاثمائة من الهجرة النبوية، على هاجرها ألف صلواة ونحية.



المبحث الثالث في أصالة البرائة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف
 الأنبياء والمرسلين وآله الطيبين الطاهرين، ولعنة الله على
 أعدائهم ومخالفهم ومعانديهم أجمعين إلى يوم القيامة

أما بعد، فهذه وجيزة لطيفة، مشتملة على نكات شريفة من شتات فوائد
 استفدتها من الأساتيد، ومتفرقات عوائد أخذتها من أفواه الأسانيد، وزوائد ظفرتُ عليها في
 البحث وغيره بالفكر الصائب، والنظر الثاقب، وقد تركها الاوائل للأواخر، وكم ترك
 الاول للآخر علقتها على رسالة أصالة البرائة من رسائل استادنا الأعظم ومولانا الأفخم،
 آية الله في الوري، الشيخ مرتضى طاب الله ثراه، وجعل الجنة مثواه؛ إجابة لإلتماس جم من
 أفاضل الطلاب ممن قرء على الكتاب، وساعدهم من أعاضم الأصحاب، وأرجو الله ان
 ينفع بها واخوانها مما علقت على حجية القطع والظن، والتعادل والترجيح،
 والإستصحاب، وإن لم يجزل لنا الثواب، أنه خير من أعطى وأجود من أثناب.

قوله (قدّه): المكلف الملتفت - الخ -.

ثم الظاهر ان المراد من المكلف هنا، انما هو من كان يصلح شرعاً لان يحكم عليه
 بالاحكام، لا من تنجز عليه التكليف، وإلا لما صح جعله مقسماً لمن كان مرجعه البرائة،
 كما لا يخفى؛ فذكر الوصف للإحتراز والتوطئة لذكر الأقسام، إذ لا مجال لها بدون
 الإلتفات.

قوله (قدّه): موقوف على وقوع التعبد - الخ - .
شرعاً كان التعبد به، كما في الظنون الخاصة والظنّ المطلق على تقرير الكشف، او
عقلاً كما فيه على تقرير الحكومة، فلا تغفل.

قوله (قدّه): لم يعقل فيه - الخ - .
لإستواء نسبته إلى طرفيه فترجيح احدهما بلا مرجح، والترجيح في الإستصحاب بناء
على التعبد، أنّها هو للعلم بوجوده سابقاً وهو ممّا لا ينقض بالشك، فافهم.

قوله (قدّه): فلوورد في مورده حكم - الخ - .
اقول: لكتّه يرد على انحاء من مراعات الواقع فيه مطلقاً كما في الإحتياط، او في
الجملة كما في الإستصحاب إذا أصاب، فإنّ الحكم بهما إنّما هو لتنبّز التكليف في موردهما
لو كان، كما سنحقّقه إنشاء الله تعالى، او عدم مراعاته أصلاً كما في الإباحة في الشبهة
الوجوبية والتحريرية.

قوله (قدّه): حكماً ظاهرياً لكونه - الخ - .
الظاهر أنّ مرادهم من الحكم الظاهري، هو خصوص ما يؤدّي الطريق إلى كونه
حكماً واقعياً، لا كلّ حكم عملي ولو كان في قبال الواقع، وكيف كان فالأمر فيه سهل.

قوله (قدّه): يظهر لك وجه تقديم - الخ - .
ومجمل الكلام في تقديم الدليل على الأصل هو أنّه إمّا وارد عليه برفع موضوعه حقيقة،
كما هو الحال في الدليل العلمي بالنسبة إلى الاصل العملي مطلقاً، او الدليل مطلقاً
بالإضافة إلى خصوص أصل كأن مدركه العقل، فإنّ موضوع حكم العقل بالبرائة او
الإحتياط او التخيير يرتفع حقيقة بقيام الدليل المعتبر حقيقة، بداهة صلاحية للبيان
ولحصول الأمان من العقاب وللمرجحية.
وإمّا حاكم عليه برفع موضوعه حكماً، كما هو الحال في الدليل الغير العلمي بالنسبة
إلى كلّ اصل كان مدركه النقل.

ومن المعلوم أنّه لا منافات بين الوارد والمورود، وكذا بين الحاكم والمحكوم، فإنّ الحاكم
بمنزلة الشارح لما هو المراد ممّا له من إطلاق او عموم، وقد فضلنا الكلام في شرح معنى

الحكومة وكيفية حكومة الدليل على الاصل بما لا مزيد عليه فيما علقناه سابقاً على أواخر الإستصحاب وأوائل التعادل والترجيح من الكتاب فلا نعيد.
هذا في دفع المناقاة بين الدليلين، وأما دفعه بين نفس الحكيم فقد أشبعنا المقال فيه بعد توضيح الحال فيما في الجمع بينهما من وجوه الإشكال فيما علقنا على حجة الظن عند كلامه (قدّه) في ردّ ابن قبه، فليراجع.

قوله (قدّه): لا ينفع بعد قيام الإجماع - الخ -.

إذ معه لا يجوز تخصيص دليل الأمانة بدليل الاصل بأن يعمل بالاصل في مورد التعارض دون الدليل، للزومه الفصل، بخلاف العكس فيعتين. وبالجملة فالدليلان وان كان بينهما عموم وخصوص من وجه بحسب الشمول، إلا أنه لا يحمي عن معاملة العموم المطلق لوجود ما هو الملاك فيه ههنا وعدم جواز التخصيص إلا في خصوص احدهما بعينه هذا.

قوله (قدّه): توضيح ذلك - الخ -.

ذلك إشارة إلى أصل توجيه كون إطلاق اطلاقه المخصّص والمخرج على الدليل على الحقيقة، فلا تغفل.

قوله (قدّه): ولذا إشتهر أن علم المجتهد - الخ -.

يعنى لأجل أن مفاد دليل الاعتبار ليس إلا حكماً ظاهرياً إشتهر أن علم المجتهد بالحكم مستند إلى هذا القياس الغير المنتج، إلا للحكم الظاهري، حيث اخذ في موضوع الكبرى عدم العلم كما هو الشأن في الأحكام الظاهرية، كما لا يخفى. ومن المعلوم أنه لو كان مفاده حكماً واقعياً لكان ما يترتب عنده من القياس غير منتج إلا حكماً واقعياً، كما هو واضح.

قوله (قدّه): واعلم أنّ المقصود - الخ -.

وذلك لأن الكتاب في الاصول فلا يتكفل إلا بيان ما يجدى المجتهد في مقام الإستنباط ممّا يعمل في طريق إستنباطه للحكم الشرعى من دليله، او ما يستريح إليه بعد الفحص واليأس عنه وليس مفاد الاصول في الشبهات الموضوعية ممّا يعمل في طريق إستنباط

حكماً، ولا ممّا ينتهى إليه بعد اليأس عن الدليل فيها، بل هو بنفسه الحكم المستتبط المعمول به ظاهراً، فليتفظن.

قوله (قدّه): والاول اّما ان يدلّ دليل عقلى - الخ - .

فلا ينتقض بما إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر كما إنتقض به ما ذكر ضبطاً في أول الرسالة من العبادتين، فإنّ العقل مؤيداً بالثقل دلّ على ثبوت العقاب على مخالفة الواقع، لكنّه ينتقض أيضاً بما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة والإباحة، فإنّ مقتضاه التّخيير حيث لا يمكن فيه الإحتياط، ومختاره فيه البرائة، وقد فضلنا الكلام في التّقصّ والإبرام فيما علّقناه على أول الرسالة، فليراجع.

قوله (قدّه): ومدار التّلاثة - الخ - .

فهى جارية فيما إذا كانت له حالة سابقة غير ملحوظة، ويجرى فيه الإستصحاب لو كانت ملحوظة فال مورد الواحد إذا كانت له حالة سابقة يصلح له ولها وان كان لا يجرى فيه فعلاً إلاّ هو، او واحدها، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): بناء على تواتر القراءات - الخ - .

وجواز الإستدلال بكلّ قراءة كما ثبت جواز القراءة بها، فلا تغفل.

قوله (قدّه): وفيه أنّها غير ظاهرة - الخ - .

اقول: وانّما تكون ظاهرة لو كان الايتاء حقيقة فى الاعلام، او كان كناية عنه فى المقام، مع أنّه حقيقة فى الإعطاء، ولا يكاد يصح ان يكون كناية إلاّ إذا اريد من الموصول حصول الحكم والتكليف، وهو ينافى مورد الآية^١ كما افاده (قدّه).

قوله (قدّه): وهذا المعنى أظهر وأشهر^٢ - الخ - .

وجه الأظهرية أنّ التصرف بالحمل على المعنى الكنائى أقلّ مؤنة وأكثر تداولاً فى

١ - البقرة / ٢٨٦

٢ - وفى المصدر: ... واشمل.

المحاورات من التصرف بالتقدير، مع أنّ الآية^١ في مقام المنة، والأنسب به العموم وعدم الإختصاص بخصوص الانفاق، فليتدبر.

قوله (قدّه): إذ لا جامع بين تعلق التكليف - الخ - .

فإنّ تعلقه بالحكم على نحو التعلّق بالمفعول المطلق، وبالفعل على نحو المفعول به، وهما ممّا لا يحوليهما بحسب الخارج تعلق جامع، فإذا لم يعلق بحسب الخارج تعلق جامع نحوهما لا يمكن أن يراد من الموصول ما يجمع بين المتعلّقين بحسب المفهوم، بل لابدّ من أن يراد منه كلّ منهما بخصوصه ليصير بمنزلة لفظين بإزاء متعلّقين تعلق الفعل بأحدهما تعلقه بالمفعول المطلق، وبالأخر تعلقه بالمفعول به، فلا جدوى في حصول الجامع بحسب المفهوم بعد عدم إمكان إرادته، كما لا يخفى.

ولا يذهب عليك أنّه يمكن منع كون تعلقه بالحكم على نحو تعلقه بالمفعول المطلق، إذا لوجوب والحرمة الواقعيّان يتنجزان لم يندرجا تحت التكليف لغة، فيكون تعلق تكليف الله بالموصول المراد منه ما يعمّها على نحو المفعول المطلق أيضاً، بل إنّما تعلقه بها على نحو تعلقه بالفعل، ويكون المعنى أنّه تعالى لا يكلف عبده في كلفة شيء أصلاً، حكماً كان بان ينجزه ويعاقب على مخالفته، أو فعلاً بأن يأمر به، إلا ما آتته بالإعلام بالنسبة إلى التكليف وبالاقدار بالإضافة إلى الفعل، وإرادتها من الإيتاء ليس باستعماله فيها، بل على نحو الكناية، فليتأمل.

قوله (قدّه): لأنّ نفس المعرفة - الخ - .

الظاهر أنّ المراد من المعرفة، المعرفة التفصيليّة، فإنّه غير مقدور لعامة الناس إلاّ الأوحى منهم قبل تعريف الله سبحانه برسالة الرسل وإنزال الكتب، لا المعرفة على نحو الإجمال، فإنّه يكون مقدوراً لغالبيهم، هذا.

قوله (قدّه): ومما ذكرنا ظهر حال التمسك - الخ - .

وانّه كيف يجوز التمسك بها، مع أنّ ترك ما يحتمل التحريم ممّا في وسع المكلف، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): وفيه أنّ ظاهره الإخبار - الخ - .
اقول: فيه تأمل، بل منع، فإنّ الأفعال المنسوبة إليه تعالى منسلخة غالباً عن الزّمان.

قوله (قدّه): فلا وجه للتّأني - الخ - .
لأنّه لا يدلّ على عدم التّكليف إلّا إذا دلّ على نفي الإستحقاق، إذ لا ملازمة بين نفي فعلية العقاب ونفيه كما في الظّهار، فع تسليم دلّالة على نفي الإستحقاق لا مجال للإيراد على الإستدلال بها لعدم الملازمة، ومع عدم التّسليم كيف الإستدلال بها للبرائة، فإنّ الملاك فيها أنّها هو عدم الإستحقاق، فتدبر.

قوله (قدّه): لأنّ الخصم - الخ - .
لا يخفى أنّ الخصم لا يدعى إلّا أنّ حال الإقحام في الشّبهة حال إرتكاب الحرام في أنّه يستحقّ به العقاب، لأنّه أشدّ منه وأنّه يوجب فعليته وأتى له بإثباته، وليس التّوعيد بالملاك في خبر^٢ التّثليث إلّا كالوعيد بأنحاء العقوبات في إرتكاب المحرّمات وإجتتاب الواجبات في كونه من باب الإخبار بالشّيء لقيام ما يقتضيه كما لا يخفى .
هذا، مع أنّ الإستدلال بها على هذا ليس على نحو البرهان المنتج للقطع والإذعان، بل على الجدل، وهو لا يجدي إلّا إسكات الخصم .
اللّهم إلّا ان يكون همّ القائل بالبرائة، هو الأمن من العقاب ولو مع إستحقاقه، و الآية^٣ تدلّ على نفيه وإن لم يكن دالّة على نفي الإستحقاق .
ثمّ لا يذهب عليك أنّه مع هذا مع القائل بالإحتياط لفي شقاق ونفاق، فإنّه بصدد اثبات الإستحقاق وعدم نهوض ما يثبت به الأمن، فتأمل جيّداً.

قوله (قدّه): وفيه ما تقدّم في الآية^٤ السابقة - الخ - .
وفيه ما تقدّم من منع الظّهور فإنّ الأفعال المنسوبة اليه تعالى منسلخة غالباً عن

١ - وفي المصدر: ان ظاهره الاخبار.

٢ - وسائل الشيعة: ١١٤/١٨

٣ - التوبة / ١١٥

٤ - الطلاق / ١٧

قوله (قدّه): غير مستلزم^١ للمطلب المهم — الخ —.

هذا، مع امكان منع استلزامه له بالفحوى أيضاً، لأنّ إضلاله تعالى عبده، إنّما هو بخذ-
لأنه وسدّ باب التّوفيق بالطاعة والتأييد بالعبادة عليه وايكاله إلى نفسه، وهذا لا يكون إلا
بعد إنقطاع الصّلاح والفلاح عنه بالمرّة، وحينئذ يستحقّ العقاب الدّائمي والخلود الأبدي،
ومثل هذه المرتبة إذا لم يكن يستحقّها إلا بعد الهداية لا يلزم ان لا يستحقّ العقوبة على
معصيته اصلاً إلا بعدها، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): وفي دلالتّه^٢ تأمل — الخ —.

لإحتمال أن يكون^٣ في قضية خاصّة وهي غزوة بدر، وكان المراد من الهلاك هو
القتل، ومن البيّنة هي المعجزات الباهرة الظاهرة من النبي صلى الله عليه وآله، فليراجع
التّفسير.

قوله (قدّه): وفيه إشارة إلى المطلب — الخ —.

فيه تأمل أيضاً، إذ لعلّ التّكثّر في التعبير به هو تلقين أن يجادلهم بالتي هي احسن^٤،
فإنّ في التعبير بعدم الوجدان من مراعات الأدب، ما ليس في التعبير بعدم الوجود، كما لا
يخفى.

قوله (قدّه): ولا ريب أنّ اللازم من العلم^٥ — الخ —.

لا ريب أنّ مجرد كون التّفصيل كذلك واقعاً، لا يوجب العلم بعدم كون المتروك
محرمّاً واقعياً ما لم يعلم به، وأنه تفصيل بجميع المحرّمات، ولم يظهر من الآية^٦ أنّهم كانوا

١ — وفي المصدر: غير ظاهر الاستلزام.

٢ — وفي المصدر: وفي دلالتها تأمل.

٣ — الانفال / ٤٢

٤ — المستفاد من قوله تعالى «وجادلهم بالتي هي احسن». التحل / ١٢٥

٥ — وفي المصدر: ان اللازم من ذلك العلم.

عالمين به، فتوبيخهم أنها هو بمجرد عدم كون المتروك في جملة ما فصل ولومع احتمالهم كونه من المحرمات الواقعية ولم يفضل بعد، فليتدبر.

قوله (قدّه): مع أنّ تقدير المؤاخذة - الخ -.

هذا، مع أنّ إسناد الرفع إلى الحكم لما كان من قبيل الإستناد إلى ما هو له، لأنّه بنفسه ممّا يتطرق إليه الجعل رفعاً ووضعاً، بخلاف إسناده إلى الموضوع، فإنّه من قبيل الاسناد إلى غير ما هو له، حيث أنّه بنفسه غير قابل لذلك، بل رفعه برفع آثاره، ولم يكن في البين إسناد واحد يجمع الإسنادين، لا يكاد ان يجوز ان يراد من الموصول معنى واحد يعمّ الحكم والموضوع إلا ان يراد كلّ منهما منه مستقلاً كما في استعمال اللفظ في المعنيين، ولا يجوز ان يصار إلى تقدير الأثر بالقياس إلى الحكم ايضاً لتوافق الموضوع في إسناد الرفع لعدم ما كان يقتضيه في غيره فيه من دلالة الإقتضاء، لما عرفت من أنّ الحكم بنفسه قابل للرفع والوضع، فكما أنّ الحكم الشرعي إذا كان مورداً للإستصحاب وجوداً وعدمياً كان المقتضى إستصحابه إثباته او نفيه ظاهراً بنفسه، فكذلك إذا كان متعلقاً للرفع في الباب؛ وكما كان إستصحاب الموضوع موجبا لترتيب آثاره عليه، كذلك كان رفع الموضوع بمعنى رفع آثاره، فالبابان توأمان يرتضعان من ملاك واحد.

ومن هنا إنقذح أنّه لا يحتاج إلى اثر شرعي في التّكليف على تقدير شمول ما لا يعلمون^١ له، بل بنفسه يرتفع ظاهراً، وبه يدفع ايجاب الإحتياط المصحح للعقاب عليه الذي كان للشارع على تقدير عدم رفعه التّكليف ظاهراً. اللهم إلا أن يراد من الموصول هو الحكم ليس إلا، لكنّه اعمّ من ان يكون منشأ الجهل به، هو فقدان النص او إجماله، او إشتباه الامور الخارجيّة، وعدم تميز عنوان الموضوع، وعليه يكون إسناد الرفع في الشبهة الموضوعيّة ايضاً إلى الحرمة ابتداء، من دون حاجة إلى تقدير، لكنّه يوجب إختلاف ما لا يعلمون مع اخوته في التسق، لوضوح أنّ الإكراه والإضطرار إنّما يتعلّقان بالموضوع لا بالحكم، فتدبر.

ثمّ أنّه قد اجيب ممّا ذكره (قدّه) من الوجهين لعدم الشمول للحكم، بأنّه لو اريد من الموصول الفعل الواجب او المحرم بما هو واجب او محرم، لم يكن مانع عن عمومته للشبهات

٦- الانعام / ١١٩

١- وسائل الشيعة ١١/٢٩٥ - ح ١

الحكمة أيضاً، فإن الواجب أو المحرم الذي لا يعلم، سواء كان الجهل بعنوانه كما في الشبهات الموضوعية، أو بحكمه مع معلومية كما في الحكمة منها، يكون المؤاخذة على نفسه، ويكون فعلاً للمكلف، فحينئذ يكون حال ما لا يعلمون كساير اخواته.

قلت: لا يخفى أن إرادة ذلك وإن كان يجب أن يكون حاله كحاله فيما ذكر، إلا أنه لا يوجب اتحاد السياق معها، فإن الإكراه والإضطرار إنما يتعلقان بالأفعال لعناوينها، لا بما هي واجبة أو محرمة، كما لا يخفى؛ فالموصول فيما اضطرروا وما استكروهوا عبارة من الأفعال بعناوينها، بخلافه فيما لا يعلمون، فإنه يكون عبارة عنها بما هي واجبة أو محرمة. هذا، مع أن الآثار بناء على تقديرها ليست آثاراً لها إلا بعناوينها، لا بما هي محكومة بالوجوب والحرم، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): والحاصل أن المقدّر - الخ -.

هذا تمهيد لتسجيل الإيراد على الاستدلال بالحديث بإستظهار ما علق عليه من تقدير المؤاخذة من بين الإحتمالات، وتعيينه بحسب ما هو الظاهر منه عرفاً، فيكون قوله «فإذا أريد من الخطاء - الخ -» تفريراً على هذا التمهيد، وإستنتاج ما جعله مانعاً عن الإستدلال على نحو التنجيز بلا تقدير وتعليق، لا تفريراً على قوله «لأن الظاهر أن نسبة الرقع - الخ -»؛ لعدم إقتضائه إلا أن يكون المؤاخذة هو المقدّر في الجميع، لا أن المؤاخذة إذا كانت في البعض على نفسه، فليكن فيما لا يعلمون كذلك، كما هو ظاهر التفرع، فتدبر.

قوله (قدّه): وهذا أقرب عرفاً - الخ -.

وإن كان الأول أقرب إعتباراً، إلا أنه لا إعتبار به في أقربيّة المعنى المجازي من بين المعاني المجازية الموجبة لتعيينه من بينها إذا تعدّرت الحقيقة، إذ من المعلوم أنه ليس المدار في الباب إلا الظهور العرفي، وهو يحصل، بما كان أقرب عرفاً، لا بمجرد الإعتبار، فلا تغفل.

قوله (قدّه): لأن نسبة الرقع^٢ - الخ -.

وتقدير الآثار الظاهر في كل يوجب أن لا يكون نسبة الرقع على نسق واحد لوضوح

إختلاف التسعة فيه، فإنّ الاثر الظاهر في بعضها هو خصوص التكليف كالحسد، وفي الآخر الوضع وحده كالطّير، او مع التكليف كما في الخطاء والتسيان واخواتها، فتدبر.

قوله (قدّه): نعم يظهر من بعض الأخبار الخ -.

ما يظهر من الخبر لا ينافي تقدير خصوص المواخذة مع تعميمها إلى ما كانت مترتبة عليها بالواسطة، كما في الطلاق والصدقة والعتاق، فإنها مستتعة آياها بواسطة ما يلزمها من حرمة الوطى في المطلقة، ومطلق التصرف في الصدقة والمعق. وبالجملة لو كان المقدّر هو المواخذة الناشئة من قبلها بلا واسطة او معها، لا ينافيه ظاهر الخبر فيوجب تقدير جميع الآثار، فتدبر.

قوله (قدّه): فلعلّ نفي الآثار الخ -.

لا يخفى أنّ الظاهر أنّ هذه الثلاثة قطعه ممّا كان كلام النبي صلى الله عليه وآله قد اقتصرت عليها الإمام عليه السلام، لأنّها كانت محل الإستشهاد، فكيف يمكن التّفكيك بينها وبين باقيها بتقدير جميع الآثار في خصوصها، مع أنّها لو كانت مستقلة بكلام يظهر من إستشهاده عليه السلام أنّ مثل هذا التركيب ظاهر في رفع جميع الآثار، كما لا يخفى، ولعلّه (قدّه) أشار إليه بامرّه بالتعلّل، فليتدبر.

قوله (قدّه): أشكل الأمر الخ -.

الإشكال من وجهين: (احدهما) أنّه ظاهر في إختصاص الرّفْع بأمّن صلى الله عليه وآله. والعقل يستقل بقبح المواخذة مطلقا في بعضها. (وثانيها) ظهور الحديث في كونه في مقام الإمتنان والمّنة على الأمة، وهو لا يتأتّى في رفع ما يستقلّ العقل بقبح المواخذة عليه، كما لا يخفى.

٢- وفي المصدر: لان الظاهر ان نسبة الرّفْع.

١- المحاسن / ٢٣٢

٣- وفي المصدر: فلعل نفي جميع الآثار.

٤- المحاسن / ٢٣٢

قوله (قدّه): شطط من الكلام - الخ - .

بدهاءة أنّ ضمّ ما لا مدخلية له اصلاً فيما هو بصدده من بيان ما في رفعه الإمتنان على خصوص امته به قبيح بلا نهاية، وفضيخ بلا غاية.

قوله (قدّه): وكذا المؤاخذة على ما لا يعلمون - الخ - .

ربّما يشكل التوفيق بين منع إستقلال العقل بالقبح، والإستدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان على البرائة، كما سيجىء منه .

والجواب عنه أنّه ليس المنع بمجرد إمكان الإحتياط بل مع إيجابه، ومعه ليس العقاب على التّكليف المجهول بلا بيان، فأنّه يصلح للبيان المحوّر للمؤاخذة، كما يشهد به مراجعة الوجدان، فإختصاص هذه الامّة برفع المؤاخذة على ما لا يعلمون ونظائره، والمثّة عليهم بذلك إنّما هو لعدم إيجاب ما يوجبها ويصحّها عقلاً، مع أنّ المقتضى له موجود، وسيشير إلى أنّ الرفع في الرواية أعمّ من الدّفع .

ان قلت: كيف يكون إيجاب الإحتياط بياناً للتّكليف المجهول وموجبا لصحة المؤاخذة عليه وإيجابه التّفسي لا يوجب المؤاخذه إلا على مخالفته، لا على تكليف آخر، كما سيجىء منه الإعراف، ولا وجه لايجابه الغيرى مقدّمة له، فإنّ الوجوب الغيرى يكون تبعاً للغير وجوداً وعدمياً وتنجزاً، فكيف يصحّ إيجابه كذلك ولم يعلم بعد وجوب الغير فضلاً عن تنجزه .

ومنه إنقذح عدم صحة إيجابه إرشاداً، فإنّ الطلب الإرشادى ايضاً فرع ما يرشد إليه إيجاباً وإستحساناً وتنجزاً، من دون تأثير له في تنجز ما ليس مع قطع التّنظر عنه بمنجز، بل إنّما هو لمجرد إرائة الواقع بلوازمه وآثاره من الثواب والعقاب، والمصالح والمفاسد الاخرويين والدنيويين جواب إختلاف المقامات .

قلت: الامر بالإحتياط يكون طوراً آخر من الاوامر المولوية غير التّفسي والغيرى، ويكون من قبيل الأمر بالطرق والامارات، وبعض الاصول كالإستصحاب، فكما يكون قيام الطريق أو الأصل المأمور بسلوكها يوجب تنجز التّكليف الغير المعلوم في موردهما لو كان، مع أنّ الأمر بسلوكها ليس بنفسى ولا بغيرى، كذلك الأمر بالاحتياط، فهل يحكم العقل الحاكم بقبح العقاب بلا بيان بقبح العقاب مع إيجاب الإحتياط، كما يحكم به بدون حاشا ثم حاشا . بل يحكم بصحته بلا إرتياب، كما يشهد به مراجعة العقلاء في جميع

قوله (قدّه): فإنّ المخصّص إذا كان - الخ -.

هذا من دون تفاوت بين ان يكون الشك في مقداره موجباً للشك في مقدار تخصيص العام الذي خصص به في الجملة، والشك في أصل تخصيص العام وإن كان تخصيص بعض العمومات به معلوماً، كما في المقام، بالنسبة إلى العمومات المثبتة للاحكام، لكن لا يخفى أنّ وجوب العمل بالعام عند الشك في التخصيص او مقداره، لأجل إجمال المخصّص لا يوجب خروجه عن الإجمال وظهوره في القدر المتيقن بواسطة ظهوره في العموم والعمل به في غير القدر المعلوم تخصيصه به، إنّما هو لعدم ثبوت الصارف بالنسبة إليه. وبالجملة فكما لا يوجب إجمال الخاص المنفصل إجمالاً في العام، كذلك لا يرفع به إجماله، وكذلك الحال في الحاكم والمحكوم، فإنّ عموم العام واجب الإتيان بمقتضى اصالة العموم، إلاّ فيما يكون الحاكم او المخصّص دليلاً بالنسبة إليه؛ ومن المعلوم أنّه ليس دليل إلاّ فيما هو ظاهر فيه، فليتدبر.

قوله (قدّه): فتأقل - الخ -.

لعلّه إشارة إلى ما أشرنا إليه من أنّ العام لا يكون مبيّناً لإجمال الخاص، وان يعمل بعمومه في غير ما يظهر فيه الخاص.

قوله (قدّه): إذ لا يعقل رفع الآثار الشرعية - الخ -.

وذلك لأنّ الظاهر بل المتيقن أنّ سبب رفع الآثار منه في الخطاء والتسيان وهكذا إلى ما لا يعلمون، هونفس هذه الامور لمناسبتها للتسهيل، كما لا يخفى؛ ومعه كيف يمكن أن يكون موضوعان لما رفع من الآثار وليس موضوع الأثر إلاّ مقتضياً لوضعه.

لا يقال: لكنّه يوجب التفتكك بين ما ذكر وغيرها من التسعة^١، بادهة أنّ الحسد والظيرة الوسوسة قد رفع ما ترتب عليها بعناوينها من الآثار الشرعية؛ فانه لا ضير فيه بعد ما كان بصدد بيان جميع ما رفع آثاره، سواء كانت له بما هو معنون بعنوان خاص كالحسد و اخواته، او كانت له باى عنوان كان معنوناً من العناوين المختلفة من دون اندراج تحت

١- اى التسعة المذكورة في حديث الزرفع.

امر او اشتراك في شىء إلا فيما هو سبب رفعها في الجميع من الخطاء والتسيان واخواتها، ولذا ذكرها بهذه العناوين ليجمع شتاتها بما هو ملاك الرفع فيها حيث لا جامع غيره. وليكن مراده (قدّه) من عدم المعقولية ما ذكرنا وإن كان خلاف ما يتراءى من ظاهر العبارة، من عدم معقولية رفع الآثار المترتبة على هذه بعناوينها، فإنه كما ترى؛ فإن غايته دعوى القطع بعدم الوقوع، لا عدم المعقولية، بداهة إمكان رفع اثر مثل نفس التسيان والخطاء وأضرابها للإمتنان، كما هو واقع في الحسد وأضرابه، فافهم واغتنم.

قوله (قدّه): ولا رفع الآثار المجعولة — الخ —.

إلا إذا كانت خفية بحيث كانت الآثار المجعولة لها كأنها مترتبة على ذبها، من دون توسيطها في البين، او كانت خلية بحسب اللزوم بحيث كان الخطاء الدال على رفع ذبها كما هنا، او إبقاؤه ووضعها كما في الإستصحاب دالاً على رفعه او وضعه معها لا بمجرد؛ وقد حققنا الكلام فيه فيما علقناه على مسألة الإستصحاب عند كلامه (قدّه) في الأصل المثبت، فليراجع ثمة.

قوله (قدّه): ثم المراد من الرفع^١ — الخ —.

والقرينة عليه ان الرفع هيهنا كما هو واضح، إنها هو بالمعنى المقابل للإثبات والوضع على سائر الامم ولا خفاء في كونه بهذا المعنى من الدفع اعم. ومنه إنقذ الذب عما رتباً يشكل ذلك بان الرفع هيهنا كما في التسخ وإن كان لا يعقل ان يحمل على حقيقته، إلا انه بالإضافة إلى اثر كان عليه دليل يشبهه بعمومه او إطلاقه كان اقرب مجازاً إلى معناه الحقيقي المتعذر، فلا يجوز العدول إلى غيره بلا وجه.

قوله (قدّه): فإن قلت على ما ذكرت — الخ —.

هذا إنها يتوجه بناء على لزوم التقدير على كل تقدير. واما بناء على ما بيناه من انه ليس بلازم، بل ولا جازم بالنسبة إلى التكليف، بل هو بنفسه مرفوع، ورفعه يدفع ايجاب الإحتياط، فلا يتوجه اصلاً كما لا يخفى.

١— وفي المصدر: ثم المراد بالرفع.

قوله (قدّه): ولا يشترط في تحقّق الرّفْع - الخ - .

لما عرفت من قيام القرينة ههنا، وإلا فوجود الدليل شرط في تحقّق ما هو ظاهر فيه، كما أثرنا إليه، فتذكّر.

قوله (قدّه): فحينئذ فنقول معني' - الخ - .

لا يقال أنّ إيجاب الإحتياط أو التّخفّظ ليس اثرًا لنفس التّكليف، بل له بما هو غير معلوم أو منسى أو مخطأ فيه؛ وقدمر منه (قدّه) أنّه لا يعقل رفع الآثار الشرعيّة المترتبة على هذه العناوين من حيث هي، فإن مقتضى الإيجاب هو نفس التّكليف، لوضوح أنّ مراعاته معها أمكن في كلّ حال يقتضيه لتلاّ يفوت في كلّ حال، والآ فقد عرفت أنّ هذه العناوين مقتضيه لتسهيل الأمر على المكلف لدى عرضها بعد إيجاب الإحتياط عليه، لأنّه معه يقع في التّكليف وهي لا يناسبها، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): حيث أنّ وجوب الإعادة' - الخ - .

لا يخفى أنّ وجوب الإعادة ليس حكماً شرعيّاً، بل إنّما الحاكم به هو العقل من باب وجوب الإطاعة والإمتثال. نعم لو كان المراد ما هو اعمّ من القضاء يكون وجوبها في ضمن القضاء حكماً شرعيّاً على ما هو التّحقيق من أنّه بفرض جديد، وآلا فكالإعادة في كون وجوبها عقليّاً من باب لزوم الإطاعة، فلا تغفل.

قوله (قدّه): فيقال^٢ بحديث الرّفْع^٣ - الخ - .

لا يقال: إنّ الجزئيّة والشرطيّة ليستا من الآثار الشرعيّة، بناء على مختاره من انتزاعيّة الاحكام الوضعيّة، فإنّ الإنتزاعيّة لا ينافي كونها شرعيّة، إذا المراد من الشرعيّة في المقام ليس إلاّ كونه بحيث تناله بد التصرف بالرفع والوضع ولو بالواسطة، وهي كذلك بتبعيّة ما ينتزع منها من الاحكام التّكليفيّة، فالحديث^٤ حاكم على دليل حرمة المنسى او شرطيّةته، ويبين أنّ جزئيّته او شرطيّةته مختصّة بحال الذّكر، وان أبيت إلاّ عن كون الأحكام الوضعيّة

١- وفي المصدر: من ان وجوب الاعادة.

٢- في المصدر: فيقال بحكم حديث الرّفْع

٣ و ٤- وسائل الشيعه: ٢٩٥/١١ - ح ١

ليست بشرعية.

فنقول: إنّ المرفوع هونفس ما انتزع عنه الجزئية او الشرطية، وهو وجوب المركب منه او المقيّد به، فيكون ايضاً حاكماً على دليل الجزئية والشرطية، ويكون مع دليلها بمنزلة دليل واحد مقيّد لإطلاق دليل وجوب المركب او المشروط لو كان له إطلاق، وإلاّ فبيّن لإجماله؛ وأمّا إذا كان دليل المركب او المشروط بنفسه دالاً على إعتبار شيء فيه شرطاً او شرطاً، فالحديث^١ حاكم على دليله، ويبيّن أنّ ما دلّ عليه من إعتباره مطلقاً مختص بحال الذكر، كما إذا كانت هناك قرينة متصلة دالة على اختصاص الإعتبار بحال الذكر لا مطلقاً، فلا يشكل بأنّه إذا ارتفع الأمر عن المركب من المنسّى او المقيّد، فلا دليل على امر آخر بالفاقد، فتدبر جيّداً.

ثمّ لا يخفى أنّ الإستدلال بالحديث^٢ على صحّة فاقد الجزء او الشرط نسياناً مبني على تقدير جميع الآثار، لا خصوص المؤاخذه مطلقاً ولو كانت ناشية بالواسطة، فإنّ الامر بالصلاة لَمّا كان موسعاً كان تركها في حال التسيان التاشي من ترك الجزء او الشرط نسياناً لا يوجب مؤاخذه كيف، وتركها عمداً لا يوجبها.

لا يقال: أنّه يوجب المؤاخذه لو كان التسيان آخر الوقت، فإنّها حينئذ على تركها في تمام وقتها لا على خصوص تركها في آخر وقتها وإن عرض له التعيين، كما لا يخفى على من له أدنى تأمل.

قوله (قدّه): فتأمل جيّداً.

لعله إشارة إلى بعض ما نبهنا عليه نقضاً او إبراماً، وإلى عدم جواز التمسك بالحديث^٣ على الصحّة، بناء على ما إستظهره من تقدير المؤاخذه، كما نبهنا عليه ايضاً.

قوله (قدّه): واما رفع أثره لأنّ التطير^٤ الخ -.

لعلّك تقول ليس صدّهم عن مقاصدهم بواسطة التطير من الآثار الشرعية، وقد تقدّم أنّه لا يرفع بالخبر إلا ما كان منها.

١- وسائل الشيعه: ٢٩٥/١١ - ح ١

٢-٣ وسائل الشيعه: ٢٩٥/١١ - ح ١

٤- وفي المصدر: واما رفع اثرها لان التطير

والجواب أنّ الاثر الشرعي كما نَبهنا عليه، إنّما المراد ما تناله يد التصرف من الشارع، وهو أعمّ من ان يكون إثباته بإنشائه وجعله، او بإمضائه وتقريره ولو بعدم ردع الناس عمّا جرت عليه سيرتهم، وامتناعهم عن الإقتحام في المقاصد بالتطير من هذا القبيل، فإنّه لولا الرقع بالخبر لحكمتنا من جهة عدم ردع الشارع، أنّ الإقتحام عند التطير لدى الشارع أيضا ممنوع، كما هو الحال في جميع ما يستكشف من السيرة، فافهم واغتم.

قوله (قدّه): ما حجب علمه^١ - الخ -.

يمكن شموله للشبهة الموضوعية أيضا بأنّ المراد من الموصول هو خصوص حكم المحجوب علمه مطلقا ولو كان منشاء الحجب اشتباه الامور الخارجيه، ولا يحتاج مع ذلك إلى تقدير، فإنّ الحكم مطلقا بنفسه قابل للرقع والوضع، فافهم.

قوله (قدّه): وفيه ما تقدّم - الخ -.

لا يخفى أنّه إنّما يراد على الإحتمال الثاني، ولا يبعد أنّه أضعف الإحتمالين، وأما على الاوّل فالرواية^٢ تدلّ على سعة ما لم يعلم بخصوصه وبعنوانه من الوجوب والحرمة، وهو عين ما أنكره الأخباري حيث يقول: بعدم جواز الإقتحام فيه، وآنه كالحرام يوجب العقاب، فتدبر جيّدًا.

قوله (قدّه): وسياقه بأي^٣ عن التخصيص - الخ -.

لا يخفى أنّ التخصيص لازم على كلّ تقدير، فإنّه يجب تخصيصه بالقياس إلى الغافل بغير المقصر أيضا، ولعلّه أشار إليه بقوله فتأمل.

قوله (قدّه): وفيه أنّ مدلوله كما عرفت - الخ -.

لا يخفى أنّ إيجاب الإحتياط ان كان لنفسه بحيث كان الشّواب والعقاب على إطاعة ومخالفة، كأن مدلول الرواية^٤ غير منكر لأحد، وإنّما يدعى الأخباري تعريف إيجابه

١ - وفي المصدر: ممّا حجب الله علمه

٢ - وسائل الشيعة: ٣٤٤/٥

٣ - وفي المصدر: وسياقه أي...

بالأخبار الدالة على وجوب التوقف ولزوم الإحتياط. وأما إذا كان إيجابه لتنجيز الأحكام الواقعية وتصحيح المؤاخذة على مخالفتها، كما عرفت في بعض الحواشي على حديث الرقع، فدلولها ينافي ما ذهب إليه الأخباريون من وجوب الإحتياط، فإن المؤاخذة على الحرمة المجهولة إحتجاج بما لم يؤت ولم يعرف ولو بعد إيجاب الإحتياط، لوضوح أنّ إيجابه لا يكون تفرعاً لها، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): ودلالته على المطلب - الخ -.

للم نقل بكونه أجنبيّاً من المرام، فإن ورود التهي يصدق بمجرد صدوره من الشارع، وصل إلينا أولاً، بسبب عروض بعض الأسباب الخارجية للإختفاء وعدم الوصول، سيما إذا اطلع عليه الصدور الأول، وعليه يكون مساوقاً لرواية ما حجب المساوقة لما ورد^١ عن أمير المؤمنين عليه السلام، كما سبق في كلامه في ذيلها فتذكر.

ولاً يخفى أنه لا يجدي فيما هو المهم ولو بضميمة أصالة عدم ورود التهي فيه، فإن ما شك في حرمة يكون بملاحظتها بمنزلة ما علم بعدم ورود التهي فيه وهو خارج عما نحن بصده الآن. نعم يدخل بملاحظتها فيما حكم عليه بهذا الخبر المساوق لما ورد عن أمير المؤمنين، كما اشرنا بالإطلاق، ولو لاها لما جاز التمسك به فإنه من قبيل التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية، فتأمل جيداً.

قوله (قدّه): وقد يحتج بصحيحة^٢ - الخ -.

وجه الإحتجاج^٣ بها أنّ قوله عليه السلام «قد يعذر الناس - الخ -» ظاهر في أنّ وجه المذورية التي ظاهرة في المذورية بحسب التكليف، هو جهالته بالحرمة، سواء كان من

٤ - بحار الأنوار: ٢٧٣/٢

١ - نهج البلاغة / الحكم - ١٠٢

٢ - وسائل الشيعة: ٣٤٥/١٤ - ح ٤

٣ - هذه حاشية منه (ره).

قولنا «وجه الإحتجاج بها - الخ -» لا يخفى أنه منتهى على كون كلمة «أعذر» أفعال التفصيل. وأما إذا كان فعل ماضى من باب الإفعال بمعنى «صار ذاعذراً» فلا مجال لتوهم الإحتجاج بها على الرواية فيما نحن فيه أصلاً، فإنه وإن حكم فيها بمذورية الجاهل بتحريم التزويج، إلا أنه قد علل بما يخرج معه عن موضوع مسألة البرائة والإحتياط، ولا يبعد ان يكون هذا هو الأنسب، حيث لم يكن وقع للسؤال عن المذورية في الجهالة الأخرى بعد السؤال عن الأعذر منها كما لا يخفى، فتفظن.

جهة جهله بكونها في العدة او بانقضائها، بعد العلم بكونها فيها، او الجهل بأصل تشريع العدة، او بجرمة التزويج فيها، وذلك لعدم إستفصال الإمام عليه السلام عما هو المقصود من هذه الصور وفهم السائل العموم من الجواب وتقريره عليه السلام، وإلا لما كان سؤاله عن الأعذرية وقع، وكذا جوابه عليه السلام بأعذريته من جهة الجهل بالتحريم، كما لا يخفى، فيشمل عموم الحكم بالمعدورية الشبهة التحريمية الحكيمية.

لكن الإنصاف عدم صحة الإحتجاج بها، فإن المعدورية فيها إنما هو بحسب الوضع بمعنى عدم حرمة المعتدة عليه ابدأً، وجواز تزويجها بعد انقضاء عدتها، لا بحسب التكليف، فيكون بمعنى عدم المؤاخذه، وذلك لمكان قوله عليه السلام «أما إذا كان بجهالة فليزوجهها — الخ —» وقوله عليه السلام بعد ذلك «فهو معذور في ان يزوجهها» فإنه صريح في كون المعدورية بحسب الوضع.

هذا، مضافاً إلى أنه لا يكاد يصح بالمعدورية بحسب التكليف حسب ما فصله (قدّه) إلا في الصورة الاولى، وهو جهالته بكونها في العدة حيث أنها شبهة موضوعية، ولا يجب الفحص فيها وحكومة أصالة عدم كونها في العدة على أصاله عدم تأثير العقد، كما لا يخفى. وقد عرفت إطلاق الحكم بها في الصور، بل عمومه.

لا يقال: الحكم بالأعذرية بإحدى الجهالتين وتعليه بعدم القدرة معها على الإحتياط، إنما يلائم المعدورية بحسب التكليف، كما لا يخفى.

لأننا نقول: لعله كان منشأ المعدورية بحسب الوضع، هو التسهيل، مع تحقق ما يقتضى تحريم التزويج، ولا ريب أن مراعات التسهيل في مورد التعليل وهو الغفلة كما سيظهر أولى، وبهذه الجهالة يكون اعذر، فتدبر.

قوله (قدّه): فان كان الشك — الخ —.

ترديده لعله مماشاة مع الخصم، وإلا فقد عرفت إطلاق الجهالة، بل عمومها، فتذكر.

قوله (قدّه): وكذا الجهل بأصل العدة — الخ —.

يعنى جهله بأصل تشريعها، إذا الجهل بها مع العلم به يكون شبهة موضوعية، ولا يجب الفحص فيها إجمالاً في الجملة.

١- وفي المصدر: وكذا مع الجهل...

قوله (قدّه): إلا أنه إشكال يرد على الرواية^١ - الخ - .

يعنى هذا التخصيص موجب لورود إشكال على الرواية على كل تقدير من لزوم كذب العلة، مضافاً إلى تخصيص العلة المشتركة باحد المتشاركين على فرض حمل الجهل في الموضوعين على الشك، ولزوم خصوص تخصيص العلة المشتركة على تقدير حمله على الغفلة فيها، ولزوم التفكيك فيه بينها لو حمل على الغفلة في موضع التعليل، وعلى الشك في الموضوع الآخر، فتدبر.

قوله (قدّه): فتدبر فيه وفي دفعه.

قد عرفت ورود الإشكال فيها على كل حال؛ وغاية ما يمكن ان يقال في دفعه، هو ان ارادة الغفلة في احد الموضوعين، والشك في الآخر لا يوجب التفكيك في الجهالة بحسب المعنى فيها، فإنه من الجائز، بل المتعين في استعماله في كلا الموضوعين في المعنى العام الشامل للغفلة والشك، لكن لما كان الغالب في الجهل بالحكم هو الغفلة إذ مع وضوح هذا الحكم بين المسلمين قلما يتفق مع الإلتفات إليه الشك فيه، بخلاف الجهل بكونها في العدة، فإنه يتحقق غالباً مع الإلتفات لكثرة أسبابه، إذا المتعارف بحيث قل ان يتخلف التفتيش من حال المرأة التي يريد أن يزوجه، ومعه من المستحيل عادة ان لا يصادف مما يورث إلتفاته إلى أنها في العدة ام لا، كما لا يخفى، خص الإمام عليه السلام الجاهل بالتحريم بالأعذرية معللاً بكونه غير قادر على الإحتياط، نظراً إلى ان الغالب فيه الغفلة، بخلاف الجاهل بالعدة من دون إعتناء منه عليه السلام بما يتفق نادراً في الموضوعين^٢ الآ تفكيك بحسب المعنى بين الموضوعين، فافهم.

قوله (قدّه): سواء علم حكم كلى فوفه أم لا - الخ - .

هذا بكلا شقيه شبهة موضوعية، حيث ان الشك في احدهما في إنطباق ما علم حكمه على المشتبه، وفي الآخر في إنطباقه على ما علم حكمه وتحققه في ضمنه، ومنشأ الإشتباه في الإنطباق مطلقاً هو الخلط في الامور الخارجية، وهو الملاك في الشبهة الموضوعية، ولا يخفى ان الفرق بينها ليس بحسب الموارد، بل إنها هو بحسب الإعتبار، إذ ليس مورد من موارد

١ - وسائل الشيعة: ٣٤٥/١٤ - ح ٤

٢ - كذا في الاصل والظاهر: فلا تفكيك

الشبهات إلا ويمكن تطبيقه عليهما، كما يظهر بالتدبر في مثال اللحم الملتقط من الطريق، فيلاحظ تارة أنه لحم غنم شك في تحققه في ضمن المذكي منه او الميتة، واخرى في أنه جزئي شك في إندراجة تحت المذكي او الميتة؛ وهذا بخلاف ما إذا لم يعلم لأحكام كلي فوقه ولا كلي تحته، فالشبهة يكون فيه حكيمية، ومنشأ لإشتماله عدم نهوض الحجّة في البين، فنفظن.

قوله (قدّه): إذ لا يستقيم إرجاع الضمير - الخ -.

واعلم أنّ الداعي على الحمل على هذا المعنى مع أنّه خلاف ظاهر فقراتها، هو أنّ الأمر الذي كنى عنه بلفظ الشئ بما هو واحد على ما هو الظاهر لا يمكن ان يكون فيه حلال وحرام، بل بما هو كذلك إمّا حلال او حرام من غير تفاوت بين ان يكون ذلك الامر جزئياً او كلياً، فإنّ الكلي بما هو واحد ايضاً لا يتصف إلا بحكم واحد. هذا، لكن لا يخفى أنّ ظهور فقراتها في فعلية القسمين في الشئ أشد وأقوى بمراتب من ظهور كلّ شئ في كلّ شئ بما هو واحد، وذلك لظهور كلمة «من» في التبعض في نفسها، وتعيينها له ههنا بملاحظة قوله عليه السلام «فيه حلال او حرام» الظاهر في كون الشئ منقسماً اليهما، كما أفاده، فافهم.

قوله (قدّه): لا ذهنًا ولا خارجاً - الخ -.

المراد من القسمة الذهنية ههنا هو تقسيم الكلي بملاحظته، مع ما يعرضها من الفصول المنوعة، او العوارض المصنفة، او المشخصة إلى الأنواع، او الأصناف، او الأشخاص؛ ومن التقسيم الخارجى هو تقسيم الكل إلى أجزائه فكيّة او فرضيّة، فلا تغفل.

قوله (قدّه): امر لازم قهرى لا جائز - الخ -.

لا يخفى أنّه لو اريد من الجواز هو الإمكان العام المقيّد بجانب الوجود لا ينافي كون التقسيم امراً لازماً، فلا تغفل.

قوله (قدّه): فالمعنى والله العالم — الخ —.

لأ يقال أنّ معرفة القسم الحرام لا يصلح أن يجعل غاية حلّية المشتبه، كما لا يخفى، لأنّ هذا إنّما هو بلحاظ عموم الحكم بالحلّية على هذا الكلّي من دون تخصيصه بفرد منه، كما في هذا المعنى، أو على الجزئيات الخارجيّة التي في نوعها قسمان، كما في المعنى الثّاني المبنيّ على الإستخدام.

قوله (قدّه): أنّ وجود القسمين في اللّحم ليس — الخ —.

بدهاة أنّ معرفة حكم عنوان لا يوجب الإشتباه في حكم عنوان آخر، بل الموجب له عدم نهوض الدليل عليه.

قوله (قدّه): ومعلوم أنّ معرفة لحم — الخ —.

فيه أنّ معرفة حرمة لحم الخنزير وإن لم يكن غاية حلّية لحم الحمير، إلّا أنّه معلوم أنّه غاية حلّية مطلق اللّحم، كما جعل غاية له على هذا التعميم، كما مرّ نظيره اشكالاً وحقلاً في جعل معرفة القسم الحرام غاية للحكم بالحلّية، بناء على ما هو الحقّ من الإختصاص بالشبهة الموضوعيّة، فتذكّر.

قوله (قدّه): مع ما ورد فيه من الأخبار — الخ —.

يمكن ان يقال أنّ عدم إلزامه بالإحتياط فيما تعارض فيه التصان، لعلّه لا يراد فيه أيضاً ممّا يدلّ على التّخيير ما كان أرجح ممّا اورد فيه ممّا دلّ على الإحتياط من وجوه متعدّدة، كما لا يخفى على من راجعها.

قوله (قدّه): ما لا طريق إلى كونه مفسدة — الخ —.

أي لا طريق إليه بعنوانه وبما هو، لا بما هو مشتبه، وكذا المراد من الواقعيّة في قوله، وعدم الدليل على حكم الواقعة إنّما هو بعنوانها بما هي هي، لا بما هي شبهة؛ ولا يخفى أنّه لا يكاد يتمّ إستظهاره بدون ذلك.

قوله (قدّه): فهو مبني على عدم وجوب - الخ -.

هذا، مع أنّ تجويزهم الإقتحام بناء على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل غير مجد في المقام، إذ المهم هو الأئمن من العقاب، لا مجرد عدم مبادرة العقلاء إلى الذم على الإرتكاب، مع ترتب العقاب عليه على تقدير الحرمة واقعاً.

ومن هنا ظهر عدم الحاجة في إثبات لزوم الإحتياط فيما احتتمل فيه العقاب على من همّه الفرار عنه إلى البناء على وجوب دفع الضرر المحتمل، كما أنّ وجوبه لا يجدي في إبداء إحتتماله فيما إذا لم يكن هناك لولاه، كما لا يخفى على من له أدنى تأمل.

قوله (قدّه): ودعوى أنّ حكم العقل - الخ -.

قد عرفت دفعها في الحاشية السابقة، وأنّ وجوب دفع الضرر المحتمل لا يحتاج إليه في رفع قبح المؤاخذه فيما إذا قام فيه إحتتمالها لولاه، ولا يجدي في قيامه فيما لم يقم لولاه، ولهذا يكون قاعدة قبح العقاب بلا بيان، واردة على هذه القاعدة، كما سنشير إليه، إذ لا إحتتمال للمؤاخذه معها؛ وقد عرفت أنّه لا مجال لها بدونه.

قوله (قدّه): مدفوعة بأنّ الحكم المذكور - الخ -.

لا يخفى ما فيه لو اغمض عمّا أشرنا إليه في دفعها، وسيشير إليه بقوله «بل قاعدة قبح العقاب بلا بيان - الخ -» فإنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل حسب ما اعترف به (قدّه) في تنبيهات الشبهة المحصورة، ليس إلّا حكماً إرشادياً لأجل الفرار عن نفس الضرر، لا عن ملاك آخريوجب التحرز عن إحتتماله بنفسه، كما يظهر من مراجعة الوجدان وملاحظة أنّ حكمه بوجوب دفع الضرر المقطوع ليس إلّا بملك التّحفظ عن نفس الضرر، وبداهة أنّ حكمه هيئناً معه من واد واحد.

ان قلت: يمكن المنع من ذلك، فإنّ مقطوع الضرر الآخروي كما هو الفرض، لا يمكن ان يورث ضرراً آخرياً آخر، وآلاً لتسلسل الضرر، بخلاف محتمل الضرر، فإنّه لو اورث ضرراً آخر لما تسلسل، بل ينقطع بهذا الضرر الذي قطع به من إرتكاب محتمل الضرر.

قلت: لا مجال للمنع، فإنّ إحتتمال الضرر وإن لم يكن مثل القطع به في لزوم التسلسل من ترتب الضرر الآخر عليه، إلّا أنّه مثله في عدم ملاك آخر غير المفسدة الموجبة للحكم بالحرمة المقطوعة او المحتملة، وبدونه لا مجال لحكم مولوى آخر بحيث كان ترك محتمل الضرر بنفسه مطلوباً ومرغوباً للمولى مطلقاً، كان الضرر المحتمل متحققاً واقعاً أم لا،

فحيث لا ملاك لهذا الحكم إلا التحرز عن نفس الضرر المحتمل لو كان ليس مما يستكشف منه الحكم الشرعى بقاعدة الملازمة بين الشرع والعقل، كما فى الحكم بوجود الإطاعة وحرمة المعصية، حيث أنه لم يكن إلا من جهة ما يترتب على نفس الإطاعة والمعصية من الثواب والعقاب، لا لملاك آخر فيهما يوجب المحبوبة أو المبعوضة الذاعيتين إلى التحريم أو الإيجاب، غير ما كان عليه الفعل المأمور به أو المنهى عنه من العنوان الذى يكون به محبوباً ومبغوضاً وبه يأمر به أو ينهى عنه، فليس إمتثال الموارد من موارد قاعدة الملازمة ولو ورد فيها حكم من الشرع كان إرشادياً، وإن أبيت إلا عن عموم القاعدة لجميع الموارد. فمن المعلوم إختلاف الحكم المستكشف بالحكم العقلى حسب إختلافه، فإن كان حكمه لأجل ما كان عليه الفعل من العنوان الذى به يدح عليه فاعله أو يذم، فالحكم الشرعى يكون مولوياً، فإنه يورث محبوبيته للشارع أو مبغوضيته، وهو الملاك فى الحكم المولوى وإن كان حكمه لمجرد التحريض على ما هو لازم المحكوم، كما فى الإطاعة من الثواب أو الزجر عما هو لازمه كما فى المعصية من العقاب، فالحكم الشرعى يكون لمجرد ذلك، ولا نعى بالإرشادى إلا بما كان كذلك، فيكون الأمر أو النهى المستكشف من قبيل الأوامر والتواهى الواردة فى الكتاب السنة بالإطاعة والمعصية.

هذا كله فى حكم العقل بوجود دفع الضرر المحتمل أو الشرع المستكشف به، وإلا فليس نهوض الدليل الثقلى على وجوبه النقصى بحال، لإحتمال عدم إطلاع العقل على ملاكه. ولا يخفى أنه على تقديره ليس بضائر بما نحن بصده، فليتدبر جيداً.

قوله (قدّه): لأنها فرع إحتمال الضرر - الخ -.

وهو فرع عدم جريان قاعدة «قبح العقاب بلا بيان». ومن هنا انقدح أنه لو كان فرع قاعدة «وجوب دفع الضرر المحتمل» لدار.

قوله (قدّه): إلا أن الشبهة من هذه الجهة موضوعية - الخ -.

فيه منع كون الشبهة من مثل هذه الجهة موضوعية، إذ الملاك فيها ما كان المرجع فيها غير الشارع من المميزات الخارجية. ومن المعلوم أنه لا طريق إلى المصالح والمفاسد التى تكون مناسبات للأحكام الشرعية فى غير ما استقل به العقل إلا البيان الشرعى لها أى الأحكام، فإنه بيان لنا طأتها على نحو الآن أيضاً؛ سلمنا، لكن لا وجه للإعتراف بعدم وجوب الإحتياط فيها بمجرد تسميتها شبهة موضوعية بحسب الإصطلاح لا من الاصوليين ولا من

الأخباريين، وذلك لعدم ما هو منشأ الإعراف به في غيرها من الشبهات الموضوعية ههنا. أما العقل فالمفروض حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل. وأما التقل فمثل قوله عليه السلام «كل شيء فيه حلال وحرام» فسيجيء منه (قده) أنه مختص بما إذا كان منشأ الإشتباه فيه هو وجود الحلال والحرام فعلاً تحت الشيء، وعدم ما يميزانه من أي منها؛ ومن المعلوم أنه ليس منشأ الإشتباه في المقام هو وجود القسمين؛ كيف، ولو كان جميع الأشياء غيره معلوم الضرر أو التفع، لكان هو على ما كان عليه من احتمال الضرر. إن قلت: هبه، لكن ما تقدم من أدلة البرائة يؤمننا من هذه المصرة؛ إنا لكشفها عن عدم كون المفساد الكأمنة مضاراً فعلية بحيث يترتب على فعل المكلف مطلقاً ولو مع جهله بجرمته، بل يدور فعليتها مدار فعلية الحرمة وتنجزها؛ وإنا لكشفها عن تدارك ما رتباً يقع فيه المكآف من المصرة، وذلك حيث لا يجوز الإذن في الإقتحام في المصرة الفعلية من دون تداركها، وحينئذ فلا مجال لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل حيث لا احتمال له مطلقاً، أو على نحو يجب التحرز عنه فيكون بياناً لقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» فتدبر.

قلت: هذا إذا كان الإذن في الإقتحام في المصرة الفعلية مطلقاً، من دون تداركها قبيحاً، والمنع عنه بمكان من الإمكان فيما إذا كان هناك حكمة ومصلحة داعية إليه، بحيث يقبح معها عدمه.

فتلخص بما ذكرنا أنه لا مجال للإستدلال للبرائة بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» إلا على مذهب الأشاعرة أو مذهب العدلية إذا لم يكن المفساد التي يدعوا إلى التحريم مضاراً فعلية، بحيث يجب التحرز عنها وإن كانت علة تامة لإنشاء التحريم؛ ولا يجدي في ذلك أخبار البرائة، إلا على تقدير أن يكون الإذن في الإقتحام في محتمل الضرر قبيحاً بلا تدارك على تقدير الوقوع فيه، وقد عرّفت منعه، أو على تقدير عدم وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً، وإلا فحكمه به يكون بياناً دائماً للحجة على التكليف المشكوك، فيكون وارداً على قاعدة «قبح العقاب بلا بيان».

هذا مع قطع النظر عن أخبار البرائة. وأما بملاحظتها، فالعقاب على المشتبه مأمون لرخصة الشارع وإذنه في الإقتحام وان وقع في المفسدة المحتملة التي حكم العقل بالتحرز عنها، ولو لاه لجوز العقاب عليها لو وقع فيها، وينبغي التأمل التام في المقام.

١- وسائل الشيعة: ٥٩/١٢ - ح ٤١ و٤

٢- بحار الأنوار: ٢٦٨/٢ - ب ٣٣

قوله (قدّه): والظاهر أنّ المراد به ما لا يطاق - الخ -.

وذلك حيث أنّه لا يعقل ان يكون التّكليف المجهول باعثاً وداعياً إلى المأمور به، وزجراً ومانعاً عن المنهَى عنه، وبمجرد الفعل او التّرك بدون أن يكون الأمر او التّهيى داعياً او زاجراً، لا يكاد ان يكون إمتثالاً، مع أنّ الغرض من التّكليف مطلقاً ولو توصلياً، هو الإمتثال بحيث لو لم يكن للمكلف من قبل نفسه بعث او زجر صار هو باعته او زاجره، ولا ينافى ذلك سقوط التّكليف فى التّوصليّات بمجرد الفعل او التّرك، كما لا يخفى.
وبالجمله لما كان الغرض من التّكليف هو الإمتثال، ولا يكاد يترتب عليه بدون العلم به كان وجوده بدونه كعدمه، فلا يجوز أن يؤخذ عليه ما لم يعلم به، فافهم.

قوله (قدّه): وإحتمال كون الغرض - الخ -.

هذا جواب عن سؤال مقدّر وهو أنّ الامر كما ذكر لو كان يتعيّن الغرض فى الإمتثال، وليس كذلك لإحتمال كونه هو مطلق صدور الفعل.

قوله (قدّه): مدفوع بأنّه إن قام دليل - الخ -.

الجواب على نحو اللّفّ والتّشّ المشوّش. توضيحه أنّ الإنقياد لا يصلح أن يكون غرضاً للتّكليف، فإنّ لزومه فرع نهوض دليل عليه عند إحتمال التّكليف كان هنا واقعاً أوّلاً، ومع عدمه لا يجب، ولو كان، فكيف يكون غرضاً له؛ وإحتمال صدور الفعل فى بعض الأحيان غرضاً له، واضح البطلان، ولذا أخرج جوابه وأكتفى فيه بمجرد الدّعوى، فإنّ قياسها معها، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): فلا يثبت به الأصل - الخ -.

فلا يجوز الرجوع إليه إلاّ فى صورة فقدان الدّليل المسألة، كما هو شأن الأصل فى كلّ مسألة.

قوله (قدّه): لأنّ الثّابت بها ترتب - الخ -.

قد حقّقنا فيما علّقناه على الإستصحاب، أنّ الثّابت بها إنّما هو اللّوازم المجهولة على المستصحب لو لم يكن بنفسه مجعولاً، وإلاّ كان الثّابت هو نفسه، وقد أشرنا إليه فى الحواشى على حديث الرّقع^١ ايضاً، ولا يخفى أنّ عدم المنع عن الفعل كالمنع عنه جعلى شرعى،

لوضوح أنّ التّكليف إثباتاً ونفياً بيد الشّارع كما له إثباته كأن له نفيه، فإذا حكم الشّارع بمقتضى هذه الأخبار بعدم المنع فيثبت ظاهراً عدم المنع، ويترتب عليه جميع لوازمه، شرعية كانت او عقلية، ومنها عدم العقاب، فأنه أيضاً من لوازم حكم الشّارع بعدم التّكليف، واقعاً كأن او ظاهراً، فإنّ العقل لا يرى تفاوتاً بينها في ذلك، كما لا يرى تفاوتاً في وجوب الإطاعة وحرمة المعصية بين التّكليف الواقعي والظاهري.

ومن هنا إنقذ عدم الإحتياج في القطع بعدم العقاب حينئذ إلى إنضمام حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، بل لا مجال له أصلاً، إذ إستصحاب عدم التّكليف بيان كإستصحابه، فافهم واستقم.

قوله (قدّه): وموضوع البرائة في السّابق ومناطها هو - الخ -.

فيه أنّ ملاك البرائة ومناطها إنّما يكون ذلك لو أريد إستصحاب البرائة المستندة إلى القضية العقلية القائلة بقبح التّكليف غير المميّز او المعدوم. واما لو أريد إستصحاب عدم التّكليف الأرتي والبرائة الأرتية منه الثابت حال الصّغر والجنون أيضاً وان كانت القضية العقلية موجودة في هذا الحال أيضاً، كما صرح (قدّه) في باب الإستصحاب بأنّه المراد في اصطلاحهم؛ فلا مجال للإشكال فيه بعدم بقاء الموضوع، وعليك بالمراجعة إلى ما أفاده في ذلك الباب مع ما علّقناه عليه لتطلع على حقيقة الحال، ولعلّه أشار إلى ذلك بامرّه بالتأمّل.

قوله (قدّه): ولا يرد ذلك على اهل الإحتياط - الخ -.

يعنى لا يرد ذلك على بعضهم والأ فهو وارد على القائل منهم بالحرمة الظاهرية او الواقعية، او القائل بوجوب الإفتاء بالإحتياط، كما لا يخفى، فلا تغفل.

قوله (قدّه): فبأنّ الفعل الشئء المشتبه - الخ -.

بل الحكم عليه بأنّه ممّا لا حرج عليه ليس قولاً بغير علم، للقطع بقبح العقاب بلا بيان والمؤاخذه بلا برهان. نعم الحكم عليه بالإباحة شرعاً ولو ظاهراً من دون إتكال على ما يدلّ عليه يكون من ذلك.

قوله (قدّه): ولازم ذلك إيجاب الشارع للإحتياط - الخ - .
 ليكون إيجابه بياناً وبرهاناً على المؤاخذة والعقاب لئلا يكون بلا بيان وبرهان، فيكون
 إستكشاف ذلك على نحو الأن، فلا تغفل.

قوله (قدّه): فساقه مساق قول القائل «اترك الأكل» - الخ - .
 صيغة افعال التفضيل في مثل هذا المورد ممّا لا يكون المفضلّ عليه متّصفاً بالمبدء اصلاً
 حقيقة ليس بوصفياً كما توهم، والآ لما جاز إستعماله مع لفظه «من»، بل للتفضيل
 فرضاً لا حقيقة، فيكون المعنى هو الأفضليّة لو فرض إتصاف المفضلّ عليه بالمبدء، بل قد
 يكون إتصاف المفضلّ به أيضاً كذلك، كما في قول القائل «اترك الأكل» فإنه لا حسن
 في ترك الأكل يوماً اصلاً، كما لا يخفى، فليتدبر.

قوله (قدّه): قلت: إيجاب الإحتياط - الخ - .
 هذا، مع أنه خلاف ما مرّ منه في ذيل حديث^١ الرّفع حيث أجب عن إشكال عدم
 إختصاص رفع المؤاخذة عمّا لا يعلمون، ومثله ممّا لا يكون التّكليف فيه بنفسه منجزاً مورثاً
 للعقاب، وعدم صحّة المنة بذلك بمنع قبح العقاب على ما لا يعلمون، ومثله مع إمكان
 الإحتياط. وعن إشكال عدم كون المؤاخذة أثراً شرعياً، بأن رفعها برفع منشأها وما يصحّ
 معه، وهو إيجاب الإحتياط والتّحفظ خلاف التّحقيق، فإن إيجاب الإحتياط على ما عرفت
 في بعض الحواشي السابقة على حديث الرّفع بما لا مزيد عليه، يكتفي به العقل بياناً على
 العقاب وبرهاناً للمؤاخذة على الإرتكاب، وليس عنده من العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا
 برهان.

هذا، مضافاً إلى أنه ينافي ما مرّ منه غير مرة من حكومة أدلة الأخباريين، او ورودها
 على أغلب أدلة البرائة، فإنها تكون كذلك لو كانت مصححة للعقاب على الحرام المجهول، لا
 على مخالفة الإحتياط صادقة ام لا، لوضوح أنه لو لم يكن كذلك، بل كان نفسياً بحيث
 كان العقاب على مخالفته ولو لم يخالف الحرام، فلا ربط لها بما دلّ على عدم العقاب على
 التّكليف المجهول، فيكون أردأ او حاكماً عليه، إلا أن يريد ورودها او حكومتها بالقياس
 إلى نفس التّكليف بالإحتياط، حيث لا يتفاوت في أدلة البرائة بين الحكم الواقعي او

الظاهري المشكوكين، لكن الظاهر منه (قده) هو أنها بالقياس إلى التكليف الواقعي، كما لا يخفى على من لا حظ مثل قوله (قده) بعد ذلك: «واعلم أنّ هذا الدليل العقلي كـبعض ما تقدّم من الأدلة التقليية، معلق على عدم تمامية أدلة الإحتياط، فلا يثبت به إلا الأصل في مسألة البرائة — انتهى —».

فالصواب في الجواب ان يقال: انه لما كان العقاب لا يصح بمجرد ايجاب الإحتياط ما لم يعلم به التكليف، لا يصح حمل التهلكة في الأخبار على ما هو ظاهرها من العقاب، حيث لا يعلم بايجابه بعد، وهذه الأخبار لا يصلح بياناً وإعلاماً له، فإن كونها بياناً وإعلاماً موقوف على صحة حمل التهلكة فيها على ظاهرها، وهو موقوف على كونها بياناً وإعلاماً، وإلا لما صح حملها على ظاهرها، كما عرفت، تأمل تعرف.

قوله (قده): إنما يثبت أخبار التوقف بعد الإعراف — الخ —.

قد عرفت أنها على تقدير تماميتها، تصح العقاب عند الإقتحام في الشبهة إذا صادف الحرام، فيكون بالنسبة إلى أدلة البرائة من قبيل الدليل بالنسبة إلى الأصل، فإن موضوعها عدم البيان وهو قد ارتفع بها، حيث صار إيجاب الإحتياط بياناً، فلا معنى لملاحظة الترجيح بينهما.

قوله (قده): وما ذكرنا أولى — الخ —.

وذلك مع أنّ التخصيص في نفسه لودار بينه وبين ساير التصرفات ارجح، لأن العام قد علل بما يابى معه عن التخصيص، كما لا يخفى. مضافاً إلى لزوم التخصيص بالأكثر، لكنّه يأتي في بعض الحواشى أنّ هذا بلحاظ الافراد، ولعلّه اى التخصيص أنّها هو بلحاظ العناوين، ومعه لا يلزم ذلك، فافهم.

قوله (قده): ما لا يكون أعم منه — الخ —.

أى ما لا يجوز ان يعامل معه معاملة الأعم، وان كان كذلك بحسب الشمول، فلا تغفل.

قوله (قدّه): فَإِنَّ مَا وَرَدَ فِيهِ نَهْيٌ مُعَارِضٌ - الخ - .

فيه تأمل، بل منع إذ لا يصدق حتى يرد نهى على ما إذا روى فيه نهى ما لم يكن حجة فعلاً عليه ناهضة بإثباته، كما لا يخفى. وكيف كان فعلى ما ذكره (قدّه) أخبار التوقف وإن كان اعم من قوله «كل شىء مطلقاً» إلا أنه لا يجوز أن يخص به، وألا لزم خرق الإجماع المركب من القائلين بالإباحة فيما لا نص فيه، والقائلين بالتوقف فيه المنعقد على وجوب التوقف فيما لا نص فيه، على تقدير وجوبه فيما تعارض فيه النصان، فلا بد أن يعامل معها معاملة المتباينين من العلاج بالرجوع إلى المرجحات السندية.

لكن لا يخفى أنه مع ذلك أعم منه لشمولها للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى من الوجوبية والتحريرية، موضوعية كانت أو حكيمية بخلافه، فيصح أن يخصها بضميمة الإجماع بالشبهات الغير المقرونة بالعلم الإجمالى، ويبقى تحتها من الشبهات ما اقترن به مطلقاً، ولزوم تخصيص الأكثر فيها بملاحظة أكثرية الشبهات الغير المقرونة بالعلم من المقرونة منه، وإن سلم كونه فى نفسه محذوراً إلا أنه بالقياس إلى الطرح رأساً لأرباب كونه أقل محذوراً، مع إمكان منع لزومه، إذ لعله كان بلحاظ العناوين للأفراد، والشبهة الغير المحصورة وإن كانت ملحقة بالشبهات البدوية، لكن يمكن أن يدرج معها تحت عنوان واحد خارج بعنوانه من عموم الأخبار، فلا يلزم من خروجها خروج عنوان آخر موجب لأكثرية العناوين الخارجة من العناوين الباقية، مع أنه لو كانت خارجة بعنوان آخر، فن الشبهات البدوية ما يبقى تحتها فى الجملة وهى الشبهات الحكيمية قبل الفحص والشبهات فى المسائل الاعتقادية؛ ولعله أشار إلى بعض ما نهىنا عليه بأمره بالتأمل، فليتأمل.

قوله (قدّه): مع أن جميع موارد الشبهة - الخ - .

يعنى مع أن أخبار التوقف ليس باعم من خبر «كل شىء مطلقاً» إذ ليس مورد من موارد الشبهة، وجوبية كانت أو تحريرية، موضوعية كانت أو حكيمية بخال عما احتمل حرمة منه فيشملة لذلك خبر «كل شىء مطلقاً» أيضاً. وفيه ما لا يخفى فإن غايته عدم إنفكاك الشبهات التى لا يشملها خبر «كل شىء»

١- وسائل الشيعية: ١١٨/١٨ - ح ٣٣ و ٢٤ والمجله ١٤/١٩٣ - ح ٢

٢- وسائل الشيعية: ٩١٧/٤ - ح ٣

٣- وسائل الشيعية: ١١٨/١٨ ح ٢٤ - ٣٣

٤ و ٥ و ٦ - وسائل الشيعية: ٩١٧/٤ - ح ٣

عمّا يشملُه من الشبهات؛ وهذا لا يوجب إتّحاده بحسب الموضوع مع ما يشمل كلا الطائفتين. ولعلّه أشار إليه بقوله «فتأمل».

قوله (قدّه): ومنه يظهر أنّه لو كان المشار إليه - الخ - .
يعنى وممّا ذكر من كون مورد الرواية هي الأقلّ والأكثر الإرتباطيان والإستقلّيان،
ظهر أنّ ما نحن فيه ليس ممثلاً لموردها، فلا وجه لسراية الإحتياط إليه، سواء كان المراد
منه هو الإفتاء بالإحتياط أو الإحتياط فيه بالإحتراز عنه حتّى بالإحتياط.

قوله (قدّه): والظاهر أنّ مراده الإحتياط - الخ - .
لا يخفى أنّ الأولى ان يقول في مقامه: والإنصاف أنّ مراده الإحتياط، وذلك لأنّه
صار بصدد إثبات وجوب الإحتياط إعراضاً عن قوله «فبأنّ ظاهرها الإستحباب» فافهم.

قوله (قدّه): وكون الحمرة غير الحمرة المشرقيّة.
وانّما حملها حينئذ على غيرها، فإنّ سقوط الشّمس يتحقّق قبل ذهابها جزماً، فلا يجب
إنتظار ذهابها.

ثمّ لا يخفى أنّ حمل الامر بالإحتياط على الوجوب على هذا التقدير، مبنى على عدم
حجّية الظنّ بدخول الوقت، والأفلا يكاد يصحّ حمله إلا على الإستحباب، فإنّ الامارات
المتراكمة المفروضة في السؤال من توارى القرص، وإقبال اللّيل، وزيادة اللّيل إرتفاعاً،
وإستتار الشّمس من التّظنر، وإرتفاع الحمرة، وأذان المؤذنين، مفيدة للظنّ جدّاً.

قوله (قدّه): فيحمل على الطلب الإرشاديّ.
يعنى يحمل على الطلب الإرشاديّ المشترك بين الوجوب والإستحباب، بقريّة قوله
(قدّه) في ذيله: «لأنّ تأكّد الطلب الإرشاديّ - الخ -». ثمّ إنّ الأولى ذكر هذا التعليل
قبل قوله (قدّه): «او على الطلب المشترك بين الوجوب والإستحباب - الخ -» كما لا
يخفى.

١- وفي المصدر: فيحمل على الارشاد او على الطلب.

قوله (قدّه): والآلم يكن معنى لتأخير - الخ - .

أما الأول فواضح، حيث لا يعقل ملاحظة الترجيح بين ما لا ريب في صحته وما لا ريب في بطلانه. وأما الثاني فلأن الشهرة في كلا الخبرين^١ على هذا يوجب إتصاف كل واحد منها بنفي الريب عن صحته وبطلانه، فأنها في كل موجب صحته وبطلان معارضة حسب الفرض، كيف يصح فرضها فيها. وأما الثالث فلأن أحد الخبرين على هذا يكون بين الرشد والآخر يتبين الغنى والأشكال في البين، فيحتاج في بيان حكمه إلى تثليث الأمور والإستشهاد بتثليث النبي (ص).

قوله (قدّه): فيكفي حينئذ في مناسبة ذكر كلام النبي^٢ صلى الله عليه وآله - الخ - .

لا يخفى أن كلامه صلى الله عليه وآله بمجرد هذا المقدار من المناسبة لا يصلح للإستشهاد به، والظاهر أنه ذكر لذلك؛ فالأولى أن يقال: إن وجوب طرح الشاذ من مصاديق كلامه (ص) فإنه صدر إرشاداً إلى رجحان الإجتنب عن الشبهات بالرجحان المطلق المشترك بين الوجوب والإستحباب فيتبع فيها ما يرشد إليه، فيكون إيجاباً فيما كان الإجتنب واجباً وإستحباباً فيما كان مستحباً، والشاذ يكون ممأً يجب الإجتنب عنه بطرحه، فانه ممأً شك في اعتباره في قبال المشهور فيندرج تحت ما ارشد صلى الله عليه وآله إلى رجحان إجتنابه ويكون الرجحان بالتسبة إليه وجوبياً، فليتدبر.

وكيف كان يرد على الرواية^٣ على هذا إشكال، وهو أن الإمام عليه السلام شأنه أن يزيل الإشتباه ببيان ما يقع فيه التحير من الحكم إذا كانت الشبهة حكيمية كما في المقام، كما لا يخفى، لا تقرير الجاهل على جهله بإرجاعه إلى الإحتياط.

ويمكن أن يذب عنه أنه لما كان شذوذ الشاذ ليس في نفسه بمثابة يوجب سقوطه عن الحجية في نفسه ولو لم يعارضه المشهور، بل إنما هو بالقياس إليه، والألمأ كان لملاحظة الترجيح بينهما معنى؛ وكان مثل هذا الشذوذ تارة من جهة الإطلاع على عيب في الخبر يوجب عدم إعتنائهم به، فلا يروونه فلا يعرف بين الروايات، وأخرى من جهة مجرد عدم إطلاع المعظم عليه إتفاقاً، بحيث لا ينقص الشاذ عن المشهور اصلاً كان التحير في الشاذ،

١ - أي الخبرين المتعارضين.

٢ - وسائل الشيعة: ١١٨/١٨

٣ - وسائل الشيعة: ١١٨/١٨

والشك في اعتباره ليس من الشبهة الحكمية، بل من الموضوعية التي ليس من شأنه عليه السلام رفعها، بل بيان حكمها، فتأمل. ولعل امره بالتأمل في ذيل الكلام إشارة إلى بعض ما اورده في المقام.

قوله (فده): يجب بمقتضى قوله تعالى «وما نهيكم عنه فانتهوا» الخ -
لا يخفى أن الآية لا تنهض لإفادة وجوب الخروج عن عهدة التكليف المعلومة إجمالاً،
إلا على بعض الوجوه المحتملة فيها، وهو أن يكون امره تعالى بقوله «فانتهوا» الخ -
نفسياً بأن يكون إتباع قول النبي صلى الله عليه وآله مطلوباً ذاتياً له تعالى، فتدل على أن
المحرّمات المعلومة واجبة الإجتنب، لكونها ممّا نهى عنها النبي (ص)، ولا يبعد أن يكون
ظاهرها أنه للإرشاد، من قبيل قوله تعالى «اطيعوا الله^أ» نظراً إلى أن نواهي الرسول هو
نواهيه تعالى، ومعه لا دلالة لها على وجوب الخروج عن العهدة، لتبعية الأمر الإرشادي
لما يرشد إليه في الوجوب وعدمه، وكذا لا دلالة لها لو كان طريقاً. كما يحتمل بعيداً بأن
يكون عرضه تعالى جعل نهي (ص) حجة وطريقاً إلى نواهيه تعالى، فإن الآية على هذا لا
تزيد على ما هو قضيّة نفس العلم إجمالاً بنواهيه تعالى، فإنها بعد العلم بها منجزة يجب
الخروج عن عهدها عقلاً.
ومن هنا إنقذ عدم الحاجة إليها في إثبات ذلك على الوجه الأول، إلا على وجه
التأكيد والتأييد.

قوله (فده): والجواب أولاً بمنع تعلق التكليف - الخ -
لا يخفى ما في كلا الجوابين من الضعف والقبح، ومخالفتهما لما هو التحقيق عنده:
أما الأول، فلاستقلال العقل بتنجز التكليف المعلومة بالإجمال على القادر على
الإمتثال ووجوب الخروج عن عهدها، كما سيأتي تحقيقه في كلامه، ومرمته غير مرة. وبمجرد
نصب الطريق لا يفيد مزيد من وجوب البناء على كون مؤذاه هو الواقع، لا أن الشارع ما
أراد من الواقع إلا ما ساعد عليه الطريق، حسب ما حقق القول فيه عند كلامه على
القائلين، بأن نتيجة دليل الإنسداد حجية الظن في الطريق، فراجع. ومن المعلوم أن البناء

١- الحشر / ٧

٢- النساء / ٥٩

على أن مؤداه الواقع لا يوجب ان يكون مكلفاً بالواقع بحسب تأدية هذا الطريق، لا بالواقع، من حيث هو مع العلم به، فلا يجب مراعاته بالإحتياط.

وأما الثاني، فلأنه ليس مجرد عدم ثبوت العلم الإجمالي بعد العلم بحرمة بعضها يوجب إرتفاع اثره ما لم ينطبق ما علم تفصيلاً على ما عُلم إجمالاً، كما إذا علم بحرمة غنم من قطع إجمالاً، ثم علم بحرمة واحد تفصيلاً، وذلك لأن العلم الإجمالي بعد تأثيره التنجز والإشتغال لا عبرة ببقائه وإرتفاعه في لزوم تحصيل الفراغ اليقيني من ذلك التكاليف، ولذا لو فقد بعض الأطراف، او اضطر إليه، او خرج عن مورد الإبتلاء كان باقياً على ما كان عليه من وجوب مراعات جانب التكليف المحتمل فيه قبل طرؤ واحدتها، كما سيصرح به في الشبهة المحصورة.

نعم لو كان طرؤ واحدتها والتكاليف ببعضها قبل العلم الإجمالي، لكان مانعاً من اصل تأثيره.

وبالجملة العلم الإجمالي لا يرتفع أثره بلحوق أحد هذه الامور التي كان سبق كل واحد منها مانعاً من تأثيره، بل باق كما كان قبل اللحوق، إلا اذا انقلب الإجمالي بالتفصيلي، وانطبق ما علم إجمالاً بما علم تفصيلاً، كما في المثال.

فالتحقيق في الجواب أن يقال: إن الظفر على الامارات المثبتة للتكاليف في بعض أطراف العلم ليس من قبيل لحوق التكليف له، فيشكل بأنه لا يرفع أثره، بل هو من قبيل لحوق العلم بتكليف سابق عليه، فانها كاشفة عن ثبوت ما أدت إليها من التكليف في مواردها من اول الأمر، لا محدثة إياها من حين نهوضها عليها، فيجب البناء على أن مواردها من اول الأمر ما كانت مجارى لأصالة الإباحة والبراءة، فيبقى أصالة البرائة في غيرها سليمة عن المعارض، كما إذا علم بعد العلم الإجمالي بتعلق تكليف ببعض الأطراف قبله، من دون تفاوت بينها فيما هو موجب لإرتفاع اثره، وهو إستكشاف مسبقته بالتكليف في بعض أطرافه بالحجة المعتبرة.

هذا، مضافاً إلى إمكان منع كون غير موارد الامارات والاصول من أطراف العلم، بحيث لو ضمت إلى ما بقى منها بعد إخراج المقدار المعلوم من جملتها، كان التكليف بينها معلوماً على حد الشبهة المحصورة، بل لو كان التكليف معلوماً كان على حد الشبهة الغير المحصورة، كما لا يخفى، ولو سلم كونه على حد الشبهة المحصورة، لكن لما كان العلم بالتكاليف في موارد الامارات المثبتة بمقدار التكاليف الواقعية المعلومه، بل أزيد منها وكان مقارناً للعلم بها، كان مانعاً من تأثير العلم بها، فإن الضابط في تأثيره أن يكون التكليف

المعلوم بحيث لو كان متعلقاً بكل طرف كأن يوجب الإتيان به فعلاً، وليس كذلك لو كان بعض الأطراف معلوم التكليف حين العلم به، فإنه لو كان متعلقاً بهذا الطرف لما كان مؤثراً له لحصوله بدونه؛ وعليك بالتأمل التام في المقام.

قوله (قدّه): فوجوب دفعها غير لازم عقلاً - الخ -.

لا يخفى أنّ منع وجوب دفع ما لا يدخل في عنوان المؤاخذة عقلاً مساوق لمنع الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل؛ كيف وإحتمال الحرمة شرعاً على الملازمة، ملازم لإحتمال وجود ما يلزم العقل دفعه.

وبالجملة ليس ما لا يدخل في عنوان المؤاخذة من المفسد التي تكون مناطات للتواهي الشرعية من المضارّة الذنوبية التي لا يحكم العقل بوجوب الإحتراز عنها، بل لو اطلع عليه كما اطلع الشارع لحكم به، كما هو حكمه به بناء على الملازمة، فتدبر.

قوله (قدّه): حتى يتضح حال التسمية - الخ -.

وأنها ليست بصادقة، فإنه ليس ما يورث تخيل التفصيل في عبارته إلا في عبارته الأولى قوله (ره): «ومنه القول بالإباحة لعدم دليل الوجوب والحظر» حيث يتخيل منه أنّ المحقق (ره) جعل القول بالإباحة بالمعنى الذي هو محل الكلام من أقسام ما لا يصحّ إلا فيما علم أنّه لو كان هناك دليل لظفرنا به؛ ومن المعلوم أنّه لا يكون كذلك إلا ما يعمّ به البلوى، كما لا يخفى.

وما في عبارته الثانية قوله (ره): «أنّه لو كان هذا الحكم ثابتاً لدلّ عليه إحدى تلك الدلائل» حيث يتخيل أنّه لا يتمّ إلا فيما يعمّ به البلوى، فإنّ غيره لا يلزم ثبوته نهوض دليل من الأدلّة عليه، وأنت خير بعدم صلاحية واحدة منها لذلك.

أمّا الأولى، فلأنّ الإباحة في قوله (ره): «ومنه القول بالإباحة» ليس بالمعنى الذي هو محلّ الكلام، بل هو الإباحة الشرعية الواقعية التي هو أحد الأحكام.

وأما الثانية، فلأنّ تعليقه (ره) «ذلك» لقوله (ره): «لأنّه لو لم يكن عليه دلالة لازم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به - الخ -» يشهد بصراحتة أنّ مراده من الحكم المنفرد بذلك هو الحكم الفعلي المنجز، ضرورة أنّه لا تكليف بنفس الواقع من حيث هو يلزم من عدم الدلالة عليه التكليف بما لا يطاق. ومن المعلوم أنّه لا يتفاوت الحال في الحكم الفعلي بحسب الدليل بين ما يعمّ به البلوى وغيره، كما حقّقته (قدّه)، فتفطن.

قوله (قدّه): هي الإباحة من غير ملاحظة الظنّ بعدم تحرّمه - الخ - .
المراد بالإباحة ههنا هو مجرد عدم المنع شرعاً، لا التي تكون أحد الأحكام الخمسة،
وإلا لا يكون جلّ الأدلة لولا كلّها بمقتضية لها، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): وجهان: من ظاهر الأمر بعد فرض عدم إرادة الوجوب - الخ - .
لا يخفى أنّه لا يأتى عن حملها على الإستحباب شمولها للشبهات المقرونة بالعلم
الإجمالى، فلا يمكن حملها عليه ولو على مذهب الاصوليين. ولا يأتى عن حمله على الإرشاد
المطلق ما استظهره عن بعض الأخبار الآتية في كلامه (قدّه) من أنّ الحكمة في الأمر
بالتوقف والإحتياط هو أن لا يهون على المكلف ارتكاب المحرّمات المعلومة ويسهل عليه
الإجتنب عنها، لعدم المنافات بين ما هو ملاك الإستحباب التفسى، وما هو ملاك
الطلب الإرشادى المطلق الذى يتبع ما يرشد إليه في الوجوب والإستحباب، فلا محذور
أصلاً في أن يكون الإحتياط في موارد الشبهات مطلقاً، مع ما هو عليه من ملاك
الإستحباب والمطلوبية التفسية مأموراً به، إرشاداً بالطلب المطلق الذى يختلف إيجاباً
وإستحباباً حسب إختلافها فيها، كما تقدّم بيانه، فتفظن.

قوله (قدّه): لأنّ معنى الإباحة الإذن - الخ - .
وهو مأخوذ من الأذن بمعنى الإعلام، ومنه قوله تعالى «وأذن من الله» وقوله تعالى
«وأذن مؤذن أيتها العير»^٢، فالعلم الترخيص لا يتّصف بكونه مباحاً. لكن لا يخفى أنّ
الإباحة كسائر الأحكام الخمسة لها واقع، لا يتفاوت حالها في حالتى العلم لها والجهل،
كيف فإن كانت واقعيتها منوطة بالعلم بها لدار، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): ولا يستلزم^٣ من تسليم إستحقاق الثواب على الإنقياد - الخ - .
لا يخفى أنّ الظاهر بل المقطوع، أنّ التجرى والإنقياد كالإطاعة والعصيان توأمان
يرتضعان بلبن واحد فإن كان الإنقياد موجباً لإستحقاق الثواب، فليكن التجرى موجباً

١- التوبة / ٣

٢- يوسف / ٧٠ (ثم أذن مؤذن...)

٣- وفي المصدر: ولا يلزم..

لإستحقاق العقاب.

نعم صحة التفضّل بالتّوّاب دون العقاب، ربّما يوجب تحيّل التّفاوت بينهما وهو فاسد، لأنّ الكلام في الإستحقاق دون التّفصّل، والتّفاوت بينهما بحسب أحدهما لا يستلزم التّفاوت بينهما بحسب الآخر.

قوله (قدّه): وان شكّ فيه من جهة الشكّ في قبوله التذكية - الخ -.

هذا مع قطع النظر عن عموم دليل يدلّ على قبول كلّ حيوان للتذكية وآلا كما ربّما يظهر منه ثبوت العموم، فلا مجال لاصالة عدم التذكية، كما سيصرّح به. ان قلت: لا مجال لها ولو مع الإغماض عن ذلك، لأنّ الشبهة حسب الفرض إنّما هي ناشية من الشكّ في قبول التذكية وعدم قبولها، ولا معنى له إلاّ حلّية الحيوان بعد الذبح على نحو خاصّ، واصالة الحلّ سالحة لإحرازها.

وبعبارة اخرى انّ اصالة الحلّ كما أنّها سالحة لإحراز الحلّية إذا شكّ في حلّية شيء على كلّ تقدير، كذلك سالحة لإحرازها إذا شكّ فيها على بعض التقادير، وليس القابلية للتذكية إلاّ عبارة عن حلّية الحيوان على تقدير خاصّ وهو بعد الذبح على نهج خاصّ، ونظيره ما إذا شكّ في حلّية امرأة بالعقد عليها لأجل احتمال نسب او رضاع موجب الحرمة، فبأصالة عدم تحقّقها يحرز كونها ممّن يؤثّر العقد عليها حلّية الوطى، فكذلك اصالة الحلّ محرزة العليّة بعد الذبح.

قلت: هب، ان قابلية الحيوان للتذكية إنّما هو معنى حلّيته بالذبح، إلاّ انّ هذه الحلّية إنّما هي الثابتة للحيوان بما هو؛ ومن المعلوم أنّها غير محرزة باصالة الحلّ، وإنّ المحرز بها هو حلّيته بما هو مجهول الحكم او العنوان، ولا يقاس اصالة الحلّ باستصحابه فضلاً عن الإستصحابات الموضوعيّة، فأنّه محرز للحلّ للموضوع بما هو، وبعنوانه تعبداً، فيترتب عليه ما يترتب على الحلّية الواقعيّة، بخلاف الحلّية الثابتة باصالة الحلّ، فإنّها ليست بلسان أنّها هي الحلّية الواقعيّة، كى يترتب عليها ما يترتب على الواقعيّة من الآثار، ومنها إعتبارها في تأثير التذكية الحلّية، فتدبر جيّداً.

قوله (قدّه): ويمكن منع حصر المحلّلات - الخ -.

الظاهر انّ عبارة شارح الرّوضة هو حصر محلّلات اللحوم لا مطلق المحلّلات، وربّما يشهد به قوله «كان الأصل طهارته وحرمة لحمه» كما لا يخفى.

قوله (قدّه): بل الطّيب ما لا يستقدز، فهو امر عدمي - الخ - .
 لا يخفى أنه لا يجدي كون الوصف عدمياً ما لم يكن للإتصاف به حالة سابقة، ومعه لا
 يتفاوت بينه وبين كونه وجودياً، إذ مجرد إحراز العدم في العدمي بالأصل لا يثبت
 الإتصاف به إلا على الأصل المثبت، وهو المهم في المقام، ولعله إليه أشار بقوله «فتدبر».

قوله (قدّه): كان داخلاً في الشبهة في طريق الحكم - الخ - .
 المراد بالشبهة في طريق الحكم هي الشبهة الموضوعية، فلا يجب فيها الإحتياط ولوعلى
 مذهب الأخباريين، ومنشأ التوهم أن منشأ الإشتباه فيها إنما هو عدم المعرفة بالوضع، فيرتفع
 بالرجوع إلى العارف به وليس من شأن الشارع رفعه، كما هو شأن جميع الشبهات
 الموضوعية.

وأما وجه الفساد هو أن الملاك في الشبهة الحكمية ان يكون الشك في مراد الشارع، ولا
 ريب أن الشك ههنا فيه وإن كان منشاؤه عدم المعرفة بالوضع، ولا شبهة في أن شأنه رفعه
 وتعيينه وان كان قد يرتفع بالرجوع إلى غيره من العارف بالوضع او علامته أيضاً.
 وبإزاء هذا التوهم، توهم النص، فالإحتياط لازم ههنا ولوعلى مذهب المجتهدين
 القائلين بالبرائة في تلك المسألة، وهو أيضاً فاسد، فإن التكليف إنما هو ثابت بالنسبة إلى
 ما كان الخطاب بياناً له وهو القدر المتيقن منه. وأما بالنسبة إلى غيره، فالتكليف بعد غير
 منجز، وآلا لزم العقاب بلا بيان والمواخذة بلا برهان، كما في صورة فقد النص بلا تفاوت
 اصلاً، كما لا يخفى^١.

قوله (قدّه): وان حكم أصحابنا بالتخير - الخ - .
 لا يخفى أن الحكم بالتخير يشكل ولو بملاحظة أخبار التخير، فإنها بملاحظة ما ربما
 يستفاد من مجموع أخبار الترجيح على ما ادعى مقيدة بما إذا لم يكن لأحد الخبرين مزية

١- حاشية منه (ره):

وحاصل الدفع أن التكليف بالإجتنب عن الطبيعة المنهى عنها وإن كان منجزاً يجب إحراز الإجتنب
 عنها، لكن يكفي في ذلك إحرازه بأصالة العدم الجارية غالباً عند الإتيان به يشك أنه منها، حيث أن المكلف به
 ليس إلا الترك، وهو محرز بالأصل ولو أتى بما احتمل حرمة. وأما وجه جواز الإتيان به فلعدم كون الخطاب
 والتهى عن الطبيعة بياناً للتكليف من غير ما علم تفصيلها، او إجمالاً من أفرادها، فليفهم.

من جهة أصلاً، فلا يشمل خبرى الناقل والمقرّر بناء على ترجيح الناقل بمخالفته للأصل، إلا إذا قلنا بتحكيم إطلاقها في موارد المزاي المنصوصة، وإن كان هو الأظهر، حسب ما استظهرناه من أخبار الترجيح فيما علّقناه على التعادل والترجيح، لكنّه خلاف ذيد لهم، حيث أنّ بنائهم على التعدي من المزاي المنصوصة إلى كلّ مزية، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): لكن هذا الوجه قد ياباه مقتضى أدلتهم — الخ —.

اي هذا الوجه الذي وجه به الإشكال الأول، لا ما وجه به الإشكال الثاني، كما ربّما يوهمه العبارة فإنّه ليس بمراد قطعاً. وأما إباء أدلتهم فلأنّ تعليلهم تقديم الناقل بأنّ الغالب فيما يصدر من الشارع من الحكم ممّا يحتاج إلى البيان، ولا يستغنى عنه بحكم العقل يعمّ الحاضر، كما لا يخفى.

كما أنّ استدلالهم على تقديم الحاضر بقوله: «دع ما يريك إلى ما لا يريك»^١ يشمل خبر الدالّ على الوجوب، فلا وجه لجعل الناقل والمقرّر، والحاضر والمبيح مسألتيّن، بل يكون مسألة الحاضر والمبيح من جزئيات مسألة الناقل والمقرّر، كما حكى عن بعضهم تفريع تقديم الحاضر على تقديم الناقل، فالأولى في الجواب كما افاده (قدّه) في مسألة التعادل والترجيح منع ثبوت الإتفاق على تقديم الحاضر، وإنّ ادّعاء بعضهم، والمحقق هو ذهاب الأكثر، وقد ذهبوا إلى تقديم الناقل أيضاً.

قوله (قدّه): لأصالة بقاء التّوب على ملكيّة الغير — الخ —.

هذا، مع علمه بكونه سابقاً ملكاً للغير، كما هو الغالب. وأمّا إذا احتمل حدوثه في ملكه من دون سبق ملك احد عليه، فلو اغمض العين عن اليد حسب الفرض، كان المرجع هو أصالة الحلّ بناء على أنّ يكون كلّ واحد من جواز التصرف في الأموال، وحرمة محتاجاً إلى سبب محلّل ككونه ملكاً له، ومحرّم ككونه ملكاً لغيره، فإنّه بعد تساقط إستصحاب عدم حدوث الملكيّة له بمعارضة إستصحاب عدم حدوثها لغيره يبقى أصالة الحلّ بلا مزاحم عليها حاكم. وأمّا إذا كان احدهما محتاجاً إلى سبب دون الآخر فبعد إستصحاب عدم حدوث سببه يحكم بالآخر، فإنّه لا يحتاج حسب الفرض إلى سبب، وقد احرز عدم حدوث سبب الآخر بالأصل، فيحكم بجواز التصرف ولو كان الحرمة في الأدلة

معمولة على ملك الغير، وبها لو كان الجواز معمولاً على ملكه. ولا يخفى أنه لو كان حرمة التصرف معلقاً، فالحكم بحلّية التصرف، وجوازه ليس من باب اصالة الحلّ، بل لأجل الدليل الإجماعى، فإن مجرد إستصحاب عدم حدوث سبب حرمة التصرف ينقح ما هو موضوع دليل جواز التصرف، ولذا خصصنا جريانها بما إذا كان كلّ منها معلقاً على السبب، فتدبر.

قوله (قده): مع أنّ صدرها وذيلها - الخ -.

ان لم يوجب ذكر هذه الأمثلة إجمال طرفيها، لكن يمكن ان يقال أنه ليس ذكرها للمثال، بل إنها ذكرت تنظيراً لتقريب اصالة الإباحة في الأذهان، وأنها ليست بعبادة التنظير في الشريعة، فقد حكم بملكية الثوب والعبء مع الشكّ فيها بمجرد اليد، وبصحة العقد على المرأة التي شكّ أنها من المحارم بالنسب او الرضاع بمجرد اصالة عدمها.

قوله (قده): يوجب حرمة الافراد المعلومه - الخ -.

اي يوجب حرمتها بالخصوص على نحو التنجز، والآ فلا اختصاص للحرمة الواقعية بما علم من الأفراد، كما لا يخفى. وبالجمله التكليف لا يكاد ان ينجز إلا بعد إحراز صغرى ما يستفاد من الأدلة الشرعية من الكبرى المتضمنة للحكم على عنوان كلّى، وإيجاب الإحتياط الموجب للتنجز إنما هو بمنزلة الإحراز، كما لا يخفى، فافهم.

قوله (قده): وإن اريد ما لا يدفع العقل ترتبه من غير بيان - الخ -.

قد تقدّم في بعض الحواشى السابقة، أنّ منع وجوب دفع ما ليس من العقاب من المفاسد التي هي مناطات التواهى الشرعية مساوق لمنع الملازمة بين الحكم الشرعى والعقلى، وقد تقدّم في بعض الحواشى المتعلقة بالشبهة الحكيمية ما يناسب المقام ايضا من الكلام، فراجع.

قوله (قده): لأنّ الحلّية في الأملاك - الخ -.

الاولى ان يقول بدل في الأملاك، في الأموال، فإنه يوهّم بظاهره ان كان ملكاً للإنسان فعلاً يحتاج جواز التصرف فيه إلى سبب، مع أنّ الملكية من اقوى الأسباب المبيحة له، فلا تغفل.

قوله (قدّه): ولقوله عليه السلام «لا يَحِلُّ مال امرءٍ إلّا من حيث ما أحلّ الله تعالى» — الخ —.

وجه الإستدلال به على تقدير كونه في مقام إنشاء الحليّة واضح، حيث إنّ الإمام عليه السلام أناط حليّة المال بالسبب والحليّة التي أناطها الله تعالى بها. وأما على تقدير كونه إخباراً فهو حينئذ وإن كان بنفسه ليس دليلاً على إناطتها، إلّا أنه يدلّ على أنها منوطة في أدلتها بأسباب وحليّات خاصة، فليتدبر.

قوله (قدّه): مدفوع أولاً بأنّه يكفى في الحكم — الخ —.

لأ إشكال ظاهراً بينهم في أنّ ما لم يذكّر واقعاً فهو حرام كذلك وإن لم يمت موت حتف أنف، بحيث لو احرز بالقطع أو أمانة معتبرة لا كلام في الحكم بحرمته، وأنّ الإشكال في أنّه المأخوذ في موضوع الحكم كى يحرز بأصالة عدم التذكية ايضاً، أو ما يلزمه من العنوان ولو مثل عنوانه ما يغيّر المذكي، لثلاً يمكن إحراره بها إلّا على القول بالأصل المثبت. ومن هنا ظهر أنّ إستثناء «ما ذكّيتم»^٢ أنّها يكون دليلاً على أنّ موضوع الحرمة في المستثنى منه يكون على نحو يحرز بأصالة عدم التذكية إذا قلنا بأنّ الإستثناء ليس مفاده التنويع بان يكون موضوع الحكم في المستثنى هو المذكي، وفي المستثنى منه هو ما يغيّره، بل مفاده ثبوت الحكم في المستثنى منه بمجرد عدم كونه مذكي، وإن كان الأظهر عدم دلالة الإستثناء على التنويع، كما لا يخفى على المتأمل، فليتأمل.

قوله (قدّه): وثانياً أنّ الميتة عبارة عن غير المذكي — الخ —.

أي خصوص ما ليس بمذكي، لا مطلق ما يغيّره، كما لا يخفى وجهه.

قوله (قدّه): فحملها على الإستحباب أولى — الخ —.

بل الأولى حملها على مطلق الرّجحان إرشاداً، مع ما هو عليه من ملاك الإستحباب ايضاً حسب ما هو مقتضى الجمع بين الأخبار، كما تقدّم في بعض الحواشي السابقة، والأولوية ههنا من قبيل ما في «اولوالأرحام»^٣ كما لا يخفى.

١- وسائل الشيعة: ٣٧٥/٦ - ح ٢

٢- المائدة / ٣

قوله (قدّه): ما ذكره من الفرق - الخ -.

لأن منشأ لتخيّل التفرقة بذلك ظاهراً، إلا أنّ الأنسب حينئذ ان يحمل هذه الأسئلة التي في أخبار الوقف^١ بأجوبتها على الشبهة الحكمية، إمّا لأنه لا يرجع في غيرها إلى الإمام، ولأنّه إنّما يناسب ان يتوقف فيها كى يرجع إلى الإمام في إزالة الشبهة، بخلاف الشبهة الموضوعية فإنّها لا يسأل عن الإمام فيناسب التوقف إلى أن يزول الشبهة بالرجوع إليه. وفيه أنّ الشبهة الموضوعية وان كانت لا يرجع إليه في إزالة الشبهة عنها، إلا أنّه لا يرجع إليه في بيان حكمها، وأنما يرجع إلى غيره من إزالة نفس الإشتباه فيناسبها التوقف أيضاً إلى أن يزول الإشتباه بالرجوع إلى اهل الخبرة والمعرفة، وليس الرجوع إلى غيره عليه السلام في الشبهات الموضوعية بأضعف من الرجوع إليه في الحكمية منها. نعم الإبتلاء بها أكثر، فربّما يناسبه التخفيف بالحكم بالإباحة فيها، لكنّه مطلب آخر، مع أنّ مواردها غالباً لا يتخلوا من امارة أو أصل موضوعي.

قوله (قدّه): نعم يمكن ان يقال - الخ -.

هذا من تنمّة وجه الاولوية، وليس باستدراك كما يوهّمه ظاهر كلمة «نعم» إذ لا محل له، كما لا يخفى على المتأمل.

قوله (قدّه): لأنّ تحديده في غاية العسر - الخ -.

بل تحديده علماً ممّا لا يمكن عادة، فأنه ممّا لا يعلم غالباً إلا بعد وقوعه، بل تحديده ظناً على نحو مضبوط في عدد خاص أيضاً كذلك، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): ويحتمل التبعض بحسب المحتملات - الخ -.

فيحتاط فيما يعتنى به الشارع أكثر من غيره كما في الفروج وأموال الناس وحقوقهم. لا يقال: الإقتصار على ما علم حليته منها أيضاً ربّما يوجب الإختلال، كما اشير إليه في بعض الأخبار إعتبار اليد والسوق بأنّه «لولا له لما بقى للمسلمين سوق^٢».

٣ - الانفال / ٧٥

١ - وسائل الشيعية: ٢٨١/١ - ح ٢٥

٢ - وسائل الشيعية: ٢١٥/١٨ - ح ٢

فإنه يقال: نعم لولم يكن في غالب موارد الامارات الموضوعية اوصولها، فافهم.

قوله (قدّه): فهو إنما يقدر في وجوب الاحتياط لا في حسنه - الخ - .
لا يخفى ان هذا لا يكاد يتم إلا على تقدير عدم كون الاختلال مبغوضاً تعلق غرض الشارع بعدمه، بل كان مثل العسر في أنه إنما رفع مئة منه تعالى على العباد، وهو كما ترى، بدهة أنه لا معنى للاحتياط في مورد الاختلال، مع كونه مبغوضاً لإمتناع تحقق الإنقياد في العصيان.

قوله (قدّه): في مسألة وجوب الاحتياط - الخ - .
مخالفة المحدث يستفاد من إطلاقه الحكم الذي تردّد فيه المكلف، خصوصاً بملاحظة تمثيله على ما حكى عنه المصنف (قدّه) بما إذا تردّد بين الوجوب والإستحباب، كما هو واضح.

ثم لا يخفى ان قول المحدث «ومن هذا القسم ما لم يرد فيه نص» لا يلائم ما قبله، فإنه عين ما لم يرد فيه نص لا مثال ونظيره إن كان هو القسم المشار إليه، وإن كان المشار إليه هو القسم الأول الذي جعل الاحتياط فيه واجباً فهو وإن كان منه إلا أنه قد ذكره في اقسامه، فلعل في العبارة المحكية منه على ما في هذه النسخ سقطاً، وكيف كان فالأمر سهل.

قوله (قدّه): والحكم بالثواب هنا اولي - الخ - .
وجه الاولوية ان الأمر في جانب الثواب أوسع منه، ولذا لا يعاقب إلا بالإستحقاق وربما يثاب بدونه، لكن قد عرفت ان هذا بحسب التفضل، وأما بحسب الإستحقاق فهما توأمان مرتضعان بلبن واحد، فلا تغفل.

قوله (قدّه): لأن العبادة لأبد فيها من نية القرية - الخ - .
لا يخفى ان هذا الإشكال إنما هو على تقدير اعتبار نية القرية في العبارة شرطاً او شرطاً، وأما على تقدير عدم اعتبارها فيها كذلك، بل كانت من الوجوه والكيفيات

المعتبرة في إطاعة أمرها كما في غيرها، غاية الأمر أنه لما كان على تقدير الأمر به عبادة لا بد من الإتيان به بداعي احتمال الأمر، لا بداعي آخر من الدواعي التفسانية، ولا يعتبر في القرية المعبرة في العبادة أزيد من أن يكون الداعي إلى الإتيان هو إمتثال أمره على تقديره.

ثم أني لا أظنك إن كنت من أهل معرفة بالشرع وبصيرة بمذاق أهله ذا مزية في جريان الإحتياط في العبادات حقيقة نحو جريانه في غيرها فأحس منه أن القرية وأمثالها من وجوب الطاعة لا مأخوذاً في العبارة، وإلا لا يكون الإحتياط حقيقة جارياً فيها، كما هو مقتضى ما ذكره (قدّه) في حل الإشكال.

قوله (قدّه): وما ذكرنا من ترتب الثواب على هذا الفعل - الخ - .

لا يخفى أنه لا مجال له أصلاً، ولو سلم أن ترتب الثواب على الإحتياط بوجوب الأمر به؛ كيف، وترتب الثواب عليه يتوقف على إتيانه بعنوان الإحتياط المفروض توقفه ههنا على الأمر. وبالجملة الأمر الناشئ من قبل ترتب الثواب متأخر طبعاً عن الإحتياط، لبداهة تأخر الحكم عن موضوعه، فلا يعقل مدخليته في تحقق عنوانه.

ومن هنا ظهر القدح في قوله «ودعوى أن العقل - الخ -» ولو قلنا بالملزمة أيضاً بين هذا الحسن، والأمر الشرعي المولوي، فإنه لا حسن إلا للإحتياط، والمفروض توقف تحققه ههنا على الأمر، وقد ظهر أيضاً أنه لا وجه لجعل هذا وجهاً لجريان الإحتياط، فلا تغفل.

قوله (قدّه): بعد التقض بورود هذا الإبراد - الخ - .

لا يخفى الفرق بين الأوامر الواقعية وأوامر الإحتياط، فإن الأوامر الواقعية بعد قيام الإجماع على عبادتها يتكلف في تصحيحها بتعدد بالأمر قد تعلق احدهما بذات العمل والآخر بإتيانه بداعي أمره، ولا يتمشى هذا ههنا، فإن المفروض أنه لا امر ههنا إلا بعنوان الإحتياط، وقد عرفت توقفه ههنا على الأمر، والأمر به أولاً، لا بعنوانه. ثم الأمر بإتيانه بداعي أمره الأول يخرج عن عنوان الإحتياط رأساً، كما لا يخفى، فتدبر جيداً.

قوله (قدّه): أن المراد من الإحتياط - الخ - .

لا يخفى أن المصير إليه يتوقف على شمول أوامر الإحتياط للإحتياط في العبادات وعدم محيص آخر؛ وقد عرفت أن الإحتياط فيها حقيقة لا مجال له، فلا بد في شمولها من

قوله (قدّه): ويردّ ما قبله ما تقدّم — الخ — .
قد تقدّم ما فيه وما يحسم به مادة الإشكال، فلا تغفل.

قوله (قدّه): ولا يترتب عليه رفع الحدث، فتأقّل. — الخ — .
لعلّ وجه التأقّل ما حقّق في محلّه من أنّ تصحيح عباديّة الوضوء إنّما هو باستجابته
التفسيّ ورجحانه الدّاتيّ لا بما يعرضه من الرّجحان الغيريّ، وحينئذّ ينعقد صحيحاً مؤثراً
إذا قصد به التّقرب بهذا اللّحاظ كأن مغنياً بهذه الغاية التي ورد باستجابته او وجوبه لها خير
ضعيف ام لا، فافهم.

قوله (قدّه): وان قلنا بصيرورته مستحبّاً — الخ — .
لأنّ المسح لا بدّ من أن يكون من بلل الوضوء ولا يصحّ ببلل ما ليس منه ولو كان
مستحبّاً فيه. نعم لو ثبت كونه جزءاً مستحبّاً فلا إشكال في جواز المسح ببلله، فافهم.

قوله (قدّه): أمّا لوشكّ في الوجوب التّخييريّ والإباحة — الخ — .
ظاهره وإن كان يوهّم أنّه لا مجال لأصالة البرائة فيما لوشكّ في أصل توجّه الخطاب
التّخييريّ، إلّا أنّه غير مقصود جزماً، بداهة عدم التّفاوت في قاعدة قبح العقاب بلا بيان
وغيرها من أدلّة البرائة بين الوجوب التّخييريّ والتّعيينيّ، وإنّما المقصود أنّه لا مجال لها بعد
العلم بتوجّه أصله لوشكّ في كفيّته، وأنّه على نحو التّعيين بأن يكون متعلّقاً بغير ما شكّ في
وجوبه وإباحته، او على التّخيير بأن يكون متعلّقاً به إيضاً.

قوله (قدّه): فتعيّن إجراء أصالة عدم سقوط ذلك الفرد — الخ — .
لا يخفى أنّه إنّما يتعيّن بناء على عدم اعتبار أصالة البرائة في مقام الشكّ في الوجوب
التّعيينيّ والتّخييريّ مطلقاً، وإلّا كما هو مختاره على ما سيّجىء تفصيله فهي حاكمة
عليها، فإنّ مقتضاها عدم المؤاخذه من قبل هذه الخصوصيّة المشكوكة وعدم تنجز الواقع

١- وفي المصدر: فتعيّن هنا اجراء اصالة...

كيف ما كان، ولأزمه سقوط ما تنجز عليه بأى من الفردين من دون شك فيه فيجربى
اصالة عدم السقوط، لكن جريان أصالة البرائة فى مسألة الشك فى الوجوب التعيينى
والتخييرى محل تأمل، بل منع، كما سيحيىء انشاء الله.

قوله (قده): وأما إذا شك فى إجابته بالخصوص - الخ -
وذلك بأن يكون واجباً بالوجوب التخييرى الشرعى .

لا يقال: كما أن الأصل عدم حدوث وجوب تخييرى لهذا، كذلك الأصل عدم حدوث
وجوب عينى للأخر المعلوم وجوبه فى الجملة. وبالجملة المعلوم أنها هو حدوث وجوب فى
البن، إتما وجوبها تخييراً، او وجوب ما علم وجوبه عيناً، فكما أن الأصل عدم وجوبها
تخييراً، كذلك الاصل عدم وجوبه عيناً.

لأننا نقول: هذا بالنسبة إلى الآثار المترتبة على خصوص الوجوب التعيينى والتخييرى؛
وأما بالنسبة إلى الآثار المترتبة شرعاً او عقلاً على مطلق الوجوب، فاصالة عدم الوجوب
فيه بلا معارض، حيث أن الوجوب المشكوك فيه معلوم فى الآخر.

ثم لا يخفى أنه كان على المصنف (قده) ان يمنع من جريان أصالة عدم الوجوب
ههنا، حيث أنه منع من جريان اصالة عدم الحرمة فى المسألة الاولى من مسائل الشبهة
التحريرية لإتحادهما فى الملاك، كما لا يخفى.

قوله (قده): لكن الظاهر أن المسألة ليست - الخ -

وأنما يكون من هذا القبيل ما كان مابيناً لما علم وجوبه، كالسفر المباح بالنسبة إلى
الصوم، لا ما كان من أفرادها، فإنه يتصف بالوجوب لا بحالة.

قوله (قده): ثم أن الكلام فى الوجوب الكفائى - الخ -

بجمل الكلام فى الوجوب الكفائى أنه لا إشكال فى جريان اصالة عدم الوجوب مطلقاً
فى حق الشاك فيه ولو مع علمه بأصل الوجوب، لكن مع تحيره فى تعلقه به او بغيره، او مع
العلم بتعلقه بغيره، لكن مع الشك فى تعلقه به أيضاً، وكذا فى جريان أصالة البرائة عند
عدم قيام الغير به، كما لا إشكال فى جريان إستصحاب بقاء الوجوب وقاعدة الإشتغال

١- وفى المصدر: ثم ان الكلام فى الشك فى الوجوب.

في حقّ الشاك في سقوطه بعد ثبوته في حقه، فتدبر جيداً.

قوله (قدّه): إلاً أنّ جوابه بالأخذ بأحد الخبرين - الخ -.

أنّه لو كان الإمام عليه السلام في المقام بصدّد تعليم علاج المتعارضين لا ينبغي أن ينقل أحد المتعارضين بمعناه على نحو كان ظاهره يقتضى علاجاً آخر غير ما عالج به عليه السلام، فيمكن أن يكون غرضه عليه السلام من نقل الحديثين في الباب بيان إستحباب كلّ واحد من التكبير وقول «بحول الله» في نفسه لولا مزاحمة الآخر، وإنّ المقتضى لإستحباب كلّ منها من الإنتقال من حال إلى حال الذي هو مقتضى لإستحباب التكبير، كما دلّ عليه أحد الخبرين، ومن القيام بعد الجلوس الذي هو مقتضى لإستحباب قول «بحول الله» كما دلّ عليه الآخر بالإنّزام بناءً على أنّ الغرض من نفي التكبير فيه إثبات ما يزاومه موجود، ولا مانع في البين إلاً التزاحم. ومن المعلوم أنّ الحكم حينئذ ليس إلاً التخيير، وقد حكم به الإمام عليه السلام، ولا ينافي الحمل على الإستحباب كذلك ما هو ظاهر السؤال من الإيجاب، لإتفاق الأصحاب على عدم الوجوب، فلا بدّ من حمل الوجوب في لسؤال على الوجوب بمعنى الثبوت لا اللزوم، وما حكاه عن بعض الأصحاب من عدم وجوب التكبير وجواز قول «بحول الله»، لعلّ مراده عدم ثبوت إستحبابه عيناً، بل تخييراً بينه وبين قول «بحول الله». وقد انقدح بما ذكرنا أنّ الإستدلال بالتوقيع^١ في الباب محلّ تأمل، بل منع، فتأمل.

قوله (قدّه): وليس فيه الإغراء بالجهل - الخ -.

لا يخفى أنّه لا إغراء بالجهل أشدّ من ملازمة المكلف ومداومته ما لا يلزمه ويداومه لو لم يعتقد بوجوبه، سيّما إذا لم يترتب عليه ثواب الإطاعة، كما إذا لم يكن بأنبياء على إمتثال هذا الأمر الشخصى كائناً ما كان، ولو كان مستحباً، إلاً أنّه يعتقد وجوبه بحيث لا يدعوه إلى الإمتثال غير الإيجاب، فبالأولى في توجيه التوقيع^٢ الشريف ما أشرنا إليه في الحاشية السابقة.

قوله (قدّه): ورتباً يظهر من بعض المحققين الفرق - الخ -.

محصل ما يظهر منه أنّ الأمثلة غير مسبوقه بالعلم التفصيليّ بالإجمالى بطرؤ التسيان، بخلاف ما نحن فيه، حيث أنّ الفرض إنقلاب العلم التفصيليّ بالإجمالى بطرؤ التسيان، وبمجردة كيف يرتفع أثره من تنجز التكليف بالواقع ولو كان بالأكثر؛ لكن لا يخفى أنّ التسيان وإن كان لا يصلح لذلك عقلاً إذا أمكن التحفظ على حسب المتعارف، حيث أنّ العقل لا يرى قبلاً أصلاً في مواخذة الناسى على مخالفة التكليف المنسى، مع تمكنه منه بحسب العادة بالتحفظ عليه، إلا أنه صالح له شرعاً لمكان حديث الرّفع^١، و«التاس في سعة ما لا يعلمون»^٢. نعم لا يبعد دعوى إنصرافها عمّا إذا كان عروضه بسبب منه، لا بمجرد ترك تحفظه، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): من قبيل وجوب الشىء ووجوب تداركه - الخ -.

وهذا لا يكاد يتأتى على تعدد المطلوب، فإن الواجب بناء عليه بين ما لم يفت بعد، وهو نفس الفعل، وبين ما فات بلا تدارك اصلاً، وهو ايقاعه في الوقت، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): مع أنّ الإهتمام في التافلة - الخ -.

لا يخفى أنّ هذه الاولوية على تقدير تماميته، لا يقتضى أزيد من الإستحباب، مع أنها ممنوعة، فإنّ مثل المشقة ربّما يمنع من الإيجاب، لا من الإستحباب، ولعله أشار إليه بأمره بالتأمل.

قوله (قدّه): عدم الحكم بشىء لا ظاهراً ولا واقعاً - الخ -.

قبالاً لمن حكم بالإباحة الظاهرية، وللشيخ حسب ما استظهره منه رحمه الله من أنّه اختار التخيير الواقعيّ حسب ما يأتي منه (قدّه)، فانتظر.

قوله (قدّه): فلا حرج في الفعل ولا في الترك - الخ -.

ومن هنا ظهر أنّ أصالة البرائة وأصالة التخيير وإن كان بحسب الأثر عملاً واحداً،

١ - وسائل الشيعة: ٢٩٥/١١ - ح ١

٢ - جامع احاديث الشيعة: ٣٢٦/١

وهو مجرد نفى الحرج عن الفعل عقلاً، إلا أن الملاك في إحدیهما غیر الملاك فی الاخری، فلا تغفل.

قوله (قدّه): والتخیر - الخ -.

هذا علی تقدير عدم الضرب علیه، كما فی بعض النسخ عطف تفسیری لقوله «أولاً بعینه»، كما لا یخفی.

قوله (قدّه): والرجوع إلى الإباحة، لأنها مخالفة قطعية - الخ -.

لا یخفی عدم لزوم المخالفة، إلا إذا كانا تعبدیین او كان أحدهما المعین، وقد وقع العمل بلانبة التقرب علی طبق ما كان منها علی تقدير ثبوته تعبدیاً، وإلا فالمخالفة لیست إلا احتمالية، كما یتضح بأدنی تأمل.

قوله (قدّه): وليس العلم بحسب التکلیف - الخ -.

لا یخفی أن العلم بحسب التکلیف إنما لا یكون كالعلم بنوعه فی تنجز التکلیف به، إذا كان طرفاه متعلقین بأمر واحد، كما فیما نحن فیهِ. وأما إذا كان طرفاه متعلقین بأمرین، فهو كالعلم بنوعه، فكان علیه تقييده بذلك. والسر أن التنجز یتقوم بأمرین البیان الحاصل بالعلم ولو بالإجمال، والتمکن من الإمتثال ولو بالإحتیاط، والبیان وإن كان حاصلأ فی الصورة الأولى كالصورة الثانية بلا تفاوت، إلا أنه لا تمکن من الإمتثال فیها، مع التمكن منه فیها، كما لا یخفی.

قوله (قدّه): إن ارید وجوب موافقة حکم الله تعالى - الخ -.

یعنی المقدار المتمکن منها، وهو الموافقة الإحتمالية، كما لا یخفی.

قوله (قدّه): وليس حکماً شرعياً ثابتاً فی الواقع - الخ -.

یعنی لیس من هذا النحو من الحکم الشرعی، ای ما كان ثابتاً فی الواقع ولو مع الجهل بمتعلقه، بل من قبیل ما یؤخذ فی موضوعه العلم، بحيث لولم یعلم به لما كان ثابتاً فی الواقع،

١- وفی المصدر: ... لانه مخالفة...

لأنه ليس بحكم شرعيّ رأساً؛ كيف، والمفروض أنه حكم شرعيّ. والحاصل أنّ وجوب مراعاته ولو مع الجهل التفصيلي لا يكاد يتمّ إلاّ بامور ثلاثة كلّها في محلّ المنع:

الأول: كون وجوب الإلتزام شرعيّاً، وكونه كوجوب الإطاعة إرشادياً، بمكان من الإمكان.

الثاني: كون متعلّق الإلتزام، العناوين الخاصّة، كعنوان الوجوب والحرمة وغيرها، ولم يقدّم عليه دليل، بل غاية ما ينهض عليه هو لزوم الإلتزام بأحكامه تعالى على ما هي بحسب الواقع، ولو لم يجرز عناوينها الخاصّة.

الثالث: عدم تقييد موضوعه بالعلم، وهو أيضاً ممنوع، كما منعه (قدّه) مع سابقه، على ما يظهر من التأمّل في كلامه.

وذلك اي عدم تماميّة وجوب المراعات إلاّ بهذه الامور الثلاثة، لأنّ العقل لا يلزم بالإلتزام إلاّ بما هو حكم الله تعالى لو كان اللزوم بإرشاده، كما أنّ الإلتزام حاصل لو كان متعلّقه الواقع على ما هو عليه ولو كان اللزوم شرعيّاً، ولا لزوم في محلّ الفرض لو كان الموضوع مقيداً بالعلم، كما هو واضح. واما وجوب المراعات مع ثبوت هذه الامور، فإنّ إطاعة الأمر بالإلتزام بالموافقة القطعيّة وإن كان في محلّ الفرض ممتنعة، إلاّ أنها بالموافقة الإحتماليّة وعدم المخالفة القطعيّة، بأن يلتزم بالوجوب او الحرمة ممكنة، فتدبر.

قوله (قدّه): ومن هنا يبطل قياس ما نحن فيه - الخ -.

حيث ظهر أنه فيما نحن فيه لا حكم واقعاً حتّى يجب مراعاته مع الجهل بمتعلّقه، بخلاف صورة تعارض الخبرين، فإنه لا مانع عن وجوب الأخذ فعلاً بكلّ منهما، إلاّ وجوب الأخذ بالآخر.

قوله (قدّه): فإنه يمكن ان يقال: ان الوجه - الخ -.

محصل الوجه هو أنّ المناط إنّها ينقح لو كانت حجّية الأخبار من باب السببية والموضوعيّة أمراً محققاً معلوماً، بحيث لا يحتمل كونها من باب الظريقيّة، وليس كذلك.

قوله (قدّه): ثمّ إنّ هذا الوجه وإن لم يخل - الخ -.

وذلك لظهور أدلّة إعتبارها، وكذا أدلّة التراجيح في أنّ حجّيتها من باب الظريقيّة لا الموضوعيّة.

قلت: لا يخفى أنه ليس مجرد احتمال خلاف ما هو ظاهر الدليل من الأصل بمانع من استفادة ما يكون المناط فيه منقحاً على نحو اليقين، ضرورة أن هذا الدليل ينهض عليه حينئذ على نهج نهوضه على الأصل، وإنما المانع هو احتمال عدم تحقق المناط فيه ولو كان دليل الأصل يفيد على نحو القطع.

وبالجمله العبرة بتحقيق المناط في الفرع على نحو القطع، ولو كان الدليل الدال على الأصل ظاهراً فيه محتملاً لخلافه، ولعله أشار إليه بقوله «فافهم» لكنه من المحتمل ان يكون التخيير بين المتعارضين ووجوب الأخذ بأحدهما، لا مجرد أنه منشأ لأحد الاحتمالين، بل لأنه لما كان فيه ما هو المصلحة في باب الحجية من باب الطريقية من الكشف نوعاً، واحتمال الإصابة شخصاً جعل حجة في البين، لئلا يخلو الواقعة من الحجة بعد سقوط المتعارضين، مع أنه يمكن أن يقال: إن اعتبارها على نحو الطريقية، إنما يكون في غير صورة التعارض، وأما فيها فكان على نحو الموضوعية، كما يستفاد من بعض الأخبار الواردة في بيان حكم التعارض مثل قوله «بأيها أخذت من باب التسليم وسعك^١» وبعض أخبار الترجيح^٢ المشتمل على الترجيح بالامور التعبديّة التي لا يورث قوة في الخبر المشتمل عليها، فليتأمل.

قوله (قدّه): وما ذكره من التفرع أقوى شاهد - الخ -.

لا شهادة فيه أصلاً إذ يحتمل قريباً ان يكون هو أن وجه الحكم بالتخيير، هو أنه لا بد أن يكون حكم الإمام عليه السلام بين الامة على نحو اليقين ولو من دون التعيين، بل على نحو التخيير بينه وبين غيره، بحيث لا يحتمل طرحه رأساً. ومن المعلوم أنه يحتمل طرحه في صورة الإتفاق على أحد القولين من باب الإتفاق، كما يحتمل الإتفاق عليه، مع أن كون التخيير حكماً واقعياً غير معقول؛ كيف، وموضوعه احتمال الوجوب والحرمة المعلوم ثبوت أحدهما معيناً في الواقع، فيكون مؤخراً عن الحكم الواقعي لا محالة، ومثل الشيخ رحمه الله أجل من أن يلتزم بمثله، فليتدبر.

قوله (قدّه): والآ فإصالة القهارة وعدم الحيض - الخ -.

يعني أنه لولا الإطلاقات، وقاعدة الإمكان، لما كان عبادات ذات العادة ممّا دار

١- وسائل الشيعه: ١٨/٨١ - ح ٢١ (مع تفاوت يسير)

٢- وسائل الشيعه: ١٨/٧٥

الأمر فيه بين الحرمة والوجوب، لمكان الأصل الموضوعي المنقح لموضوع الوجوب.

قوله (قدّه): مع أنها لو كانت ذاتية فوجه - الخ -

يمكن أن يقال: إن ثبوت البدل إنما يجدى إذا كان إختيارياً ثابتاً في مرتبته، وليس كذلك فيما نحن فيه، حيث لا يثبت إلا بعد تعذر المبدل عقلاً أو شرعاً، فلا يرى وجهه إلا ترجيح جانب الحرمة، إلا أن يقال إن الوجه هو وقوع المكلف غالباً في محذور التجاسة بإستعمال المائين، فإنه يعلم بنجاسة يده بأول ملاقاتها للماء الثاني، إما به أو بالأول، ولا يقطع بمحصول الطهارة لها إلا بغسلها بماء آخر، ولا يجدى فيه غسلها بها أو بأحدهما، لأنه وإن كان الغسل بها يوجب القطع بزوال تلك التجاسة الحادثة أولاً، إلا أنه يوجب العلم بحدوثها ثانياً حين أول الملاقات للثاني كما في أول الأمر، ولا يوجب الغسل بأحدهما إلا احتمال الإزالة لا القطع بها، كما لا يخفى.

نعم لو قلنا بطهارة اليد لو كانت نجسة بمجرد ملاقاتها للماء الظاهر، كما لا يبعد في الماء الجاري والكثير، يتمكن من الطهارة الحديثة على نحو اليقين من دون يقين بمحصول التجاسة أصلاً فيما إذا استعمل الأول في الطهارة الحديثة، ثم يطهر بالثاني في مواضع الإستعمال بالطهارة الحديثة، ثم استعمله في الطهارة الحديثة، فلأنه أول ملاقات الماء الثاني وإن علم بحدوث طهارة في يده، إما في خصوص الزمان الذي كان قبل ملاقات هذا الماء، أو في خصوص زمان ملاقاته.

وبعارة أخرى يعلم بملاقات يده مع المطهر والمنجس مع الشك في المقدم والمؤخر منها، ومن المعلوم أن الحكم مع الطهارة لقاعدتها، تأمل، تعرف إنشاء الله تعالى.

قوله (قدّه): فإن العقل إما أن يستقل - الخ -

لا يخفى أنه ليس كل ما من شأن العقل دركه أن يستقل به ولا يتحير فيه، لعدم لزوم بدهة ملاكه ابدأ، وعدم لزوم إنتهاء نظره إلى ما هو بديهي له ولو كان من وجدانياته كالحسن والقبح، كما هو واضح لمن راجع وجدانه. فحينئذ لا واقع في البين أصلاً، لا بمجرد الملاك والمناط ان كان من الوجدانيات، بخلاف غيرها فإنها على ما هو عليها في الواقع، إستقل به العقل أولاً، فافهم واستقم.

قوله (قدّه): فله العدول مطلقاً - الخ - .

أى ولو لم يكن على الإستمرار، بل بنى على إختيار غير ما اختاره فى الواقعة الأولى .

قوله (قدّه): أو بشرط البناء على الإستمرار - الخ - .

وجهه أنه لو لم يكن بانياً عليه، بل لا يبالى بالعدول عما اختاره أولاً، أو بنى عليه لم يكن مبالياً بمخالفة الواقع تدريجاً فى واقعيتين، والعقل لا يتفاوت عنده فى قبح القصد إلى المخالفة بين التدريجى منها والدفعى، بخلاف ما لو بنى على الإستمرار ابتداءً ثم بداله فعدل، فإنه وإن خالف تدريجاً إلا أنه ليس عن عمد إليها وبدونه لا قبح فيها .
وفيه مضافاً إلى التقص بجزء العدول للمقلد من مجتهد إلى مجتهد آخر ولو مع قصده العدول حين تقليده الأول، أن القصد إلى المخالفة إنما يكون قبيحاً لو كان الخطاب منجزاً، ولا ينتجز له فيما نحن فيه لعدم إبتلاء المكلف عند كل واقعة إلا بإحديهما، والتعبّد بالحكم الظاهرى عند كل واقعة لا يجوز المخالفة العمليّة لو كانت قبيحة بنفسها، كما لا يخفى، سيجى فيه بعض الكلام فى تنبيهات الشبهة المحصورة، فانتظر.

قوله (قدّه): إذ لا إهمال فى حكم العقل - الخ - .

قد حققنا فيما علّقناه على الإستصحاب، أن معنى عدم الإهمال فى حكم العقل أنها هو بمعنى أنه مع الشك فى ملاك حكمه لا حكم له جزماً، لا بمعنى أنه لا يتحير فى بقاء ما هو الملاك، فإن الوجدان أقوى شاهد على إمكان حكمه بشىء عند إجتماع خصوصيات، مع عدم إحرازه جميع ماله المدخلىة منها من غيرها، فتحير فى بقاء ملاك حكمه عند فقد بعضها .
ومن هنا ظهر أنه يمكن أن يتحير فى الزمان الثانى مع إستقلاله بالتخير فى الأول . لكنّه لا يخفى أنه مع ذلك لا مجال للإستصحاب أيضاً، لما عرفت من أنه مع تحيره فى بقاء الملاك لا حكم له قطعاً فيستقل بلزوم الإحتياط، إذ لا مؤمن له من المواخذة، لا حكمه بقبح العقاب بلا بيان، ولا إستقلاله بالتخير، ولا الأدلة الشرعيّة على البرائة كلّها على حسب الفرض، فليتدبر .

قوله (قدّه): إذ المتيقن من موضوعه هو المتحير - الخ - .

إن كان المراد من المتحير من جائه خبران متعارضان، فهو على ما كان عليه قبل الأخذ من التحير وإن كان من لم يظفر على طريق بعد، فهو بعد الأخذ وإن كان ليس

على ما كان من التحير إلا أنه لم يؤخذ بهذا العنوان في موضوع الدليل، كما لا يخفى، ولعله أشار إليه بقوله «فتأمل».

قوله (قدّه): والاولى فرض المثال - الخ -.

بل الاولى فرضه فيما إذا وجب إكرام العدول وحرّم إكرام زيد، واشتبه عادل بين أن يكون زيداً فيحرم إكرامه، أو غيره فيجب، وذلك فإن الأصل الموضوعى فيما فرضه (قدّه) من المثال يكون أيضاً موجوداً بناء على أن يكون العدالة والفسق من قبيل العدم والملكية. نعم على تقدير التصادق بينهما فالأصل الموضوعى في طرف كل معارض به في الطرف الآخر، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): لنا على ذلك وجود المقتضى للحرمة - الخ -.

لا يخفى أن المهم إنما هو إثبات التنجز للحرمة المعلومة بالإجمال ببيان ثبوت ما هو مقتضى له وفقد مانعه، لا إثبات نفسها، إذ مع عدم تعقل إنكارها مع فرض العلم بها، كما هو أوضح من أن يخفى، لا يكفي إثباتها فيما نحن بصده من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة، لعدم لزوم إطاعة التكليف بمجرد ثبوته واقعاً، فبالحرى صرف عنان الاستدلال إلى إثبات التنجز ببيان المقتضى له، ودفع ما يحتمل أن يكون مانعاً منه، بل البناء هنا على الفراغ من بيان المقتضى له، والإحالة إلى ما تقدم تحقيقه في أول الكتاب من أن العلم لو كان طريقاً ومراتاً للواقع لا يفرق فيه الإجمال والتفصيل في وجوب إتباعه، لأن المقصد الأول متكفل ببيان أن العلم الإجمالى كالتفصيلي مقتضى لتنجز المعلوم ويجب إتباعه، والإقتصار في المقام ببيان دفع ما يكون على تقدير ثبوته مانعاً من معذورية المكلف بسبب جهله التفصيلي عقلاً أو شرعاً، وليس ذا إلا شغل هذه المسألة، أي مسألة البرائة والإحتياط.

وكيف كان فالمهم في المقام تحقيق أن حكم العقل بتنجز المعلوم بالإجمال كالمعلوم بالتفصيل، تنجزى لا يعقل أن يجعل الجهل التفصيلي مانعاً وعذراً. وبعبارة أخرى العلم الإجمالى علة تامة لتنجز مثل التفصيلي لا يمكن إبداء المانع يجعل الجهل عذراً، بحيث لو ورد ما دل على ذلك فليأول أو يطرح، أو تعليقي يعقل فيه ذلك، وليس بعلة تامة، بل معلق على عدم جعل الجهل عذراً.

١- وفي المصدر: والمتيقن...

فاعلم أنّ التحقيق^١ أنّه حكم تعلّيقيّ، كما يظهر بمراجعة الوجدان الحاكم في مثل الباب، وليس حكمه هيهنا كحكمه به في العلم التفصيليّ. وسرّه هو أنّ الواقع في العلم التفصيليّ منكشف على ما هو عليه عند المكلف، فلو جعل مع ذلك في عذر يكون حكماً واقعياً على خلاف حكمه الواقعيّ، فيلزم التناقض، كما مرّ تحقيقه في أوّل الكتاب، بخلاف العلم الإجماليّ، فإنّ الواقع فيه لم ينكشف عنده كذلك، بل يبقى له بعد ستره، فلو جعل له العذر بلحاظ ذلك، فليس ذا في مرتبة حكمه الواقعيّ، كى يلزم التناقض.

والحاصل أنّ مرتبة الحكم الظاهريّ فيه يكون محفوظة، فلا يلزم من جعل العذر له اجتماع حكيمين واقعيتين ليلزم التناقض كما يلزم في العلم التفصيليّ، حيث ليس فيه إلا مرتبة واحدة لإنكشاف الواقع به بما هو، كما هو هكذا موضوع للحكم الواقعيّ ولا تناقض بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ، كما حقّق في محله. هذا، ولو علم المكلف بمخالفتها فأنّه لو كان بينها تنافي لا يجدي في اجتماعهما جهل المكلف به، ولا يرتفع به التنافي ولو لم يكن بينها تناف، فلا ضير في اجتماعهما ولو علم المكلف، كيف ولا ريب في العلم بمخالفة الحليّة للحكم الواقعيّ كثيراً في موارد الشبهات الابتدائية، والعلم بالمخالفة لو أثر في التنافي لا يتفاوت فيه الحال بين حصول العلم بها في الشبهة المحصورة، وحصوله في جملة موارد الشبهات البدويّة، كما لا يخفى. ومن هنا إنقذ ما في جوابه عمّا أورده على نفسه بقوله «فان قلت» بقوله «قلت: مخالفة الحكم الظاهريّ — الخ —»، تأمل في المقام فأنّه حقيق

به.

قوله (فده): لأنّها كما تدلّ على حليّة كلّ — الخ —.

فيلزم من شمولها للشبهة المحصورة، التناقض في مدلولها، فإنّ الحكم في المعنى كما يشمل كلاً من الطرفين، كذا يشمل الحكم في الغاية أحدهما المعلوم بالإجمال حرمة، والتناقض بين الإيجاب الكليّ والسالبة الجزئية واضح، فيكشف ذلك عن عدم الشمول، فتفظن.

١— حاشية منه:

الإنصاف أنّه خلاف التحقيق كما حقّقنا فيما علّقنا جديداً على بعض مسائل القطع، فليراجع ثمة.

قوله (قدّه): «إلا أنّ إبقاء هذه الصحيحة على هذا الظهور - الخ -».

قد عرفت أنّ المخالفة هيّهنا لا يوجب المناقضة والمناقضة، لعدم إتّحاد المرتبة ومحفوظيّة مرتبة الحكم الظاهري، لكن مع ذلك لا يمكن الأخذ بظاهر هذه الصحيحة لإعراض المشهور عنه، سيّما في مثل هذا الحكم الذي ارتكز خلافه في العقل، فليأول بأن يكون المراد من التقييد بقوله عليه السلام «بعينه^٢» أنّ الحكم بالحليّة مغيباً بمعرفة الحرام الشّخصي الخارجيّ، والإطلاع عليه، والظفر به بحسب الخارج بأن يعلم وجوده وتحقّقه هيّهنا في قبال العلم بتحقيق القسم الحرام بحسب الإتّفاق في الخارج، ولو من دون الظفر به بالفعل، وإلا فلا بدّ من أن يطرح، لما حقّق في محله من سقوط الخبر ولو كان في أعلا مراتب الصّحة من الحيّية، بمخالفة المشهور وإعراضهم عنه، بل كلّما زاد صّحة زاد وهناً.

لا يقال: لم يعلم إعراض المشهور عنه، بل لعلمهم طرحوه لأجل أنّهم تخيلوا أنّ حكم العقل هنا تنجيزيّ، بحيث لو لا ذلك لكانوا ملتزمين به.

لأنّا نقول: هذا خلاف ما يظهر من مراجعة كلماتهم على أنّه يكفي في الوهن كون الخبر في معرض الإعراض. هذا، مضافاً إلى أنّه لو سلّم عدم الإعراض عنهم، فهو معارض بالخبر^٣ الآخر، حيث أنّ مفهومه يعلم ما علم حرّمته إجمالاً، حسبما عرفت من أنّه لا يعمّه بمنطوقه، وهو لو لم يكن أقوى بحسب الدلالة، كما لا يخفى ولو كانت بالمفهوم، مع أنّه صرّح به في رواية^٤ أخرى بقوله «فتدعه»؛ فلا أقلّ من التّساوي والتّساقط، والرجوع إلى حكم العقل، فتفظن.

قوله (قدّه): «وأما مع علم المحكوم بالمخالفة فيقبح - الخ -».

إنّما يقبح لو لم يكن مرتبة الحكم الظاهري محفوظة ليلزم كونها واقعيّين، وإلا فلا يقبح أصلاً، كما هنا حسب ما عرفت، وإذن الشّارع في الفعل إنّما ينافي حكم العقل بوجوب الإطاعة فيما إذا لم يكن معلّقاً على عدمه، وقد عرفت تعليقه عليه.

قوله (قدّه): «نعم لو أذن الشّارع في ارتكاب أحدهما - الخ -».

لا يخفى أنّه (قدّه) قد اعترف بالتّفاوت بين العلم الإجمالي والتّفصيلي، حيث جوز

٢٠١ - وسائل الشّيعه: ٦٠/١٢

٣ - الفقيه: ٢١٦/٣ والتّهديب: ٧٩/٩

٤ - وسائل الشّيعه: ٥٩/١٢

الإذن في ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلاً ظاهرياً، ولا يجوز الإجتزاء بغير الواقع عنه في العلم التفصيلي عقلاً، كما هو واضح؛ فلو لم يكن مرتبة الحكم الظاهري مع العلم الإجمالي محفوظة، لما جاز أيضاً جعل البدل الظاهري، ومع حفظها لجاز الإذن ظاهراً فيها من دون منافات مع حكم العقل على ما عرفت.

قوله (قدّه): إذا تركه في زمان الآخر لا يصلح - الخ -.

وذلك لأنه حينئذ يكون خارجاً عن تحت القدرة والاختيار، فلا يصلح ان يتعلّق به الخطاب.

قوله (قدّه): والمسلم منه ما إذا لم يسبق - الخ -.

كما إذا لم يعلم بالتكليف بين الواقعتين إلا في الواقعة الثانية.

قوله (قدّه): أو يسبق تكليف بالفعل - الخ -.

عطف على التقي، لأعلى المنفي، والفعل في كل واقعة إنها يصلح لأن يكون بدلاً من الواجب، لأنه في كل واقعة تحت القدرة والاختيار، بخلاف المتروك في زمان الإتيان بالآخر، فإنه ليس بمقدور، كما أشرنا إليه.

قوله (قدّه): على ما مثل من الجمع بين الأجنبية والزوجة - الخ -.

وكذا كل ما كان من ذوى الأسباب، وذلك فإنه لا يجوز الإقتحام في المشتبه منها بالشبهة الابتدائية، فضلاً عن المشتبه بالشبهة المحصورة، للزوم إحراز السبب في ترتيب آثار المسبب.

قوله (قدّه): فلا يبقى مجال للإذن في أحدهما - الخ -.

لا يخفى أنه قد إترف في المقام الأول بجواز الإذن في ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلاً ظاهرياً، فحينئذ لو سلم أن أصالة الحل في كل من المشتبهين جارية في نفسها بمعنى وجود المقتضى لها من عموم دليلها للمشتبه بالشبهة المحصورة، ولأمانع من جريانها فيها إلا التعارض الناشئ من تنجز التكليف المعلوم بينها، فلا محيص من البناء على التخيير في العمل بها، فإن العمل بالدليل واجب حسب الإمكان، غاية الأمر عموم دليلها بضميمة

عدم جواز الإذن فيها مطلقاً، ولا جوازه في أحدهما بدون جعل الآخر بدلاً ظاهرياً، حسب ما أفاده (قدّه) في المقام الأول يكشف عن جعل أحدهما على التخيير بدلاً ظاهرياً عن الحرام، وسيجيء منه (قدّه) في باب الإستصحاب وغيره، أنّ الأصل فيما كان حجة من باب التبعّد، التخيير عند التعارض لا التساقط، فالصواب في الجواب منع جريانها في نفسها، لعدم عموم دليلها للمشتبه بالشبهة المحصورة للزوم التناقض في مدلوله من عموم له، كما أشار إليه عند الجواب عن الأخبار في المقام، وفي آخر الإستصحاب.

ثم لا يخفى أنّ ما ذكرنا لا يرجع إلى ما أورده فيما بعد بقوله: «فإن قلت: كلّ شيء الخ —»، فإنّ إستفادة جعل أحدهما حراماً ظاهرياً عليه أنّ قوله بلحاظ أنّ احتمال الحرمة في كلّ واحد منها، كما أنّه يلزم احتمال الحليّة في الآخر وبالعكس لإتّحاد الشكّ، كذلك البناء على حليّة كلّ منها، كما هو موجب قوله «كلّ شيء الخ —»، يلزم البناء على حرمة الآخر، لا بلحاظ ما ذكرنا من الضميمة، كما هو مبنيّ ما ذكرنا، فليتدبر.

قوله (قدّه): لأنّ حمل تلك الأخبار على الواحد لا بعينه — الخ —.

قد عرفت في الجأشية السابقة إمكان إستفادة حليّة الواحد لا بعينه في الشبهة المحصورة وحليّة كلّ مشتبه في غيرها، بضميمة ما تقدّم على ما عرفت.

فإن قلت: كيف، وعمومه كما كذلك يستلزم إستعمال اللفظ في معنيين، كما لا يخفى. قلت: إنّما يلزم ذلك لو كان إرادة حليّة أحدهما لا بعينه، كما في الشبهة المحصورة وإرادة حليّة كلّ واحد من المشتبهات، كما في غيرها على تقدير إستفادة العموم لازماً، ولا يمكن إستفادته من مجرد إرادة حليّة كلّ مشتبه مطلقاً من اللفظ، مع أنّه بمكان من الإمكان.

غاية الأمر يكون الحكم بالحليّة فيها بلحاظ نفس المشتبهات، مع قطع النظر عمّا يطرأ على بعضها ممّا لأبد معه من رفع اليد عنها، وحينئذ لأبد من الإقتصار في رفع اليد على ما لأبد منه. وقد عرفت أنّه ليس في الشبهة المحصورة إلا أحدهما، فتدبر جيداً.

قوله (قدّه): فيجب حمله على أقرب المحتملين من إرتكاب — الخ —.

وهيئناً وجه آخر لا يبعد كونه أقرب منها، وهو أن يكون المراد من قوله عليه السلام

«إن كان خلط» هو خلط الحرام بالحلال وعدم تمييز أحدهما من الآخر عند عمال بني أمية بحيث لا يعلم من اصابة المال أنه من الحرام او الحلال، كما هو الحال في غالب أموال العمال للظلمة، فيكون من قبيل ما دلّ على جواز أخذ ما علم فيه الحرام إجمالاً المحمول على كون الحكم بالخلط مستنداً إلى كون الشيء مأخوذاً من يد المسلم ومتفرعاً على تصرفه المحمول على الصحة عند الشك.

قوله (قدّه): منها قوله: ما اجتمع الحلال - الخ - .

في دلالة نظر، بل منع، فإنه لا يصدق اجتماعهما بمجرد وقوع الإشتباه بينهما في الخارج، مع كمال البينونة بينهما بحسبه، كما لا يخفى، وكذا في دلالة المرسل^٢، فإن الأمر فيه للإرشاد وهو يتبع ما يرشد إليه وجوباً وإستحباباً، فالمرزوم الخارج لزوم الحذر، لا يجدي مثله في إثباته.

قوله (قدّه): فإن الخلط يصدق مع الإشتباه - الخ - .

الخلط هو المزج، وهو لا يصدق مع الإشتباه، كما هو واضح، والظاهر من رواية ابن سنان^٣، ان يكون الميتة داخلة فيه ممزوجة به، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): فإن مثل هذا الدليل لو فرض وجوده - الخ - .

لا يخفى أن مثل خبر التثليث^٤ حسب ما أفاده إذا كان في دلالة على وجوب الإجتنب او الإستحباب فرعاً لما يحكم به العقل من وجوب دفع الهلكة، كما في العقاب، او إستحبابه كما في غيره من المضار. ومن المعلوم أن حكمه بوجوب دفع العقاب فرع الدليل على الإجتنب عن الحرام الواقعي، فإذا فرض وجود ما كان حاكماً على الأدلة الدالة على الإجتنب عن الحرام الواقعي، فلا عقاب لحكم العقل بوجوب دفعه، ويرشد إليه مثل خبر التثليث، وحينئذ فيا سبحان الله، كيف يعارض مثل هذا الدليل الحاكم على ما يوجب

١- السنن الكبرى للبيهقي: ٦٩/٧

٢- تهذيب الاحكام: ٧٢/٩ ووسائل الشيعة: ٤٩٤/١٦

٣- وسائل الشيعة: ٩١/١٧ - ح ٢

٤- غوالي اللئالي: ٨٩/١ ووسائل الشيعة: ١١٤/١٨

العقاب بمثل هذا الخبر الذي يتوقف دلالته على المهم في الباب على ثبوته، ولعله أشار إليه بأمره بالتأمل، فتأمل جيداً.

قوله (قدّه): ومنها ما ورد^١ في الصلاة - الخ -.

لا يخفى أن كون هذا من أمثلة ما نحن فيه مبنى على أن المراد من الحلية المحكوم بها في المشتبهات ما يعتم الصحة، كما هو قضية معناه اللغوي ظاهراً إلا خصوص ما هو أحد الأحكام الخمسة التكليفية، كما هو معناه العرفي. ومن الحرمة ما يعتم الفساد، لا خصوص ما هو أحد الأحكام بأن يراد منها الممنوعة مطلقاً، تكليفاً أو وضعاً، فيحكم بصحة الصلاة فيما شك في كونه ممّا لا يصح الصلاة فيه مثل التجسس، وما لا يوكل لحمه مطلقاً، والحرير للرجال، وهو بعيد في الغاية، فإن الظاهر من قوله عليه السلام «كلّ شيء فيه حلال^٢» أو قوله «كلّ شيء لك حلال^٣» هو الترخيص والمنع التكليفيّان، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): ومنها ما دلّ على بيع الذبائح^٤ مطلقاً - الخ -.

وذلك أنه حيث لوجاز الإقتحام في الشبهة المحصورة ولو في بعض أطرافها، لما كان حاجة في جواز بيع الذبائح المختلطة إلى قصد بيع خصوص المذكى، أو مع ما لا تحلّه الحيوة من الميتة، كما هو مبنى الإستشمام. وأما لو لم يحمل على ذلك فلو لم يطرح مخالفته لما دلّ على عدم جواز الإنتفاع بالميتة مطلقاً، بل عمل به كما في الكفاية أنه استوجه العمل بهذه الأخبار؛ لكان من جملة ما دلّ على عدم جواز الإرتكاب بلا إرتياب، لكن لا يخفى أن تخصيص المشتري بالمستحلّ ينأى في الحمل إلا أن يدعى أنه أنها هو مجرد أن غيره بحسب المتعارف والعادة، غالباً، لا يرغب في إشترائها، فتأمل.

قوله (قدّه): وهو خارج عما نحن فيه - الخ -.

لا يخفى أنه أنها يكون خارجاً عنه لأن الظن في باب الضرر شرعاً تمام الموضوع، فكما

١- وسائل الشريعة: ١٠٨٢/٢ - ب ٦٤ - ح ١

٢- وسائل الشريعة: ٥٩/١٢ - ح ١

٣- وسائل الشريعة: ٦٠/١٢ - ح ٤

٤- وسائل الشريعة: ٣٦٩/١٦ - ب ٣٦

انّ الضرر الواقعي محكوم بالحرمة واقعاً، كذلك مظنونه محكوم بها كذلك ولو لم يكن مصادفاً له. واما ما ذكره (قدّه) في وجه ذلك، ففيه أنّ وجوب الإجتنب عمّا علم حرمة ايضاً إرشادى لا يترتب عليه إلا ما يترتب على المأمور به من العقاب على الإرتكاب فيما إذا صادف الضرر والتجربى فيما إذا لم يصادف، كما في الضرر الاخرى، والعقاب من أجله لو قلنا به، غير العقاب على الإرتكاب المحرم الشرعى، كما هو بصدده.

ومن هنا إنقذ انّ الظنّ في هذا الباب لو كان طريقاً شرعياً إلى إثبات ما هو موضوع الحكم بالحرمة، لا تمام الموضوع له كما قلنا، لم يكن في مخالفته فيما إذا لم يصادف إلا التجربى ايضاً، واحتمال أن يكون غرضه من كونه طريقاً شرعياً. ذلك، مع أنه خلاف الظاهر ومنافاته لظاهر قوله «والمفروض - الخ -» ياباه تنظيره الظنّ بالضرر في إستحقاق المقدم معه العقاب بظنّ ساير المحرمات، كما لا يخفى؛ وكذا قوله «نعم لو شكّ في هذا الضرر يرجع - الخ -» لأجل أنه لو كان العلم او الظنّ في الباب تمام الموضوع لما كان في الأمن من العقاب حاجة إلى أصالة الإباحة وعدم الضرر، فإنّ الشكّ في الضرر حينئذ يقطع بانتفاء ما هو موضوع الحرمة.

فان قلت: يمكن ان يكون الحرمة كما رتب شرعاً في الواقع على الضرر، كذلك رتب على الظنّ به ايضاً، فإذا شكّ فيه فالموضوع إنّما هو مقطوع الإنتقاء بلحاظ الحكم الثانى لا الأول، ولأجله لا يؤتمن من العقاب إذا شكّ في الضرر إلا باصالة الإباحة او عدم الضرر. **قلت:** هب، أنه يمكن في الظنّ، لكنّه لم يكن في العلم، لما حققناه فيما علّقنا على مسألة التجربى من أنّ العلم لا يمكن أن يؤخذ في موضوع حكم متعلقه مطلقاً، سواء كان بنحو التمامية او المدخلية، ومعه كيف يكون ما ذكره من إجراء الأصل بهذه اللحاظ، وقد أثبت له ما للعلم في هذا الباب لقياسه عليه، فافهم واستقم.

قوله (قدّه): فإذا احتمل العاقل العقاب على تركه فإن قلنا - الخ -.

لا يخفى أنه يصحّ عقاب تارك الشكر مع احتمال العقاب فيما إذا صادف ولو لم نقل بحكومة العقل في مسألة دفع الضرر المحتمل، بداهة أنّ تجويز الإقتحام فيما يحتمل الضرر لا يرفعه على تقديره، غاية الأمر عدم تقييحه المقدم لو وقع فيه، كما أسلفنا الإشارة إليه في بعض الحواشى السابقة على الشبهة التحريمية، فتذكر.

قوله (قدّه): نعم يحسن الأمر بالإجتناّب عنه مقيداً - الخ - .
لا يخفى أنه إنما لا يحسن الأمر إلا كذلك بلحاظ أثره وما هو الغرض منه من البعث
والتحرير، وإلا فبلحاظ الأصل إنشاء الحكم لا يحسن التقييد بذلك، بل لا يجوز كما ننبّه
عليه في الحاشية الآتية.

قوله (قدّه): وإما إذا شك في قبح التنجيز، فيرجع إلى الإطلاقات.
فيه أنه إنما يجوز الرجوع إلى الإطلاقات في دفع قيد كأن التقييد به في غرضه ومرتبته،
بأن يكون من أحوال ما اطلق واطواره، لا في دفع ما لا يكون كذلك، وقيد الإبتداء من
هذا القبيل، فإنه بحكم العقل والعرف من شرايط تنجز الخطاب المتأخر من مرتبة أصل
إنشائه، فكيف يرجع إلى الإطلاقات الواردة في مقام أصل إنشائه في دفع ما شك في
اعتباره في تنجزه، فتدبر جيداً.

قوله (قدّه): فرجع المسألة إلى أنّ المطلق - الخ - .
لا يخفى أنه ليس مرجعها إلى ذلك أصلاً، فإن الحاكم بالتقييد في الباب إنما هو
العقل وليس شأنه الحكم بالتقييد بمفهوم عام متعذر ضبطه على وجه لا يخفى مصداق من
مصاديقه، بل يستقل بالتقييد فيما يجزم التقييد به، ويشك فيما يشك فيه من دون تفاوت بين
علمه بإندراجها تحت مفهوم. وبالجملة ليس منشأ الشك فيما يكون الحاكم فيه العقل هو
الشك في الإندراج، بل الشك في وجود ما هو الملاك في حكمه ولو علم الإندراج اوعده.
ومن هنا إنقذح أنه يجوز التمسك بالمطلق في مثل المسألة لو اغمض عما ذكرنا، ولو
قلنا بعدم جواز التمسك بالمطلق الذي جعله مرجع المسألة، فافهم واستقم.

قوله (قدّه): قولان مبنيان على أنّ تنجس الملاقى - الخ - .
لا يخفى أنّ تنجس ملاقى للتجسس ولو جاء من قبل وجوب الإجتناّب عنه، بأن كان
الخطاب الدالّ على وجوب الإجتناّب عنه دالاً على وجوب الإجتناّب عن ملاقيه عرفاً، غير
مستلزم للحكم بنجاسة ملاقى أحد الطرفين، لأنّ العقل الحاكم في الباب بوجود
الإجتناّب إنما يحكم به من باب المقدّمة العلمية، وهذا الباب منسّد في طرف الملاقى،
كيف يتعدى حكمه إلى ما ليس فيه ملاكه ومناطه، فتأمل جيداً.

قوله (قدّه): وبه يندفع تعجب صاحب الحدائق - الخ -.

بل يندفع بأن دلالة الخطاب لوجوب الإجتنب عن شىء على نجاسته، وجوب الإجتنب عن ملاقيه، لا يقتضى أن يكون وجوب الإجتنب عقلاً، وفيما نحن فيه مقتضياً لها، كما أشرنا فى الحاشية السابقة. ومنه إنقذح إندفاع تعجبه حتى من مثل صاحب الغنية بخلاف ما بنى إندفاعه عليه، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): فالظاهر طهارة الملاقى - الخ -.

وجهه سلامة أصالة الطهارة فيه، وعدم معارضتها بأصالة الطهارة فى صاحب الملاقى، لبقائها على ما كانت عليه من السقوط بمعارضتها ما فى الملاقى المفقود، وإلا لجاز ارتكاب أحد المشتبهين بمجرد فقد الآخر.

قوله (قدّه): ترخيص بعضها على البدل - الخ -.

هذا إذا لم يكن الإضطرار بالغاً حدّ الإلجاء الرافع للتكليف عقلاً، وإلا فلا ترخيص من قبل الأمر، ولا إكتفاء منه بالإجتنب منه عن الباقي، بل من قبل العقل الحاكم بعدم الحرج فى ارتكاب أحدهما ووجوب الإجتنب عن الآخر، إذ سقوط الموافقة القطعية لتعذرهما لا يستلزم سقوط الموافقة الإجمالية مع التمكن منها.

قوله (قدّه): ويشكل الفرق بين هذا وبين ما إذا نذر - الخ -.

لعلّ الفرق هو أنّ وجوب الاعتزال وترك الوطى فى مثل إشتباه أيام الحيض إنما لم ينجز، لا لعدم إحراز ما هو شرط تنجزه من الإبتداء ليشكل الفرق بينه ومسألة التذر من جهة إستوائها فيه، بل لعدم إحراز ما هو شرط أصل التكليف وموضوعه من الحيض، بخلاف وجوب ترك الوطى فى مسألة التذر، فأنه غير معلق على أمر لعله لم يتحقق بعد وإن كان يحتتمل فيه عدم مجئ زمان ترك الوطى الواجب، وبمجرد عدم مجئ زمان الواجب وتأخره لا يمنع عن تنجز وجوبه بحيث يعاقب على مخالفته ولو بالإخلال بما يتوقف عليه قبل زمانه مع تمكّنه منه.

وبالجملة لا مانع من تنجز الخطاب بتحريم شىء أو إيجابه فى زمان متأخر، بحيث يلزم بإتيان ما يتوقف عليه الإمتثال، ويعاقب بالإخلال به مع تمكّنه منه ولو قبل مجئ زمانه، كما فى نذر فعل شىء أو تركه فى زمان متأخر، ولا يعقل تنجزه كذلك قبل تحقق ما هو

قوله (قدّه): لعدم جريان الإستصحاب — الخ —.

للعلم بإرتفاع الحالة السابقة في الحال و في السابق، والشكّ في إرتفاعها مأخوذ في قوام الإستصحاب.

قوله (قدّه): لكنّ الظاهر الفرق بين الاصول اللفظية — الخ —.

وهو أنّ الملاك في عدم جريان الاصول اللفظية في صورة العلم بخروج بعض الشبهات، أنّها هو طرق الإجمال على العام، فلا يبقى معه مجال لاصالة العموم؛ وهذا لا يتفاوت فيه الحال بين تنجز التكليف بينها، كما في غير التدريجيات، وعدم تنجزه، كما فيها، وهذا بخلاف الاصول العملية، فإنّ الملاك في عدم جريانها في صورة العلم الإجمالي إنّما هو تنجز التكليف، فيتفاوت الحال فيها بين تنجزه به وعدمه، كما لا يخفى. ولعلّ أمره بالتأمل إشارة إلى ما ذكرنا في وجه الفرق.

قوله (قدّه): ويمكن الفرق من المجوزين للإرتكاب — الخ —.

كما يمكن الفرق بينها بناء على ان يكون سقوط الأصل من الطرفين بسبب مراعات التكليف المنجز في البين، لا لعدم مقتضى من عموم الدليل الدال على اعتباره، فانه لا مانع حينئذ من أصالة الحرمة والتجاسة، حيث أنّ إجرائها في الطرفين لا ينافي في هذا الصورة مراعات التكليف بينها، بخلاف أصالتي الحلّ والطهارة، بل لا مجال حينئذ لحكم العقل بوجوب الإحتتاب عن كلّ منها من باب المقدمة العلمية، فإنّ كلّاً منها محكوم بالتجاسة او الحرمة شرعاً، ويظهر الثمرة حينئذ في الحكم بالتجاسة في ملاق أحدهما وعدم الحكم بها فيما إذا كان الأصل فيها الطهارة، كما سبق الكلام فيه، فلا تغفل.

قوله (قدّه): فهي على عمومها للشبهة الغير المحصورة، أخصّ مطلقاً — الخ —.

قد حقّقنا فيما علّقناه على التعادل والتراجيح في مسألة «ما اذا اختلف النسبة بين المتعارضات» أنّ تخصيص أحد العاميّين لا يوجب إنقلاب النسبة بينها إلى نسبة أخرى

غيرما كان عليها من النسبة قبل التخصيص، ولا ينقلب بالنسبة عما كانت قبله، وإن كان تخصيصه ربّما يوجب تقديمه، كما أنه ربّما يوجب تقديم الآخر عليه، كما يظهر من ملاحظة ما علّقناه في تلك المسألة.

ومن هنا إنقذ أن تخصيص أخبارا وجوب الإجتنب بالإجماع وصيرورتها بذلك أقلّ من أخبار الحلّ لافراداً، لأنّ يوجب أن يكون اخصّ منها، فيخصّصها، فلا تغفل.

قوله (قدّه): إلا أن يقال إنّ أفراداً الشبهة الابتدائية - الخ -.

لأنّ مجال له أصلاً فإنّ محلّ الكلام في الشبهة الغير المحصورة إنّما هو فيما كان أطراف الشبهة بتمامها محلّ الإبتلاء، وآلا فلا يجب الإجتنب في المحصورة، فضلاً عنها كما عرفت. ومن المعلوم أنّ ما يجعل في قبالتها من الشبهة الابتدائية وإن كان ربّما يقترب بالعلم إجمالاً بالتكليف في بعض مواردّها، إلا أنه لا في موارد يكون بالفعل بتمامها محلاً للإبتلاء، وآلا كانت من نسوره او غيرها، بل في موارد قد خرج بعضها عن محلّ الإبتلاء او بعد غير مبتلى به، ولعلّه أشار إليه بأمره بالتدبّر.

قوله (قدّه): وحاصل هذا الوجه أنّ العقل إذا - الخ -.

قد أشرنا مراراً إلى أنّ العقاب لو احتمل يدور وجوداً وعدمياً مدار الإصابة وعدمها، إستقلّ العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ام لا، غاية الأمر مع عدم إستقلاله لا يقبح الإقتحام عند العقل ولا يلام عليه، بدهاه أنّ عدم إستقلاله بوجوب دفع ضرر لا يرفعه على تقديره، بل هو على ما هو عليه وجوداً وعدمياً في الواقع، فلا يكون العقاب حينئذ بلا برهان.

وبالجملة إستقلاله بوجوب دفعه لا يؤثر في إحتماله ولا عدمه في عدمه، ولعلّه لذا أمر بالتأمل؛ فالأحسن في تقرير الإستدلال بهذا الوجه ان يقال: أنّ العلم بالتكليف بين أطراف كثيرة غير محصورة لا يوجب تنجزه بحيث يورث مخالفة العقاب، فلا يحتمل العقاب في واحد من الأطراف. وبالجملة العلم إذا كان أطرافه كثيرة لا يعتنى به، كما يظهر من مراجعة ما ذكره من التظائر، فتدبّر جيّداً.

١- وسائل الشريعة: ١١٢/١٨

٢- وفي المصدر: الآ ان يقال ان اكثر افراد

قوله (قدّه): السادس أنّ الغالب — الخ —.

قد عرفت أنّ ما كان بعض أطرافه خارجاً من محلّ الإبتلاء، خارجاً عن محلّ الكلام، ومورد التقض والإبرام، وأنّه مع الإغماض عمّا يجوز الإقتحام من غير جهة كثرة الأطراف وعدم إنحصارها من الجهات، فتفظن.

قوله (قدّه): والسألة فرعية يكتفى فيها بالظنّ — الخ —.

لكن لا بكلّ ظنّ بناء على عدم حجّية الظنّ المطلق، بل الظنّ الناشئ من أسباب خاصّة وليس مجموع الوجوه منها، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): والتّحقيق عدم جواز ارتكاب الكلّ لإستلزامه — الخ —.

قد عرفت في بعض الحواشي السابقة، أنّه لا دليل على بطلان التّالي فيما إذا كان مرتبة الحكم الظّاهري محفوظاً، والمفروض أنّ العقل على تقريرنا الوجه الخامس لا يحكم بتنجّز الواقع المعلوم، فيجب إمتثاله ولو ببعض مراتبه من الموافقة الإحتماليّة وعدم المخالفة القطعيّة، وأنّه لا يلزم من جواز مخالفته إخراج المعلوم عن تحت عموم دليله، وأنما يلزم منه ذلك لو لم يكن مرتبة الحكم الظّاهري محفوظة، فتذكر.

قوله (قدّه): فإنّ قوله «إجتنب عن الحمر» لا فرق في دلّالته — الخ —.

لا يخفى أنّ نفس الخطاب لا دلّالة على تنجّز التّكليف بالإجتنب أصلاً. نعم الإلتفات إليه في الجملة يقتضيه، وأنما يقع الإشكال في تفصيله، ولذا لا ينافي العلم بوجود الحرام بين أمور محصورة، الاذن في الإقتحام فيها حسب ما حقّقنا الكلام فيه، فالاولى أن يقال: أنّه لا بدّ من الرجوع في موارد الشكّ إلى الإحتياط لعدم الأمان من العقاب، لما نتبها عليه غير مرة من أنّه غير مأمون مع إحتماله ولو كان ضعيفاً، وقلنا بعدم إستقلال العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

قوله (قدّه): ومتممات هذا الحرام ثلاثة^١ — الخ —.

أي غير متداخله، فإنّ كلّ واحد من هذه الأقسام يتحمل ان يكون بتمامه تمام الحرام

١- وفي المصدر: ومتممات هذا الحرام المتباينة الثلاثة:

وكان كل واحد من القسمين الآخرين بتمامها حلالاً، بخلاف ساير التقسيمات، فإن كل واحد من الأقسام بحسبها لا يحتمل يكون تمام الحرام وان كان يحتمل ان يكون بتمامه حراماً، فلا يجب كثرة الأفراد كثرة تطرق احتمال الحلية من الجهات إلى كل واحد من الأطراف كى يكون احتمال الحرمة فيه بالقياس إليه موهوناً غير معتنى به عقلاً؛ هذا مراده (قدّه) وان كان عبارته قاصراً عن إفادته، كما لا يخفى، فتدبر.

قوله (قدّه): لأن الأقل معلوم الحرمة والشك في حرمة الأكثر - الخ -.

هذا مبنى على القول بحرمة الاشتغال بالمركب المحرم ولو لم يأت به بتمامه، وفي بعض النسخ «لأن الأكثر معلوم الحرمة والشك في حرمة الأقل» وهو مبنى على القول بعدم تحقق الحرام إلا بعد الإتيان به بالتمام، ولا يخفى إمكان التهي عن المركب على كلا التحوين بلا كلام، بل وقوعه كذلك؛ وإنما الإشكال والخلاف ظاهراً في أن ظاهر الخطاب هو إيهام، وحينئذ لا وجه لإطلاق الحكم بمعلومية الحرمة، لا للأقل، ولا للأكثر، لإختلافهما في ذلك حسب اختلاف نحوى التهي، فتفظن.

قوله (قدّه): قلت: العلم الإجمالى كالتفصيلي - الخ -.

العلم الإجمالى حسب ما حققناه في بعض الحواشى السابقة وإن لم يكن كالتفصيلي علة تامة للنتجى، إلا أنه يجب الإطاعة معه عقلاً ما لم يثبت من قبل الشارع ما ينهض بجعل الجهل عذراً للمكلف، ولا يكتفى إجماله، فالملازمة بين وجوب الإطاعة والعلم الإجمالى ثابتة فيما إذا لم يثبت ما ينهض بذلك.

قوله (قدّه): مضافاً إلى أن غاية ما يلزم عدم التمكن - الخ -.

قد عرفت أن عدم التمكن من تمام الإحتياط إنما هو بناء على اعتبار قصد القرية وامثاله في المأموره شرطاً أو شرطاً، لا إذا كان من وجوه الطاعة وكيفيات الإطاعة، كما هو التحقيق، فتذكر.

١- وفي المصدر: لأن الأقل حينئذ معلوم الحرمة...

قوله (قدّه): وما ذكر من الإستصحاب فيه بعد منع عدم جريان الإستصحاب — الخ — .
 لا يخفى أنّ هذا الإستصحاب لو كان في نفسه جارياً، فلا مجال للمنع عنه من جهة
 حكم العقل بوجوب الجميع من أول الأمر، بل معه لا مجال لحكمه هذا الزوال موضوعه به
 وملاكه به، فإنّ حكمه بوجوب الجميع أنّها كان من باب المقدّمة العلميّة لتحصيل ما هو
 المفرغ للذمة والمخرج عن العهدة، وقد إنسدّ هذا الباب بالإستصحاب، فإنّ وجوب الإتيان
 بالتّاني حينئذ ليس من هذا الباب، بل لأنّه المفرغ على تقدير بقاء الإشتغال، كما هو
 مقتضى الإستصحاب، فالحاكم بوجوب التّاني حينئذ وإن كان هو العقل أيضاً، إلّا أنّه
 لأجل ملاك آخر غير ما هو ملاكه على تقدير عدم جريان الأصل حينئذ.

ومن هنا إنقذ أنّ إستقلال العقل حينئذ بوجوب إتيانه من باب لزوم تحصيل اليقين
 بالفراغ عن الإشتغال المعلوم بالإستصحاب ليس من الإحتياط، فإنّه لا يتقوم بدون
 الشكّ، ولا شكّ هيهنا لا في الإشتغال ولا فيما يحصل به الفراغ، فلا يرجع الأمر إليه،
 فافهم.

قوله (قدّه): وأما إستصحاب وجوب ما وجب — الخ — .

يمكن ان يقال أنّ وجوب المحتمل التّاني وإن لم يكن من الآثار الشرعيّة لوجوب ما
 وجب سابقاً بل من لوازمه عقلاً، إلّا أنّه لوضوح لزومه، كأن يبحث يلزم تنزيهه عرفاً
 لتنزيهه، فيكون دليلاً دالّاً عليه، فخطاب «لانتقض^١» كما يفيد وجوب البناء على بقاء
 وجوب ما وجب سابقاً، كذا يفيد وجوب البناء على وجوب المحتمل التّاني، وقد أوضحنا
 فيما علّقناه في مسألة الأصل المثبت وجه حجّية ما كان منه من هذا القبيل، كما أشرنا إليه
 ههنا.

قوله (قدّه): لأنّ الخطاب هنا تفصيلاً متوجّه إلى المكلفين فتأمل — الخ — .

وجه التأمّل أنّ توجّه الخطاب وتعلّق التكلّيف معلوم في كلتي المسألتين، والمكلف به
 مردّد فيهما بين الشّيين، غاية الأمر طريق العلم بالخطاب هنا هو النص، وهناك غيره، وهو
 غير فارق فيما كان العلم طريقاً صرفاً.

قوله (قدّه): لكنّ التأمل في كلامه يعطى - الخ -.

التأمل فيما نقله من كلامه^١ وكلام المحقق القمي في هذه المسألة والمسألة السابقة يعطى أنّهما ليسا ممتن خالف في إحدى المسألتين، بل كلّ منهما قائل بوجود الإحتياط فيما هو المفروض فيها، وهو ما إذا علم المكلف بتوجه الخطاب إليه بعمين واقعاً، وتعلق التكليف به وتردد بين أمرين أو أمور، وإنّما صار إلى عدم وجوب الإحتياط حيث صار المنعها العلم بتوجه الخطاب فيه بعمين مع ترده، بل المسلم عندهما هو العلم بتوجهه بأحدهما، فالتزاع معهما ان كان، فهو في الصغرى لا في الكبرى، كما لا يخفى، فتدبر.

قوله (قدّه): إذ غاية الأمر سقوط الشرط، فلا وجه - الخ -.

إن كان منشأ السقوط في البين هو عدم تنجز التكليف المعلوم بين الأطراف الغير المحصورة، فهو يقتضى سقوط نفس المشروط. نعم في خصوص بعض الموارد كالصلاة يمكن دعوى القطع بعدم سقوطها رأساً، لكنّه ليس بملاحظة هذا التكليف المعلوم بين الأطراف الغير المحصورة، بل لما علم من الشرع من أنّ التكليف بها لا يسقط رأساً لإخلاله إلى تكاليف متعدّدة متعلّق كلّ منها بمرتبة منها، ولا يسقط منها واحد إلا وقد ثبت واحد آخر، وإن كان منشأ السقوط هو تعسر الإتيان بجميع الاحتمالات الغير المحصورة، وهو غير مقتضى لسقوط الشرط ولا المشروط رأساً، وإنّما يقتضى سقوط بعض الاحتمالات، فافهم.

قوله (قدّه): أو جزء ذهني وهو القيد - الخ -.

لا يخفى أنّ الجزء الذهني في المقيد ليس هو قيده كالظاهرة للصلاة مثلاً، كيف وهو امر خارجي كساير الأجزاء الخارجية، بل هو التقيد به الذي لا تحقق له في الخارج إلا بتحقيق منشأ إنتزاعه وهو ذات المقيد والقيد.

وبالجملة الجزء المشكوك فيه:

إنّما جزء خارجي، وهو ما كان له وجود على حدّه قد اخذ في الأمور به، كما اخذ فيه الأجزاء الآخرو إن كان هو مع سايرها من قبيل العرض وموضوعه. وإنّما جزء تحليلى عقلي، وهو ما لا وجود له في الخارج عليه، بل هو وساير الأجزاء التي يكون كذلك موجودة بوجود واحد، وهذا كالفصول للأشياء.

١- أي كلام المحقق الخوانساري

وأما جزء ذهنى، وهو ما لا وجود له في الخارج أصلاً، وإنما يكون وجوده فيه بمعنى وجود منشأ إنتزاعه كالتقيّد للمقيّد ومنشأ إنتزاعه تارة يكون مبيناً في الوجود مع المقيّد كالظاهرة مع الصلاة، وأخرى من عوارضه وأحواله كالسواد والبياض، والكفر والايان مع الرقبة. وليكن هذا على ما ذكر منك لعله ينفك فيما يأتي إنشاء الله تعالى.

قوله (قدّه): وثانياً إن نفس الفعل — الخ —.

لا يخفى أن ما أفاده (قدّه) من الجوابين لا يجدى مثله ممّن كان بنائه على إبتناء الأحكام على المصالح والمفاسد في الأشياء، وعدم إعتبار قصد الوجه في حصول الإطاعة مع أن إحتمال عدم إعتباره في حصول الغرض كأف في إستقلال العقل على تقدير تنجز الأمر بلزوم الإتيان بجميع ما يحتمل مدخلية في حصول غرضه وعدم التخلّص من تبعه مخالفته إلاّ بذلك، حيث أن الإطاعة التي يكون واجبة وموجبة للتخلّص عنها عبارة عن إمتثال الأمر على نحو يحصل أيضاً ما هو الغرض، وهو نفس المأمور به، وليس لتحصيل الغرض منه أو تقويته مقام ولا طاعته أو معصيته مقام آخر تنجز بالتسبة إلى أحدهما دون الآخر، بل ليس في البين إلاّ مقام واحد وهو لزوم الإمتثال على نحو لو كان هناك غرض لحصل وسقط، فالأمر مع إحتمال عدم التمكن من إمتثاله كذلك إن كان منجزاً، فلا يحصى عن الإتيان بجميع ما فيه إحتمال المدخلية ممّا شكّ في إعتباره جزءاً أو شرطاً، وآلاً فلا وجه للإتيان بما علم إعتباره.

هذا كله، مضافاً إلى أن هذا الجواب لو تمّ لما عمّ ما هو بصدهه حسبما اعترف (ره) فيما علّقه على الهامش من إختصاص هذا الجواب بالأوامر التعبدية، فلاحظ وتدبر جيداً.

قوله (قدّه): إذ يكفي في البيان المسوغ — الخ —.

فيه أنه لا يكفي العلم بمطلوبية أحد طرفي الشبهة تفصيلاً في إرتفاع أثر العلم الإجمالي بالتكليف بينها، إلاّ إذا كان الطلب فيما علم تفصيلاً مطلوبية منجزاً على كلّ تقدير، كما إذا علم تفصيلاً بوجود أحدهما فعلاً، وإن تردّ وجهه بين أن يكون نفسياً أو غيرياً من باب المقدمة لواجب منجز فعلى، فإنّ العلم حينئذ ينحل إلى علم تفصيلي بالتكليف في أحدهما، فيستقلّ العقل بلزوم موافقته وحسن المواخذة على مخالفته، وإلى شكّ بدوى في الآخر، ويستقلّ بقبح المواخذة عليه، بخلاف ما إذا لم يكن الطلب فيما علم مطلوبية منجزاً على كلّ تقدير، كما إذا كان في المثال وجه الوجود مردداً بين أن يكون نفسياً أو

من باب المقدمة لواجب غير منجز، فإن وجوبه حينئذ لا يكون منجزاً فعلياً، بحيث يجب الخروج عن عهده على كل تقدير، كي يكون الآخر، مشكوك التكليف بالشك البدوي، بل التكليف الفعلي بعد بينها والعلم به على حاله من إجماله، من دون إنحلال العلم التفصيلي به في أحدهما والشك البدوي فيه في الآخر، والعلم التفصيلي بوجوب الأقل فعلاً فيما نحن فيه لتوقفه على تنجز التكليف المعلوم إجمالاً، لإحتمال كون وجوبه لأجل مقدميته للأكثر لا يعقل ان يرتفع به ما هو أثر العلم الإجمالي من تنجز التكليف الواقعي، وحينئذ لا محيص عن الإحتياط.

فتلخص أنه لا يعقل عدم تنجز التكليف المعلوم بالإجمال في البين بسبب ما يتوقف على تنجزه من مطلوبية الأقل فعلاً، ومطلق مطلوبيته ولو من دون تنجز وإن كان غير متوقف على تنجز المعلوم بالإجمال إلا أنه غير رافع الأثر العلم الإجمالي، لما عرفت من أنه معه على حاله من دون إنحلاله بالتسبة إلى التكليف الفعلي وإن انحلت بالتسبة إلى الطلب، فعليك بالتأمل التام في المقام فإنه مزلفة أقدام الأعلام.

قوله (قدّه): فإن وجوب الأقل بمعنى - الخ -.

قد عرفت أن وجوبه بهذا المعنى يتوقف على تنجز التكليف المعلوم إجمالاً، ومعه لا محيص عن الإحتياط.

قوله (قدّه): لكون أحد طرفيه معلوم الإلزام تفصيلاً - الخ -.

قد عرفت أيضاً أن الإلزام الفعلي المنتجز لا يكون معلوماً تفصيلاً في الأقل إلا على تقدير تنجز التكليف المعلوم إجمالاً، ومعه لا يعقل عدم كون العلم الإجمالي مؤثراً، وإن العلم التفصيلي بمطلق الطلب في أحد طرفي العلم الإجمالي مالم يبرز فعليته وتنجزه غير مؤثر في رفع أثره.

قوله (قدّه): ودوران الأقل بين كونه مقدّمياً او نفسياً لا يقدح - الخ -.

إنما لا يقدح دورانه فيما هو بصدده إذا كان فعلياً منجزاً على كل تقدير؛ وقد عرفت أنه فيما نحن فيه يتوقف على تنجز المعلوم بالإجمال، ومعه لا يعقل حكم العقل بوجوب القيام بالأقل وقبح المواخذة على الأكثر.

والحاصل أن العلم التفصيلي بالإلزام الأقل مطلقاً، فعلياً أم لا، غير مؤثر في رفع أثر

العلم الإجمالى لتوقف فعليته على تنجز المعلوم، وبدونه يكون العلم الإجمالى بالتكليف
الفعلى بينها على حاله من إجماله بلا إنحلال مفيد، كما عرفت بما لا مزيد عليه.

قوله (قدّه): فهو وان كان غير معارض - الخ -.

قد إنقذ بما ذكرنا معارضته، وآلا فقد عرفت في الشك في التكليف أن إستصحاب
عدم التكليف نافع في رفع إستحقاق العقاب، بل قد عرفت أنه لا مجال لغيره من القواعد
فما كان له مجال وإن كان المورد يصلح لها بأن يكون عدم إستحقاق العقاب من آثار ما
يعمّ عدم التكليف مطلقاً وعدم العلم به، وذلك لوروده عليها كما في العقلية منها، او
حكومته كما في التقلية منها.

نعم ليس له مجال فيما لو كان عدم إستحقاق العقاب من آثار خصوص عدم العلم
بالتكليف فحسب، والضابط أنه لا بد من الرجوع إلى الإستصحاب فيما كان الأثر المقصود
ترتيبه من آثار خصوص المشكوك او ما يعمّ الشك فيه، ومن الرجوع إلى القواعد العقلية
والتقلية المقررة للشاك فيما كان من آثار خصوص الشك، فاحفظه.

قوله (قدّه): مضافاً إلى منع جريانه - الخ -.

قد عرفت في الحاشية السابقة مضافاً إلى بعض الحواشى في المتباينين، صحة جريانه،
ولا يخفى أن العقل لا يستقبل معه البرائة، ولو سلم أنه لولاه كان يستقل بها، بل معه من
أول الأمر يستقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف الثابت بالإستصحاب بعد الإتيان
بالأقل، وحيث يتعين عنده الخروج عن العهدة في إتيان الأكثر ابتداء او بعد إتيان الأقل،
فلا حاجة إلى إثبات أنه الواجب ليلزم كون الأصل مثبتاً. ومن هنا إنقذح أن
الإستصحاب مجد في الإحتياط ولو لم نقل بالأصل المثبت، فتدبر جيداً.

قوله (قدّه): لكن يمكن ان يقال: أنا نفينا - الخ -.

كيف يمكن أن يقال ذلك، وقد ثبت من أول الأمر بإستصحاب بقاء الإشتغال على
تقدير الإتيان بالأقل كون الواجب هو الأكثر، ومعه كيف ينفي وجوب الأكثر في الزمان
السابق بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» وكأنه توهم أن إجراء هذا الإستصحاب يتوقف
على إتيان الأقل، بحيث لا يكون له مجال قبله، وأنت خبير بعدم توقفه على ذلك، بل يجرى
قبل إتيانه لتحقق؛ او كأنه من اليقين والشك من أول الأمر فعلاً بلا تقدير، بل التقدير في

المشكوك ، بدهاءة أنّ الإشتغال بعد الإتيان بالأقلّ مشكوك من أول الأمر قبل إتيانه ،
تأمل تعرف إنشاء الله تعالى .

قوله (قدّه): فكذلك فما نحن فيه - الخ - .

لا يخفى أنّه يمكن منع الملازمة، فإنّ الخطاب المعلوم في المثال إثنان تعلق كلّ منهما
بعنوان غير ما تعلق به الآخر، بحيث لو اجتماعاً في مورد واحد، كما إذا كان معلوم التجاسة
منها بملاقات البول مثلاً خمراً، للحق بالإرتكاب تبعة كلّ من الخطابين من المعصية
والعقاب، فيجب مراعات ما علم إجمالاً منها أيضاً؛ وهذا بخلاف ما نحن فيه فإنّ الأقلّ بما
له من العنوان معلوم الوجوب تفصيلاً وإن كان حيث وجوبه، ووجهه مردداً بين التفسّية
والغيريّة، ولا يعلم بوجوب آخر إجمالاً في البين، فيجب مراعات الوجوبين، والمثال المطابق
هو ما إذا علم بوجوب الإجتنب عن أحد أمرين، وقد علم بالتفصيل وجوب الإجتنب
عن أحدهما المعين، كما إذا علم بوقوع قطرتين من البول، إمّا جميعاً في هذا الكاس المعين
أو أحدهما فيه، والآخرى في الآخر؛ لكنك عرفت أنّ الإنحلال المجدي إنّها هوفياً كأن
أحدهما المعين معلوم التكليف الفعلي وهو فيما نحن فيه يتوقّف على تنجز التكليف بالواقع،
ومعه لا بدّ من الإحتياط، فليتدبّر.

قوله (قدّه): كانت هذه الأخبار كافية في المطلب - الخ - .

يمكن أن يقال: أنّ وجوب واحد من الأقلّ والأكثر نفسياً ممّا لم يجب الله علمه عتاً،
فليس موضوعاً عتاً، ولسنا في سعة منه كما هو قضية العلم به بحكم العقل أيضاً حسب
الفرض، وهذا يناقض الحكم على الأكثر على التّعيين بأنّه موضوع عتاً ونحن في سعته، كما لا
يخفى؛ فإنّ نفي الوضع والسعة عمّا علم إجمالاً وجوبه مع العلم تفصيلاً بوجوب أحد طرفيه
يستدعي نفيهما عنه ولو كان هو الطرف الآخر، فلا بدّ إمّا من الحكم بعدم شمول هذه
الأخبار للمثل المقام ممّا علم إجمالاً وجوب شيء إجمالاً. وإمّا من الحكم بأنّ الأكثر ليس
ممّا حجب الله علمه، فانه يعلم وجوب الإتيان به بحكم العقل مقدّمة للعلم بإتيان ما لسنّا
في سعته، وليس بموضوع عتاً بحكم مفهوم هذه الأخبار، كما هو حكم العقل.

وبالجملة مجال المنع عن كفاية هذه الأخبار واسع، والسند ما ذكره في منع دلالتها على
البرائة في المتباينين حرفاً بحرف وكون أحد الطرفين ههنا معلوم التكليف، بخلاف
هناك غير فارق بعد الحكم بتنجز التكليف المعلوم إجمالاً حسب الفرض، كما لا يخفى

علی من له أدنی تأمل.

قوله (قدّه): ومما ذكرنا يظهر حكومة هذه الأخبار - الخ -

لا يخفى أن استصحاب الإشتغال على تقدير صحته حسب ما عرفت، كما هو وارد على حكم العقل بالبرائة لو سلم على ما بيّناه، فكذلك هو وارد على هذه الأخبار، فإن الأكثر حيث يتعين به الخروج عن عهدة التكليف الثابت بالإستصحاب على تقدير الإتيان بالأقل، فوجوب الإتيان به عقلاً تفريراً للذمة وخروجاً عن العهدة معلوم، فكيف يكون داخلاً فيما حجب هذا لولم نقل بالأصل المثبت. وأما على القول به فالأكثر معلوم الوجوب شرعاً، فليس ممّا أخبر الشارع بعدم المواخذة على تركه، لأجل حجب العلم بوجوده، وهذا أوضح من أن يحتاج إلى مزيد بيان.

قوله (قدّه): ومنع كون الجزئية أمراً معمولاً - الخ -

قد تقدم منا في حديث الرّفع أن الجزئية والشرطية ونحوها من الأحكام الوضعية وإن كانت غير معمولة على الإستقلال على ما هو التحقيق، إلا أنها لما كانت ممّا تناولها يد التصرف من الشارع ولو بواسطة ما ينتزع عنها من الأحكام التكليفية رفعاً ووضعاً، صح أن يتعلّق بها الرّفع والوضع يتبعها، وحينئذ منع كون الجزئية أمراً معمولاً لا يقتضى عدم شمول هذه الأخبار لها.

ان قلت: إذا كان التصرف في الأحكام الوضعية تبعاً للتصرف في الأحكام التكليفية رفعاً ووضعاً، كأن رفعها ووضعها بمعنى رفع تلك الأحكام ووضعها، فلم يكن لها رفع ووضع عليّحدة، فيكون بذلك مشمولة للأخبار أيضاً. قلت: مجرد تبعيتها لها في الرّفع والوضع لا يقتضى إتحاد رفعها مع رفعها، ووضعها مع وضعها، بدها أن السببية والمسببية تقتضيان الإثنية لا الإتحاد والعينية.

قوله (قدّه): ثم إن الملازمة^٢ التي صرح - الخ -

الفرق بين الأدلة الظنية والإستصحاب التبعدي وإن كان واضحاً موجباً لحكومتها

١- اخبار البرائة

٢- وفي المصدر: ثم ان في الملازمة...

عليه، كما فصلنا القول فيه فيما علقناه على الإستصحاب إلا أنه غير فارق في الباب، فإن نسبة كلّ منه ومنها إلى هذه الأخبار وكذا إلى كلّ ما كان مضمونه بيان حكم الشكّ، نسبة واحدة من دون تفاوت في ذلك بين ما نحن فيه وغيره من سائر الأبواب، فكما إذا قامت أمانة شرعية على الإشتغال كانت حاكمة على هذه الأخبار الدالة على البرائة، كذلك إستصحابه حاكم عليها، فإن ما هو ملاك الحكومة فيها من البناء على بقاء الإشتغال واقعاً، وإستقلال العقل حينئذ بلزوم الإتيان بالأكثر لإنحصار المفرغ للذمة به، موجود فيه أيضاً، غاية الأمر إقتضاء الأمانة وجوبه شرعاً أيضاً دون بناء على عدم القول بالأصل المثبت، فليتدبر.

قوله (قدّه): ووجوبه المقدمى بمعنى اللابدية لازم - الخ -.

أى لازم للجزء بما هو جزء، لأله بذاته، ضرورة جواز إنفكاكه عنه لذلك، مع هذا لا يخفى أن اللزوم إنما يقتضى عدم إنفكاك اللزوم من الملزوم في الحدوث، لأ عدم حدوثه بحدوث مغاير لحدوثه، فكما أن الأصل عدم حدوث الملزوم، كذلك الأصل عدم حدوث اللزوم، ولا بدّ من كلا الأصلين في ترتيب آثارهما، ولا يجوز الإكتفاء بأحدهما إلا على القول بالأصل المثبت، فليتدبر.

قوله (قدّه): وفيه أن جزئية الشيء المشكوك - الخ -.

حاصله أن الغرض من أصالة عدم الجزئية إن كان هو أصالة عدم إتصاف المركب الواقعى بكون المشكوك جراً له، فليس إتصافه أمراً حادثاً مسبقاً بالعدم بحيث كان المركب، ولم يكن الإتصاف ثم حدث، بل هو إما حدث معه، أو لم يحدث بعده وإن كان هو أصالة عدم إتصاف المشكوك بالجزئية للمركب، فالإتصاف هيهنا وإن كان مسبقاً بالعدم، إلا أن الأصل بالتسبة إلى إثبات المقصود مثبت.

قوله (قدّه): والفصل ثابت بالأصل لتعين المأموره - الخ -.

لأ يخفى أنه لا يكاد يتم إلا على اعتبار الأصل المثبت، فإنه ليس بملاحظة أجزاء المركب الذى يؤمر به، وعدم ملاحظة ما سواها معها أثر شرعى فإن الأثر للملحوظ والامر إنما يتعلق به بما هو هو، لأ بما هو ملحوظ، وإنما الملاحظة مما لا بدّ منها عقلاً في مقام الحكم، فافهم.

قوله (قدّه): إلا أن يقال إن جزئية الشيء - الخ -.

أقول: لا وجه له، فإن للأجزاء ملاحظتين، إحداهما ملاحظتها بلحاظ واحد أتى
تعلق بكلّ منها تبعاً، وعلى الإجمال، والآخرى هي ملاحظتها بلحاظات متعدّدة بحيث تعلق
بكلّ منها لحاظ عليّحدة، وما كان منها عين ملاحظة الكلّ وراجعاً إليها، أنّها هو الأولى،
وما كان منها ملاك الجزئية، أنّها هو الثانية، كما لا يخفى على المتأمل.
نعم أنّها يكون ملاحظتها بعين ملاحظة الكلّ وراجعة إليها فيما إذا لم يكن لها جهة وحدة
يجمعها إلا نفس وحدة لحاظها وآلا كانت أموراً متشعبة لم يجمعها عنوان غير لحاظها دفعة،
فليتدبر.

قوله (قدّه): بل لا يجري مطلقاً فيما دار أمر الجزء - الخ -.

الجزء المستحب ليس داخلياً في قوام الواجب من أجزاء ماهيته وآلا لا يعقل إتصافه
بالإستحباب، بل من أجزاء بعض مصاديقه ومشخصاته فلا يستلزم الإلتفات إلى الواجب
بجميع أجزائه حين إيجابه الإلتفات إليه اصلاً. نعم الإلتفات إليه في الجملة ممّا لا بدّ منه
فيقطع به، لا خصوص الإلتفات المتوقّف عليه لحاظ جزئية للواجب، ولعلّه أشار إليه بأمره
بالتأمل.

قوله (قدّه): وإمكان البيان والحكم بعدم الجزئية - الخ -.

أى إمكان البيان ذاتاً مع إمتناعه فعلاً، لعدم إمكان تغيير الواقع عمّا وقع عليه، ومثله
لا يصلح أن يكون ثمرة للخلاف في المسألة الاصولية، كما لا يخفى، ويمكن ان يكون قوله
«فافهم» إشارة إليه.

قوله (قدّه): لأنّ موافقة أحدهما للمطلق الموجود مرجح - الخ -.

هذا بناء على اعتبار أصالة الإطلاق من باب الظهور التوعى والترجيح بكلّ مزية،
داخلية كانت او خارجية، حسب ما يستظهر من أخبار العلاجية.

قوله (قدّه): كما إذا أمر بمفهوم مبين مردّد مصداقه - الخ -.

المراد بالمصداق ههنا ما يتحصّل به ذلك المفهوم المبين في الخارج ويتحقّق به، لا ما
ينطبق به ويصدق عليه، فلا تغفل.

قوله (قدّه): أما الأول، فالكلام فيه هو الكلام فيما تقدم - الخ -.

لكن يمكن أن يقال هيئناً مضافاً إلى ما عرفت فيما علقناه هناك ، أنّ الخروج عن عهدة التكليف بالأقلّ على نحو اليقين هيئناً يتوقف على إتيان الأكثر، حيث لا يحصل القطع بالخروج عن عهده إلا بإتيان ما يسقط معه وجوبه على كلّ تقدير، وليس هذا إلا شأن الأكثر، فإنّ وجوب الأقلّ وإن كان يسقط بإتيانه إذا كان نفسياً، لكنّه لا يسقط به إذا كان غيريّاً، فإنّ المأمور به على ذلك ليس هو مطلق وجوده، بل هو وجود خاصّ منه، وهذا بخلاف التكليف بالأقلّ هناك ، وإنّ وجوبه يسقط بإتيانه نفسياً كأنّ أو غيريّاً، فإنّ المأمور به بالأمر الغيريّ في الجزء هو مطلق الوجود منه، لا خصوص ما يؤتى به في ضمن تمام الأجزاء.

إن قلت: فعلى هذا لا معنى لعروض البطلان على ما اتى به من الأجزاء أصلاً، ولا لإستينافه ولو أتى بألف مانع في الأثناء، وهو كما ترى.

قلت: نعم لا معنى لبطلانه بإتيان مانع، بل هو على ما كان عليه من الصّحة التّأهليّة، وهو كونه بحيث لو انضمّ إليه ساير ما اعتبر في المركّب لالتّم وحصل، والإستيناف إنّما هو لأجل عدم إمكان إلتيام المركّب حينئذ، وشأن الواجب الغيريّ ان يؤتى به ولو مراراً إلى ان يتمكّن به وبغيره من الإتيان بالواجب التقسى، فليتدبر.

قوله (قدّه): لعدم الجزم باستقلال العقل بالبرائة - الخ -.

الإنصاف إستقلال العقل بالإشتغال بعد العلم بوجوب المعين، ولزوم تحصيل القطع بفراغ الدّمة عن وجوبه، هذا مع قطع النظر عن إستصحاب عدم وجوب الآخر وإستصحاب بقاء وجوب المعين وعدم سقوطه؛ وأمّا بملاحظتها فلا مجال للإشكال في إستقلاله لعدم جواز الإقتصار بغير المعين أصلاً، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): ثمّ أنّ مرجع الشكّ في المانعيّة - الخ -.

لا يخفى أنّها إنّما كان مرجعه إليه إذا كان الشكّ في أخذ عدم شيء قيداً لما يأتلف منه المركّب من الأجزاء. وأمّا إذا كان الشكّ في أخذه فيه جزءاً كما يؤخذ فيه من الامور الوجوديّة جزء، فرجعه إلى الشكّ في الجزئيّة، فلا تغفل.

قوله (قدّه): ثم إن الشك في الجزئية أو الشرطية - الخ -.

كما إذا شك في اشتراط إباحة مكان المصلّى من جهة الشك في حرمة الغصب مثلاً، بناءً على إمتناع إجتماع الأمر والتّهي، فالأصل الجارى في الحرمة مثبتاً كان لها أو نافيّاً، كأن حاكماً على الأصل في الشرطية.

ثم إن الشك من جهة ذلك إنّما يتصور في الشرطية ولايتأتى في الجزئية، إذ لا يعقل أن ينشأ الجزئية من التّكليف النفسى، فالحاقها بما مجرد فرض، كما صرح (قدّه) بذلك في الهامش.

قوله (قدّه): لأن ما كان جزء في حال العمد - الخ -.

فيه أنه يمكن إختصاص إعتبار جزئية شىء بما إذا التفت إليه، بحيث يختلف الأجزاء زيادة ونقصاً واقعاً حسب حالتى الإلتفات إليه والغفلة عنه، كسائر الحالات الموجبة لذلك، بأن يؤمر بالصلاة مثلاً أولاً ثم يقيد بدليل دال على جزئية السورة في حال الإلتفات إليها بناء على وضعها للأعم، أو يشرح به، وبما يدل على ساير ما يعتبر فيها شرطاً أو شرطاً بناء على وضعها للصحيح، فإن الغافل حينئذ يلتفت إلى ما توجه إليه من الأمر ويتمكن من إمتثاله حقيقة بإتيان ما هو المأمور به واقعاً في هذا الحال، وإن كان غافلاً عن غفلته الموجبة لكون المأتى به تمام المأمور به، فإن اللازم إنّما هو الإلتفات إلى ما يتوجه إليه من الأمر وما أمر به بتمامه ولو على نحو الإجمال، لا الإلتفات إلى ما يكون بحسبه من الحال، فليست الغفلة عن الغفلة بمناعة من أن يتغير بها المأمور به بأن يتوجه خطاب واحد إلى وجوب إقامة الصلاة على إطلاقها وإجمالها، ثم يقيد أو يشرح، كما ذكرنا بما يدل على جزئية السورة لها في خصوص حال الإلتفات إليها، فيكون الداعى إلى الطاعة في كل الغافل وغيره، هو هذا الخطاب وإن كان الواجب به عليه غير الواجب على الغير.

نعم إنّما هى مانعة عن الإيجاب عليه بخطاب مختص ببيان تكليفه، مع أن هذا إنّما هو إذا خوطب به بهذا العنوان أى الغافل، لا بما يلازمه من عنوان آخر، كما لا يخفى.

هذا، مع أنه لا يلزم خطاب في هذا الحال أصلاً ويكتفى بمجرد محبوبة الخالى عن المغفول عنه في الحال كمحبوبة المشتمل عليه في حال الإلتفات إليه، فإن فائدة الخطاب ليس إلا البعث والتّحريك، وهو حاصل من نفس الخطاب بالمركب، حيث إن الغافل يعتقد شموله،

١- وفي المصدر: ثم إن الشك في الشرطية...

ومن هنا إنقذ أنه لو شك في الجزئية في حال الغفلة لإجمال الدليل المقيّد، فالمرجع هو الإطلاق لو كان، وآلاً فأصالة البرائة او الإحتياط على الخلاف فيما هو الأصل في مسألة الشك في الجزئية، فتأمل جيّداً.

قوله (قدّه): فهو غير قابل لتوجه الخطاب إليه - الخ - .

قد عرفت بما ذكرنا في الحاشية السابقة صحّة إيجاب العبادة الخالية عن الجزء المغفول عنه على الغافل بأحد الوجهين، وأنه إنمّا يكون غير قابل لتوجيه الخطاب إليه إذا كان مختصاً به وبمعنائه، لا إذا لم يكن مختصاً به او لم يكن بمعنائه، فلا تغفل .

قوله (قدّه): وليس في المقام أمر بما أتى به الناسى - الخ - .

قد عرفت أنّ ما أتى به الناسى يمكن أن يؤمر به بخطاب مستقلّ عليه غير خطاب غيره، او بخطاب يعتمها على نحو ما عرفت .

قوله (قدّه): والتكليف عقلياً كان او شرعياً يحتاج - الخ - .

الإلتفات الذي يحتاج إليه ولا بد منه عقلاً، أنّما هو الإلتفات إلى الأمر والمأمور به، لا الإلتفات إلى ما يوجبه ممّا هو عليه من الحال، بدهاه صحّة التكليف ولزوم الإمتثال بمجرد الإلتفات إلى الخطاب ولو كان غافلاً عمّا يوجبه ممّا هو عليه من الأحوال .

قوله (قدّه): قلت: بعد تسليم إرادة رفع جميع - الخ - .

قد نبهنا مراراً أنّ المرفوع بحديث الرّفع^١ ما يمكن أن تناله يدا التصرف من الشرع ولو بالواسطة، كما في الأحكام أوضاعية، فإنها على التحقيق وإن كانت غير مجعولة على الإستقلال، إلا أنّها ممّا يتصرف فيها وضعاً ورفعاً يتبع ما ينتزع عنها من الأحكام التكليفية، فيكون حديث^١ الرّفع حاكماً على ما دلّ على جزئية السورة مطلقاً كدليل خاصّ ناظر إليه كان مضمونه نفى جزئيتها في حال التسيان، مع أنّه لو لم يكن المرفوع إلا

١- وسائل الشيعه: ١٦/١٤٤

٢- وسائل الشيعه: ٤/٨٤٦

وجوب الكلّ المركّب منها في حال التسيان، لم يكن الأمر الأوّل المقتضى لوجوبها مقتضياً للإعادة، فإنّ الواجب في هذا الحال بهذا الأمر بعد قيام حديث الرّفع على عدم وجوب ما اشتمل عليها في الحال ليس إلّا ما كان خالياً عنها وقد اتى به، فلا وجه لإطاعته ثانياً بالإعادة، فتأمل جيّداً.

قوله (قدّه): ويشترط في صدق الزيادة - الخ -.

وذلك لأنّ التركيب في المركّبات الإعتبارية والايّتلاف، أنّها هو بحسب الإعتبار، ولا ييتلاف بدونه، فما يؤقّى به من دون إعتباره جزء يقع اجتنبياً غير مربوط بالعبادة كسائر الحركات والسكنات الواقعة فيها.

قوله (قدّه): وأما الزيادة على الوجه الأوّل - الخ -.

يمكن أن يقال بالصحة حتّى فيما إذا اعتقد تشريعاً إذا لم يلزم من ذلك عدم قصده للإمتثال الأمر بالعبادة وإطاعته بأن يكون مريداً لإطاعته بإتيان العبادة كيف ما كان، إلّا أنّه إعتقد أنّها كذلك شرعاً أو تشريعاً، لا ما إذا لزم منه ذلك بأن لم يكن مريداً للإمتثال إلّا على تقدير كون العبادة كما اعتقدها، وذلك لأنّ المفروض أنّ الزيادة بنفسها ليست بمانعة، ومجرد إعتقاد الجزئية لا ينافي القربة وقصد الإمتثال، ولا يعتبر في صحة العبادة أزيد عن إتيان المأمور به بداعي التقرّب والإمتثال، فتأمل.

قوله (قدّه): إذا نوى ذلك قبل الدخول - الخ -.

حقّ العبارة أن يقال: سواء نوى ذلك - الخ -؛ كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام.

قوله (قدّه): اللهم إلّا أن يقال: إن استصحاب الهيئة - الخ -.

بأن يكتفى عرفاً في تحقّق الهيئة سابقاً بتحقّق بعض امور تدرّيجية تقوم بمجموعها، كما يكتفى في استصحاب نفس الامور التدرّيجية كالليل والنهار بتحقّق بعض أجزائها سابقاً. ومن هنا ظهر أنّ جهة التسامح في هذا الاستصحاب غير جهته في استصحاب الكريمة، فإنّ التسامح فيه أنّها هو من جهة الموضوع، بخلاف الباب فإنّه في نفس المستصحب، فافهم.

قوله (قدّه): ويقال في بقاء الأجزاء السابقة - الخ -.

يعنى ظاهراً أنّ عدم وجوب الإستيناف وإن كان مترتباً على بقاء الأجزاء السابقة على قابليتها لإلحاق الباقي بواسطة ما يلزمها من تحقق الهيئة بين تلك الأجزاء وما يلحقها من الباقي، إلاّ أنّ الواسطة خفية بحيث يتخيّل أنّه من آثار نفس قابلية تلك الأجزاء للإلحاق.

هذا، مع أنّه يمكن ان يقال أيضاً أنّ الواسطة وإن كانت غير خفية، إلاّ أنّ تنزيل القابلية عرفاً لا ينفك عن تنزيل الفعلية، في مثله يكون الإستصحاب المثبت أيضاً حجة، حسباً حَقَّقناه فيما علَّقناه على الإستصحاب.

هذا كلّه لو كان القاطع بمعنى ما يرفع به ما اعتبر بين الأجزاء من الهيئة الإتصالية. وأمّا إذا كان بمعنى ما يرفع به قابلية الأجزاء السابقة لإلحاق الباقي، او قابليته للحوق بها، او قابليتها، ولم يعتبر بينها هيئة إتصالية، فلا إشكال في إستصحاب بقاء ما كان على ما كان قبل حدوث ما شكّ في قاطعية من قابلية اللّحوق، وقد فصلنا المقام في باب الإستصحاب، فليراجع ثمة.

قوله (قدّه): هذا كلّه مع أنّ إرادة المعنى الثالث - الخ -.

مع أنّ إرادته لا ينفع فيما نحن فيه، لما ذكره في وجه عدم نفع المعنى الأوّل فيه؛ و حاصله أنّه من قبيل التمسك بالعموم في الشبهة الموضوعية.

قوله (قدّه): للشكّ في زمان اللاحق في القدرة - الخ -.

لا يقال: يستصحب القدرة على الإتمام أيضاً، بل لا مجال مع إستصحابها لإستصحاب وجوب الإتمام، فإنّ الشكّ فيه ناش عن الشكّ فيها.

لأنّ نقول: إن إستصحاب القدرة لا يجدي إلاّ في ترتيب الآثار الشرعية عليها، وليس منها القدرة على الإتمام واقعاً، وهي ممّا لا بدّ منه في إثبات وجوبه بإستصحابه فإنّ الإستصحاب لا يجدي في إثبات التكاليف إلاّ ما يمكن إمثاله، بدهاة إعتبار ذلك عقلاً في التكاليف مطلقاً ولو كان ظاهرياً.

ومن هنا ظهر أنّ القدرة على الإتمام شرط لوجوبه عقلاً، لا موضوعه شرعاً كي لا يكون لإستصحابه مع إستصحابها مجال.

قوله (قدّه): ولا شكّ أنّ هذا الإحتياط - الخ -.

يمكن منع الأولوية، فإنّ عدم وجوب هذا الإحتياط إنّما هو على تقدير الجزم بعدم اعتبار الوجه في تحقّق الإطاعة، إذ مع الشكّ فيه يجب الإحتياط ولو قلنا بالبرائة في الشكّ في الأجزاء والشرائط، فإنّه على تقدير إعتباره إنّما هو من وجوه الطاعة وكيفيات الإطاعة، لا ما يؤخذ شرطاً أو شرطاً في العبادة حسب ما حقق في محله، فمع الشكّ فيه يقع الشكّ في تحقّق الإطاعة، ولا بدّ من القطع به.

ومن هنا إنقذح أنّه ليس الشكّ فيه شكّاً في المكلف به، كى يكون وجوب الإحتياط فيه محلاً للخلاف، وأنّ الفقيه عند تردده بين الإتمام والإستيناف يتعيّن عليه الحكم بالقطع والإعادة إذا كان شكّاً في اعتبار الوجه، أو جازماً به، وإلاّ فالأولى الإحتياط بالإتمام والإعادة، فتفظن.

قوله (قدّه): وقد عرفت أنّ حكمه البطلان - الخ -.

قد عرفت أنّ حكمه الصّحة إذا كان لدليل العبادة إطلاق، ولا إطلاق لدليل الجزء أو الشرط؛ أو لم يكن له إطلاق، وقلنا بالبرائة في مسألة الشكّ في الأجزاء والشرائط، فثبت أنّ الأصل في الجزء يختلف، فلا تغفل.

قوله (قدّه): فأصالة البرائة الحاكمة بعدم البأس - الخ -.

فإنّها بضميمة عدم القول بالفصل حاكمة بعدم البأس بالتقيصة أيضاً، كما أنّ أصالة الإشتغال بضميمتها حاكمة بالبطلان فيها، فيتعارضان.

قوله (قدّه): وآلّا فاللّازم ترجيح قاعدة الإشتغال - الخ -.

وذلك لإرتفاع ما هو موضوع البرائة وملاكها من عدم البيان في الزيادة ملاحظة حصوله في التقيصة، مع عدم الفصل بينها كما هو الفرض، وهذا بخلاف العكس، فإنّ عدم البيان في أمر في نفسه لا يقتضى رفع البيان عمّا لا فصل بينه وبينه، بداهة أنّ البيان وإتمام الحجّة في أحد المتلازمين لا يرتفع بعدم البيان وإتمام الحجّة في الآخر، بل يكفي ذلك بياناً وإتماماً للحجّة فيها، كما لا يخفى.

هذا، مع أنّه لا بدّ من الحكم بالإشتغال ولو قلنا بعدم الترجيح وسقوط القاعدتين من الطرفين، فإنّه يكفي في الحكم به مجرد عدم الإطمينان وعدم إستقلال العقل بالأمن من

قوله (قدّه): ففقتضى «لأ تعاد الصلاة إلا من خمسة»^١ - الخ -.

هذا بناء على عموم «لأ تعاد» للزيادة بأن يكون معناه: لأ تعاد الصلاة إلا من الخلل الناشئ من قبل الخمسة بزيادتها أو نقصانها، ولأ ينأ فيه عدم تأتيها في كل من الخمسة لأنه إنما هو بملاحظة مجموعها، وأما بناء على عدم عمومها فلا معارضة بينه وبين أخبار الزيادة^٢ أصلاً.

قوله (قدّه): بناء على اختصاص «لأ تعاد»^٣ بالسهو - الخ -.

كما هو ظاهر سياقه، مضافاً إلى منافات عدم إختصاصه مع ما هو قضية الجزئية والشريطة من بطلان المركب والمشروط بنقصان الجزء أو الشرط عمداً، وإلى لزوم تخصيص كثير فيه بأباه سياقه.

ثم لا يخفى أن التعارض بينها على عدم الإختصاص وإن كان أيضاً بالعموم من وجه لإفتراق أخبار الزيادة عنه في زيادة الخمسة مطلقاً وإفتراقه عنها في التقيصة مطلقاً، إلا أن مورد تعارضها ليس خصوص الزيادة السهوية، بل مطلق الزيادة؛ وعليه يمكن الجمع بينها بتخصيصها بالزيادة العمدية، وتخصيصه بالسهوية عنها، لتعاكسها في الظاهرية والأظهرية فيها كما لا يخفى هذا، ولولم نقل بحكومته عليها بأن لا يكون كأدلة ساير ما يخلّ فعله أو تركه في الصلاة، بل كانت بصدد بيان حكمها الفعلي من البطلان.

ثم هذا كله لو أريد من التعليل فيها بأنه زاد في فرض الله أو زاد في المكتوبة، مطلق الزيادة في الصلاة. وأما لو أريد خصوص زيادة الركوع أو السجود أو تمام الركعة بأن يكون المراد من الزيادة في فرض الله أو في المكتوبة، الزيادة فيما فرضه الله وكتبه في الصلاة من الركوع أو السجود أو تمام الركعة، لا الأعم مما سنة النبي (صلى الله عليه وآله) فيها من الأجزاء كما ليس ببعيد، إذ على الأول يلزم تخصيص الأكثر، مع إباء العلة عن أصله، فلا معارضة بينها.

١ - وسائل الشريعة: ٦٨٣/٤

٢ - وسائل الشريعة: ٣٣٢/٥ ح ٢ و ١

٣ - وسائل الشريعة: ٦٨٣/٤

ومما ذكرنا إنقذح أنّ نسبة المرسلّة معها على أحد التقديرين تباين، وعلى الآخر عموم مطلق.

لا يقال: النسبة بينها عموم مطلق على كلّ تقدير لمكان شمول المرسلّة للتقيصة أيضاً، فإنّ شمولها لها وللزيادة ليس بلفظ واحد وعمّها، بل بلفظين، فهي في الباب بمنزلة خبرين. ثمّ لا يخفى تقديم «لا تعاد» عليها وإن كانت النسبة بينه بحسب حكمه الإستثنائي، وبين كلّ واحد من جزئها، عموماً من وجه بحسب الشمول، خصوصاً لو قلنا بعدم إختصاصه بالتسيان لأجل عدم الفصل في الخمسة أصلاً، لا بين الزيادة والتقصان، ولا بين العمد والتسيان.

هذا مجمل الكلام في المقام، وبسطه يحتاج إلى تأمل تامّ لا يسعه المجال، مع أنّه خارج عن طور المقال في هذه التعليقة.

قوله (قدّه): والظاهر أنّ بعض أدلّة الزيادة — الخ —.

لا يخفى أنّ ظاهره بقرينة قوله (قدّه) قبله: «ثمّ لودلّ الدليل — الخ —» أنّ مثل «إذا استيقن^٢ — الخ —» أخصّ من الصحيحة^٣، حيث دلّ بظاهره على الزيادة سهواً، وليس كذلك بل بالنسبة بينها عموم وخصوص من وجه، لمكان إستثناء الخمسة فيها وعمومه لها، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): فإذا لم يكن للقيّد إطلاق — الخ —.

من دون تفاوت بين ان يكون دليل القيد مجملاً او مبين الإختصاص بحال التمكن منه ولكن ليس من هذا القبيل إذا كان دليله الأمر لتقيده عقلاً بالتمكّن ولو كان في مقام البيان والإطلاق، وذلك لأنّ الأمر الغيرى إذا لم يقيد لفظاً بحال التمكن وكان في مقام البيان، يكشف عن أنّ المأمور به ممّا يعتبر في الواجب شرطاً او شرطاً وإن كان فعلية التكليف وتنجزه يتوقف على التمكن منه ومن ساير ما يعتبر فيه كذلك ويتبعه في ذلك فعليته، فلا ينافي في تقيده عقلاً بالتمكّن تبعاً لتقيده به؛ كذلك إطلاق جزئيه او شرطيته

١- وسائل الشيعة: ٣٤٦/٥

٢- وسائل الشيعة: ٣٣٢/٥

٣- وسائل الشيعة: ٢٦٠/١

ليقتد بحال التمكن مع إطلاق أمره، وهذا بخلاف ما إذا قيد لفظاً بصورة التمكن، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): فان كلاً منها أمر غيرى إذا ارتفع - الخ -.

بل إذا ارتفع الأمر بذى المقدّمة بسبب العجز عن واحد منها، ارتفع الأمر عنها وعن سايرها، وذلك لتبعيّة الأمر الغيرى للتقى حدوثاً وارتفاعاً، كما أشرنا إليه في الحاشية السابقة.

قوله (قدّه): نعم إخراج كثير من الموارد لأزم - الخ -.

بل أكثرها، مع أنّ سياق مثله آب عن أصل التخصيص، كما لا يخفى، فلا بد من التصرف فيه بنحو لا يلزم ذلك وإن كان بعيداً في نفسه، مع أنّ إرادة المعنى الذى لا يستلزم ذلك غير متوقّف على ما ذكره في المناقشة، بل لو حمل «ما» على الموصولة و«من» على التبعض كما هو الظاهر في مثل هذه القضية، لكن جعل التبعض بلحاظ الأفراد لا الأجزاء وما عبارة عن المقدار ليس بذلك البعيد، فيكون المعنى «إذا امرتكم بشيء فأتوا من أفراد مقداراً استطعتم^١» ويؤيده أوجهه ما سمعت وإن لم حقه، إذ هذا قد ورد جواباً عن سؤالهم بعد أمره (صلى الله عليه وآله) بالحج عن تكراره وعدم تكراره، فليراجع.

قوله (قدّه): إذ لو حمل على الافرادى - الخ -.

فيه أنّ مثله من السوالب ظاهر في سلب العموم، لا عموم السلب أيضاً كما لا يخفى. نعم ربّما يكون لعمومه بالقرينة، كما في قوله تعالى «لا يحبّ كلّ مختال فخوراً».

قوله (قدّه): ولكنّ الإنصاف جريانها - الخ -.

الظاهر أنّ الضابط في مجرى هذه القاعدة هو ما إذا عدّ الفاعل ميسوراً للواجد بحسب العرف مطلقاً، كان فاعداً للجزء أو الشرط، بدهاء أنّ فاعل معظم الأجزاء لا يعدّ ميسوراً للمركّب، كما أنّ فاعل بعض الشروط لا يعدّ ميسوراً للواجد لها، كما لا يخفى.

١- غوالى اللثالى: ٨٥/٤

٢- لقمان / ١٨

ثم إن هيهنا إشكالاً وهو أنّ الباقي تحت هذه القاعدة بالتسبة إلى الخارج كالقطرة من البحر، ولأجله لا يجوز التمسك بها في مورد إلا وقد تمسك بها الأعظم من الأصحاب، أو عملوا على وقفها من غير تمسك بها؛ ومعه كيف يمكن أن ينزل عليها قوله (صلى الله عليه وآله): «الميسور لا يسقط بالمعسور»، وقد تفضينا عنه في بحثنا الفقه بأنه يمكن أن يكون خروج ما خرج عن تحتها على نحو التخصيص بأن يكون الفأقد في هذه الموارد أجنبيّاً غير مربوط بالواجد في نظر الشارع، وإن كان العرف يتخيّل كونه ميسوراً له، ولا ينافي ذلك أن يكون العبرة ما لم يعلم خلافه بنظرهم في ذلك الباب، كما لا يخفى على المتأمل فتأمل.

قوله (قدّه): ومما ذكرنا يظهر ما في كلام صاحب الرّياض - الخ - .

قال في الرّياض في وجه حكم الماتن بسقوط الغسل عند تعدّد السدر ما هذه عبارته: «لقد المأمور به بفقد جزئه، وهو كذلك بعد تسليمه إذا دلت الأخبار على الأمر بالمركب، وليس كذلك لدلالة أكثرها، وفيها الصحيح وغيره على الأمر بتغسيله بماء وسدر، فالمأمور به شيان متمايزان وإن امتزجا في الخارج، وليس الإعتماد في إيجاب الخليطين على ما دلّ على الأمر بتغسيله بماء السدر خاصة حتى يرتفع الأمر بارتفاع المضاف إليه، وبعد تسليمه لا نسلم فوات الكلّ بفوات الجزء بعد قيام المعبرة بأتيان الميسور وعدم سقوطه بالمعسور، وضعفها بعمل الأصحاب طراً مجبوراً - انتهى موضع الحاجة - ٢»

وظاهره على ما لا يخفى أنه بنى أولاً وجوب الغسل بالماء القراح بدل ماء السدر على أنّ الواجب هيهنا أمران مستقلان، حيث بتغسيله في الأخبار بشيئين الماء والسدر، وليس من قبيل ما إذا كان الواجب أمراً مركباً بفقد جزئه، ثم منع على تقدير تسليمه ذلك من فقدان المركب بفقدان جزئه لمكان قاعدة الميسور.

ولا يخفى أنه لا يرد عليه إلا أنّ توهمه أنّ الواجب في الأمر بالتغسيل بالماء والسدر شيان فاسد، فإنّ الواجب ليس الأشياء واحداً وهو الغسل ومتعلّقه أيضاً واحداً مقيداً أو مركباً من شيئين ممتزجين.

نعم لو كان مفاد قوله عليه السلام «اغسله بماء وسدر»^٣ إغسله بماء واغسله بسدر، كان

١- غوالي اللثالي: ٥٨/٤

٢- رياض المسائل: ٥٧/١

٣- وسائل الشيعة: ٦٨٠/٢ - ح ١

الواجب شيئين وليس كما هو واضح، ومن المعلوم أنه لا مدخلية في توجيه ذلك عليه لما حققه في قاعدة الميسور من جريانها في الأجزاء والشرائط، وعدم اختصاصها بالواجبات المتعددة التي جمعها خطاب واحد، أو مع عمومها للمركب من أجزاء خارجية، حسب ما لا يخفى على المتأمل، فليتأمل.

قوله (قدّه): وإن كان من إضافة الشيء إلى بعض أجزائه - الخ - .
يعنى أنه لو كان من إضافة جزء الشيء إلى بعض أجزائه الآخر، كان الحكم في هذه الأجزاء واحداً لا متعدداً حسب تعددها، فيكون المأمور به شيئين متميزين، كما بنى عليه صاحب الرياض أولاً عدم سقوط الغسل بسبب تعدد الصدر، حسبما عرفت.

قوله (قدّه): ويمكن ان يستدل على عدم سقوطه - الخ - .
لكن لا يخفى أن البناء على مراعات ما تضمنته ظاهر رواية عبد الأعلى من أن تعسر القيد لا يوجب سقوط المقيّد مطلقاً، ولو كان مثل قيد المباشرة التي هي في الحقيقة من قبيل المقوم للفعل المأمور به، لا المقسم له مقطوع الفساد، وإرتكاب التخصيص فيها كما ترى، مع أن سياق قوله عليه السلام «يُعرف هذا وأشباهه - الخ -» يأبى عن التخصيص، كما لا يخفى على المتأمل.

قوله (قدّه): لأنّ فوات الوصف أولى - الخ - .
لا يخفى اختلاف الأجزاء والشروط في ذلك حسب نظر الأمر وكذا العرف، فرب فوات جزء أو أجزاء لا يقابل فوات الشرط، كما هو الحال في كثير من أجزاء الصلاة بالإضافة إلى الظهارة كما لا يخفى. فلا بد من تعيين ما هو الأقرب إلى المأمور به من فاقد الجزء أو الشرط بنظر الأمر أو العرف.

قوله (قدّه): ففي تقديمه على التاقص وجهان - الخ - .
أقواهما تقديم التاقص عليه، وذلك لوضوح حكومة أدلته من قاعدة الميسور وغيرها فيما إذا جرت على الدليل الدال على إيجاب التام مقتضى لسقوطه بمجرد عدم التمكن منه

بيان أن الواجب عند عدم التمكن من الجزء أو الشرط هو التاقص، وإنما يكون هو التام مع التمكن من التمام، وكذا على الدليل الدال على إيجاب بدله عند تعذره عقلاً أو شرطاً بيان عدم تعذر ما هو المأمور به في هذا الحال، فليتدبر.

قوله (قدّه): وأنه موافق للأصل — الخ —.

فبترتب عليه من أحكامها كل ما وافق الأصل وي طرح ما خالفه إلا فيما إذا لزم منه مخالفة العلم الإجمالي، فيجب موافقته بترتيب أطرافه، ففتبه.

قوله (قدّه): والتحقق أنه إن قلنا — الخ —.

بل التحقيق هو وجوب الاحتياط مطلقاً، فإن المقام من قبيل المتباينين، فإن الواجب إنّه هو أحد الخاصين الذين لا جامع بينها بحسب الخارج وإن كان أجزاءها مندرجة تحت حقيقة واحدة، حيث أن المعتبر منها في كل بحسب خصوصياتها غير المعتبر في الآخر، حيث أنّها في أحد هما مقيدة بوجود ما شك في شرطيته وما نعيته، وفي الآخر بعده فلا يتحقق في الخارج منها في واقعة واحدة إلا ما يعتبر في أحدهما، كما لا يخفى، فليتأمل.

قوله (قدّه): لكن الإنصاف أن الشك — الخ —.

لا يقال: حكم العرف بتحقق الإطاعة لعلّه لأجل حساب حصول الغرض من الأمر للأمر، كما هو الحال في الأوامر العرفية؛ وأما مع احتمال عدم حصوله كما في الأوامر الشرعية، فلا يحكمون بتحققها.

لأننا نقول: نعم لو شك في حصول الغرض بدون قصد الوجه، فلا شك في عدم الجزم بتحققها حيث أنّ الإطاعة هو إتيان المأمور به على نحو يحصل به الغرض، لا مجرد إتيانه بداعي الأمر، لكن يمكن أن يجزم بعدم مدخلية قصده في حصوله بلا حظة أنه لو كان له مدخلية في ذلك، كأن على الشارع بيانه لثلاً يخل بغرضه، حيث أنه كثيراً ما يغفل عنه، فلا يتحمل مدخليته في حصوله حتى يلزم به تحصيلاً، للقطع بحصول الإطاعة، مع أنه ليس في الشرع منه عين ولا أثر أصلاً، كما لا يخفى، فليتدبر.

قوله (فده): بل يمكن أن يجعل هذان الإتفاقان - الخ - .

لا يخفى أنّ هذه المسألة ليست من المسائل الشرعية الصرفة التي لا يتطرق إليه العقل، بل هذه ممّا لا يتطرق إليه غيره، وفي مثلها لا يجوز الإتكال على الإتفاق فضلاً عن نقله، فربّما يؤدّي العقل إلى تحطّثهم، فالمتبع هو حكمه وافقهم او خالفهم .
نعم لو كان الإمام عليه السلام في جملة المتفقين يحصل القطع من جهة عصمته وعدم خطائه عن الواقع، ولو لم يكن من الامور الشرعية باصابتهم، فيتبع ذلك .
ومن هنا ظهر أنّ الإتفاق في مثلها يمكن ان لا يكون منشأ للإحتمال فضلاً عن كونه دليلاً يجوز الإتكال .

قوله (فده): بعد في الشرع والعرف لا عباً بأمر المولى - الخ - .

كيف يعدّ لا عباً إذا كان له داعياً عقلائي إلى ترك تحصيل القطع والعمل بالإحتياط، فبالجملة الكلام أنّها هو في صرف التكرار للإحتياط، من دون إنضمام جهة مانعة اخرى، إليه، كما لا يخفى، فلا تغفل .

قوله (فده): الذي نظيره في العرفيات ما إذا ورد - الخ - .

لا يخفى أنّ هذا ليس نظير المقام، بل هو من باب وجوب النظر في معجزة من يدعى النبوة، حيث أنّهم حكموا بإستقلال العقل به وبعدم معذوريته في تركه مستنديين في ذلك إلى وجوب دفع الضرر المحتمل. ومن المعلوم أنّه لا ملازمة بين ذلك وبين عدم معذورية الإنسان بعد الإيمان والمعرفة، والإدعان بكثير من الأحكام فيما شكّ فيه منها، كما في المقام على ما لا يخفى، ولعلّه أشار إليه بأمره بالتأمّل .

لكن مع ذلك كله كانت مغلدة قبح العقاب بلا بيان بالتسبب إلى الملتفت غير جارية إلا فيما إذا تفحص ولم يطلع على برهان ولا بيان، ولا مجال بدون ذلك كما يظهر من مراجعة الوجدان وإتفاق العقلاء على إستحقاق العبد للعقاب فيما إذا خالف مولاه في واحد من أوامره، او نواهيه قد شكّ فيه ولم يتفحص عنه اصلاً، فليراجع .

قوله (فده): مع أنّ هذا الدليل إنّما يوجب الفحص - الخ - .

ولا يوجب بعد إستعلام جملة من التكاليف علم منها بمقدار ما علم إجمالاً منها، لا إذا احتتمل ذلك، كما لا يخفى على المتأمّل .

ومن هنا أنه كان عليه ان يقول: يعلم إنحصار المعلوم بدل يحتمل، فليأتأمل، وعليك بالمراجعة إلى ما أسلفنا من الحواشي المعلقة على ما ذكره في رد استدلال الأخباريين.

قوله (فده): والإعتذار عن ذلك - الخ -.

لأنه يخفى متانته وصحته، فإن صدور الصلاة عن المكلف عصياناً ولو للخطاب المنقطع فعلاً بسبب الغفلة عنه المستتبع للعقاب عليه غير صالح لأن يحصل به القرب، وهو مما لا بد منه فيما امر به على وجه العبادة.

وأما حكمهم بصحة صلاة من توسط في ضيق الوقت خارجاً، فيمكن ان يكون لأجل أن الخروج عندهم ليس بما يَأثم به الغاصب وإن أثم بإبتداء الكون وإستدامته إليه، كما رتباً يظهر ذلك من محكى المنتهى^١ والتحرير^٢ في رد أبي هاشم حيث حكم بأن الخروج أيضاً تصرف في المغصوب فيكون معصية، فلا يصح الصلاة ولو تصيق الوقت، ففي الأول: «أن هذا القول عندنا باطل» وفي الثاني: «أطبق العقلاء على رد أبي هاشم» ويمكن أن يكون لأجل أن الكون حال التشاغل بالخروج ليس صلاةً تياً كى يقتضى حرمة فساده، بل ليست الصلاة إلا التية والأقوال بناء على أنها ليست من التصرف.

وكيف كان فجمال المنع عن صحة الصلاة مع صدورها عن المكلف مبغوضاً فعلاً ومعاقباً عليها، لكونها غصباً وإن كان التهي منقطعاً، واسع وإن كان التحقيق حسباً حققناه في محله في البحث، أن الخروج في نفسه كالدخول والتوقف غضب ومبغوض فعلاً وموجب للعقاب لكونه عصياناً للخطاب، وقد كان متمكناً من إمثاله بترك دخوله وإن انقطع بعصيانه بدخوله.

نعم يجب إختياره عقلاً لأجل كونه أقل المحذورين، لكن في ضيق الوقت إذا قام الإجماع على صحة الصلاة في حال تشاغله به، لا بد إماماً من البناء على أن كونه في الحال ليس من الصلاة، كما أشرنا إليه آنفاً، او البناء على أن مصلحة الصلاة قد زاحمت مفسدة الغضب وغلبت عليها فصار الكون في حالها محبوباً فعلاً وخرج عن كونه مبغوضاً ومعاقباً عليه، والكلام يحتاج إلى زيادة بسط لا يسعه المقام.

١- منتهى المطالب: ٢٤٢/١ (لكن هذا القول عندنا باطل).

٢- تحرير الاحكام / ٣٢ (وأطبق العقلاء كافة على تحظنة ابي هاشم في هذا المقام).

قوله (قده): ومما يؤيد إرادة المشهور للوجه الأول - الخ - .

يمكن أن يقال: إن التكاليف الموقته والمشروطة في الشريعة يكون التكليف فيها فعلياً منجزاً، بحيث يجب على المكلف تحصيل غير ما علق عليه من مقدماته مما كان باختياره وذلك بأن يكون الوقت أو الشرط من قيود المأذة والمأمور به، لا من قيود الهيئة والأمر، وإن كان من قيودها بحسب القواعد العربية حسب ما يراه المصنف (قده) في الواجبات المشروطة حيث بنى أن الشرط فيها من قيود المأذة، وليس الواجب إلا نحو واحد، لا نحوين المعلق والمشروط على ما يراه صاحب الفصول، فيكون الواجب المشروط عنده هو المعلق عند صاحب الفصول؛ لكن لا يخفى أن ما كان من هذا القبيل^١ أنها اخذ في المأمور به على نحو لا يجب تحصيله كالإستطاعة مثلاً، حيث أن المطلوب من الحج ما إذا حصل الإستطاعة من باب الإتفاق أو حصلها المكلف بميله ومشتاه.

وبالجملة كان التفاوت بين القيود في ذلك من جهة تفاوتها في كيفية اعتبارها في المأمور به، فحينئذ يستكشف من إطباقهم على إستحقاق الجاهل المقصر في تعلم المسائل حتى التكاليف المشروطة، أن المعرفة لم يؤخذ فيها على نحو لا يجب تحصيلها، فلو حصل من جهة التقصير فيها لم يكن معذوراً فيها.

نعم إنما يلزم عدم إستحقاق العقاب فيها كما أفاده (قده)، لو كان الواجب المشروط عند المشهور، كما يراه صاحب الفصول في قبال المعلق بأن لا يكون تكليف قبل الشرط أصلاً وكان حدوثه بعد حدوثه، فليتدبر جيداً.

قوله (قده): ويمكن ان يلزم حينئذ - الخ - .

لا يخفى أن في العبارة قصوراً، والمراد هو الإلتزام بإستحقاق العقاب على نفس التكاليف ولو كانت مشروطة بسبب ترك التعلم، حسب ما يظهر من السوق، وصريح ما ذكره من إستقرار بناء العقلاء دليلاً فيه، وأشار (قده) بقوله - قده - «فتأمل» إلى أجنبية مثال الطومار عن المقام، كما أشرنا إليه هناك فراجع.

لكنك عرفت أن الوجه في ذلك هو كون الشرط في الواجبات المشروطة ليس بشرط التكليف، بل المكلف به، فيكون نسبة الواجبات مطلقاً، مطلقاً ومشروطها إلى المعرفة على نهج واحد، فافهم واغتم.

١- اي من قيود الهيئة (منه ره).

قوله (قدّه): ومن البدهيّات التي إنعقد - الخ - .

فيه أنّ اختلاف ترتيب الآثار على هذه الحقايق بالنسبة إلى الأشخاص أنّها هو حسب اختلافهم فيما قامت عندهم من الأمارات على أنّها الواقعيّات، لا بما هي هي، كي يجدي فيما هو بصدده، كما لا يخفى .

قوله (قدّه): فأنّه يتعبّد بإعتقاده كتعبّد - الخ - .

لا يخفى أنّ الغافل عن احتمال الخلاف مطلقاً ولو مع إعتقاده الوفاق لم يقم على تفرّد معاملته وصحتها ولو انكشف بطلانها واقعاً عقل ولا نقل، وقضيّة لزوم حرّيه حسب إعتقاده عقلاً حينيّة، وليست بدائيّة، وليس العمل على حسبه بصالح لأن يقوم عليه دليل نقلّي يتوهم منه الدلالة على التفوذ والصحة ولو بعد إنكشاف الخلاف، كما في التقليد والإجتهاد، وإن كان هذا التوهم بالنسبة إليه أيضاً في غير محله، إذ ليس لازم بطريقتها شرعاً إلا ما هو لازم الطريقيّة عقلاً من تنجز الواقع في صورة الإصابة والمعدوريّة في غيرهما، كما لا يخفى على المتأمل .

قوله (قدّه): ولا دليل على التقييد في مثله - الخ - .

أي لا دليل على التقييد لا في تأثير المعاملة في صورة الموافقة، ولا في عدم تأثيرها في صورة المخالفة بالعلم بأنّها مؤثّرة شرعاً أو ليس بمؤثّرة، كي لا يؤثّر في الصوّة الأولى أو يؤثّر في الثانية، وإحتماله الخلاف أو ظنّه به أنّها يقدر في ذلك لو لم يكن مأموراً بالفحص والسؤال وقد امر به، فلا يمنع من التأثير في الصوّة الأولى ولا يقتضيه في الثانية، كما أنّ احتمال الحليّة في الخمر لا يورث المعدوريّة عن الحرمة الواقعيّة قبل الفحص والسؤال، لأنّها مأمور بهما .

قلت: ظاهره أنّ عدم قدح الإحتمال هيّهنا إنّما كان لمكان الأمر بالسؤال؛ بحيث لو -
لأه لكان قادحاً، كما أنّه لو لا الأمر به في مثل المثال كان احتمال عدم التكلّيف مورثاً للعذر، وأنت خير بأنّ الإحتمال لم يكّد أن يكون مؤثّراً هيّهنا شيئاً وإن لم يكن امر بالسؤال، بدهاه عدم تأثير الإحتمال في الواقع برفع التأثير عن المؤثّر بحسبه وإقتضائه في غير المؤثّر كذلك .

١- وفي المصدر: لأنه يتعبّد...

هذا، مع أنّ الأمر بالسؤال إنّما هو بحسب ما يترتب في البين من التكاليف لا الوضع، وأما تأثير الأمر بالسؤال في المثال في رفع تأثير الإحتمال فهو لأجل أنّ موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا يتحقق حقيقة وواقعاً، مع لزوم عقلاً او شرعاً، كما بيّن في محله، فليس الإحتمال هنا وهناك من باب واحد، فلا تغفل.

قوله (قدّه): وأما السببية المنفصلة فلا دليل عليها - الخ -.

لا يخفى أنّه لإنفصال في السببية نفسها، بل في كشفها حيث كانت حين العقد غير معلومة فصارت بالتقليد معلوم التحقيق من حينه بحسب الظاهر، بحيث يجب ترتيب ما كان له مجال الآن من حينه؛ وهذا اوضح من أن يحتاج إلى مزيد بيان، فلا يلزم من ذلك كون الدخول في التقليد كالإجازة، وأصالة الفساد في المعاملات إنّما يجدي فيما إذا لم ينكشف الصحة، وقبل التقليد لم يثبت لا ترتيب الأثر ولأ عدمه، مع قطع النظر عن أصالة الفساد وبملاحظتها وإن كان عدمه ثابتاً قبله، إلا أنّه قد عرفت أنّها ممّا لم ينكشف ما لم ينكشف فسادها بقيام الحجّة على الصحة، فلا يبقى معها حالة يستصحب، ولعمري أنّ صدور مثل هذه الكلمات من مثل هذا المحقق لعجيب.

قوله (قدّه): فلا يشبه ما نحن فيه - الخ -.

كيف، وكان ذا مع ما نحن فيه في طرفي الأطراف والتفريط، حيث أنّ فيه مراعات إحتمال الأمر، وفيما نحن فيه الإكتفاء بالإحتمال في إمتثال الأمر المعلوم. ومنه قد انقح أنّ لو كان هناك امر كان مطيعاً، ولو اتفق موافقة المأتمن به للمأمور به، حيث ما كان الأمر فيه وحده بداعيه نحوه، وإلّا لما كان بانياً على الإقتصار عليه كيف ما كان، وافق المأمور به او خالف، حسب الفرض.

قوله (قدّه): نعم لو قلنا بأن مؤذيات الطرق - الخ -.

وجه لزوم الانقلاب على ذلك، أنّه لولاه لزم إجتماع الحكيم وما يتبعانه من المصلحة والمفسدة الملتزمين فعلاً من دون كسر وإنكسار بينها، وما يتبعهما من الإرادة والكرهية، او وجود مصلحة ملزمة او مفسدة كذلك مع عدمها، كما إذا كان مؤذياً الأمانة إباحة ما كان واجباً او حراماً او بالعكس إلى غير ذلك، حسب ما فصلنا القول فيه فيما علّقناه على كلامه (قدّه) في ردّ ابن قبة، فليراجع.

قوله (قدّه): فحينئذ يقع الإشكال في أنه إذا لم يكن معذوراً — الخ —.

لأنه يخفى أنه ليس منشأ أصل الإشكال هيئناً هو عدم المعذورية بحسب الحكم التكليفي دون الوضعي، كما هو ظاهر العبارة، وإن كان يزيد به قوة فيما إذا انكشف الخلاف في الوقت، حيث أنه يتمكن حينئذ من إمتثال ما هو تكليفه بحسب الواقع من دون لزوم تفويت أصلاً بسبب جهله السابق، فكيف يحكم عليه بإستحقاق العقاب على ما حكم بسقوطه عنه مع بقاء وقته وغاية تمكنه من إتيانه.

وأما أصل الإشكال فتوضيحه أنه لما كان ظاهر الأصحاب كما هو ظاهر أخبارا الباب، أنّ الإتمام في مقام القصر أو الإخفات في موضع الجهر وبالعكس، لا يكون مخالفاً بالصلاة في صورة الجهل ولو عن تقصير، بل يكون الصلاة المأتى بها كذلك صحيحة تامة، كما ورد في الجهر والإخفات تمت صلاته، ومع ذلك كان القصر أو الجهر مثلاً عليه واجباً فعلاً بحيث يعاقب على الإخلال به بتقصيره، حسبما هو بناؤهم في الجاهل المقصر، قد اشكل بأنه إذا لم يكن الإخلال به جهلاً مخالفاً بالصحة وحصول الإمتثال، ولا يكاد أن يكون ذلك إلا إذا كان المأتى به موافقاً للأمر، ومعه كيف يكون الواجب الواقعي عليه فعلاً منجزاً، وليس على الإنسان إلا صلاة واحدة في حال من الأحوال، مع أنه لو كان عليه صلاتان فلا وجه للحكم بسقوطها بفعل أحدهما، سيما إذا انكشف الحال في الوقت، وكان متمكناً من الإمتثال، وكيف يعاقب مع ذلك ولم يلزم من تقصيره في هذه الصورة إخلال بعد بالواجب أصلاً، بل كأن سقوطه بحكم الشارع بالاجزاء.

ثم لا يخفى أنه لو كان المأتى به غير موافق للأمر وكان مسقطاً مع ذلك، لم يكن إشكال إلا في الحكم بعدم المعذورية بحسب الحكم التكليفي فيما إذا انكشف الخلاف في الوقت، ولم يكن إشكال بحسب الحكم الوضعي لإمكان أن يكون غير الواجب مسقطاً عنه، بل وقوعه في الشريعة. ومن هنا ظهر ما في كلامه في تقريب الإشكال من الإخلال بما هو ملاكه.

ثم التحقيق في حل الإشكال بحذافيره هو ان يقال: هو ان يقال: أنّ الواجب فعلاً ليس إلا صلاة القصر أو الجهر، إلا أنّ صلاة الإتمام أو الإخفات في مقامها لما كانت قائمة ببعض ما هما عليه من المصلحة، بحيث لا يبقى مع إستيفاء هذا المقدار من مصلحتها مجال لإستدراك ما لم يستوف منها، كان سقوط الواجب فعلاً عليه لأجل إتيانه جهلاً بما لا

يقدر معه من إستيفاء تمام المصلحة التامة، فيسقطان بذلك، فيعاقب عليه، ولو انكشف الحال في الوقت لتفويته عليه بتقصيره ما لزم عليه إستيفاؤه، وهو بعض تلك المصلحة التامة، ولما لم يكن المأني به مسقطاً صرفاً كالسفر، بل قائماً بمعظم ما يقوم الواجب به بحيث لم يكن مانع عن إيجابه إلا قيام الواجب بمصلحته مع الزيادة اللازمة، كأن إتصافه بالصحة والتمامية في محله.

إن قلت: فعلى هذا يكون ما أتى به مبغوضاً فيما إذا انكشف الحال في الوقت لتفويته الواجب عليه، ومعه لا يكون مقرباً وهو مما لا بد منه في صحة ما يكون مطلوباً على نحو العبادة.

قلت: ليس التقويت في هذه الصورة أيضاً بسببه، لما حقق في محله من إنتفاء التوقف والعلية بين وجود أحد الضدين وعدم الآخر، وقضية التضاد إنما هو التلازم بين وجود أحدهما وعدم الآخر، فيكون عدم الواجب كوجود المأني به في هذه الصورة كساير الصور مستنداً إلى تقصيره، فلا يقع المأني به إلا محبباً لما هو عليه من المصلحة التامة في نفسها ولو انكشف الخلاف في الوقت.

وبذلك قد ارتفع الإشكال وحصل التوفيق بين إستحقاق العقاب على القصر والجهر في مقامها إذا صلتى إتماماً أو إخفاتاً ولو انكشف الخلاف في الوقت، وبين صحة ما أتى به من الصلاة، مع عدم كونه مأموراً به فعلاً، وعليك بالتأمل التام في المقام.

قوله (قدّه): ودفع هذا الإشكال إقاماً يمنع تعلق — الخ —.

لا يخفى أنه ليس واحد منها بناهض بدفع تمام الإشكال، مع الحفظ على ما هو ظاهر المشهور في باب عدم معذورية الجاهل المقصر، وعلى ما أتفتت عليه ظاهراً كلمة الأصحاب في غير الباب من عدم إيجاب صلاتي القصر والإتمام، أو الجهر والإخفات على المكلف في حال.

أما الأول فلأنه بجميع وجوهه ما عدا الأخير بخلاف ظاهر المشهور حسب إعترافه (قدّه)، وبهذا الوجه وإن لم نضائق عن أن يكون على وفق مرامهم، حسب ما عرفت في بعض الحواشي المتعلقة بأصل المسألة، وقد أشرنا فيه إلى كفاية عدم إنقطاع التكليف عقاباً في بطلان الصلاة ولو انقطع خطاباً، إلا أنه غير وافي بدفع تمام الإشكال، بل هو على حاله من جهة أن الإتمام كيف يصير مأموراً به، والمصلحة الملزمة كانت في غيره وأن الواقع كيف يعاقب عليه فيما إذا انكشف الخلاف في الوقت.

وأما الثاني فلا تيه يبقى معه إشكال انّ المأتى به إذا لم يكن مأموراً به، فلم أتصف بالصحة والتمامية، كما هو ظاهرهم تبعاً لظاهر الخبر وإشكال إستحقاق العقاب أيضاً، لكنك عرفت ما ينبغي أن يقال في حلّ الإشكال، والحمد لله على كل حال.

قوله (قدّه): فالأول إما بدعوى - الخ -.

لا يخفى إستحالتها بدهاءة إستلزامها الدور اللازم من تخصيص الحكم بالعام به.

قوله (قدّه): وإما بمعنى معذورية - الخ -.

كون الجهل فيه عذراً وإن كان بمكان من الإمكان، إلا أنه يحتاج إلى نهوض دليل عليه نقلت حيث لم يستقلّ العقل به، بل إستقلّ بعدم المعذورية معه، وليس إلا ما دلّ على صحة ما أتى به وتماميته، ولا ملازمة بينه وبين المعذورية أصلاً.

قوله (قدّه): نعم قد يوجب إتيان غير الواجب - الخ -.

يظهر منه (قدّه) أنّ فوات الواجب فيما نحن فيه بإتيان غيره، أنّها يكون في بعض الصور كما في آخر الوقت، وظاهر الأصحاب وأخبار الباب فواته به ولو في أول الوقت.

قوله (قدّه): ويردّ هذا الوجه أنّ - الخ -.

لا يخفى أنّها يردّه ذلك لو كانت ملازمة بين الصحة والتمامية وبين المأمور به، وقد عرفت بما ذكرناه في حلّ الإشكال عدمها، وأنّه يمكن الصحة لأجل الإشتغال على المصلحة.

قوله (قدّه): بل الظاهر في تلك الموارد - الخ -.

لا يخفى أنّ سقوط الواجب بغيره ولو كان حراماً ممّا لا مجال للإنكاره، كما في ركوب الذّابة المغصوبة المسقطه لوجوب ركوب المباحة، لكنّه غير سقوطه بقيام بدله مقامه، كى يتوهم منه سقوط الأمر الواقعى وثبوت الأمر بالبدل، ولعلّه أشار إليه بأمره بالتأمل.

قوله (قدّه): ويردّه أنا لا نعقل الترتيب بين المقامين - الخ -.

إذ مجرد عدم كون التكليف الثاني في مرتبة الأول لا يجدى بعد إجتماعهما في التنجز في

المرتبة التنجز الثاني، وهو ما إذا عزم على معصية الأول وجزم بها لعدم تقيد تنجز الأول بمرتبة، بل يعمّ المراتب ومنها هذه المرتبة.

إن قلت: نعم لكن توجيه التكليف إلى المتضادين إنما يقبح إذا لم يكن بتوسيط إختيار المكلف في البين. وبعبارة أخرى إذا لم يكن له مناص كما كان له فيما نحن فيه، حيث يكون له الإتيان بالأهم في مسألة الضدين، والقصر والجهر في هذه المسألة لولا تقصيره في التعلّم.

قلت: ما يلزم من التكليف بالضدين من البعث فعلاً إلى المحال، قبيح على كل حال، ولا يرفعه التعليق على الفعل الإختياري، وآلا لم يكن قبيحاً إذا علق عليه ولو لم يكن ترتيب في البين لعدم إجدانه شيئاً، كما عرفت.

إن قلت: نعم لا مجال لإنكار قبح الأمر بها على كل حال ولو علق على الإختيار، لكنه إذا لزم منه إرادة الأمر للجمع بينها لا مطلقاً، ولا يلزم ذلك مع الترتيب بينها كما فيما نحن فيه، كيف وإيجاب أحدهما لَمَّا كان معلقاً على عدم إتيان الآخر في زمانه، وعصيانه لأمره، كان الجمع بينها فرضاً محالاً موجباً للتفريق بين التكليفين لإنتفاء ما علق عليه الثاني منها، فكيف يريد.

وبالجملة إنما يراد الجمع لو لم يلزم من فرضه إنتفاء الأمر بأحدهما، كما فيما إذا لم يكن بين تكليفها ترتب.

قلت: كيف لا يلزم إرادة الجمع فيما إذا كان هناك ترتب والأهم منها مراد على كل حال، والآخر صار بسبب تنجز أمره حين عزمه على عصيان الأمر بالأهم مراداً أيضاً، وما ذكره من عدم وقوعها مراداً لو فرض محالاً جمعها، كان إشكالاً آخر يختص به مسألة الأمر بالضدين على نحو الترتب، وحاصله عدم وقوعها على الإطاعة لأمرهما مع تنجزه وفعليته التكليف بها.

إن قلت: التكليف بالمتضادين على نحو الترتب من العقلاء فوق جد الإحصاء من دون نكير، فلولا جوازه عقلاً فكيف يصدر مهم بدون ذلك.

قلت: يتراءى أن يكون من هذا القبيل ليس منه بحسب الحقيقة، بل يكون أمرهم بغير الأهم حسب إختلافهم ولو بحسب إختلاف المقامات، إتما بعد تجاوزهم عن طلب الأهم بعد إنكشاف أنّ المأمور عازم على عصيانه، وإتما مجرد الإرشاد إلى أنه مطلوب في نفسه،

١- وفي المصدر: ويرده انا لا نعقل الترتيب في المقامين.

فلعله يأتي به بمجرد ذلك حين عصيانه لأمر الأهمّ بعدم إتيانه لأنه يقع محبوباً، كما إذا لم يكن مزاحماً بالأهمّ وإن لم يكن فعلاً مأموراً به لمزاحته به، فيستحق بذلك مقداراً من الثواب فيقابل مقداراً مما استحقّه من العقاب، ويدلّ على ذلك أنهم لا يحكون بإستحقاق من لم يأت بواحد من الأمرين لعقابين بل لعقاب واحد، ولا معنى لتنجز الخطاب إلا إستحقاق العقاب على مخالفته، فتأمل في المقام فإنّه من مزال الأقدام للأعلام.

قوله (قدّه): أمّا إجراء الأصل في الشبهة الموضوعيّة - الخ - .

لولا إطلاق ما دلّ على الرخصة في الإقدام في الشبهة الموضوعيّة، سيّما بملاحظة ما حكى من الإتفاق وعموم الإبتلاء بها كثيراً في التّحرّميّة منها بحيث يوجب الفحص للعسر، لكان العقل مانعاً عن الإقتحام فيها قبل الفحص، كما يظهر ذلك من إستحقاق المبادر إليه قبله عند العقلاء للوم والذم؛ هذا مع قطع النظر عن تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد وإحتمال المفسدة فيه لذلك، بل لمجرد إحتمال المخالفة، وإلا فالأمر أوضح، لوجوب دفع الضرر المحتمل، كما تقدّم الكلام فيه في بعض الحواشي في أوائل المسألة، فتذكّر.

قوله (قدّه): حتّى العقل كبعض - الخ - .

قد عرفت أنّه لا إستقلال للعقل بالبرائة قبل الفحص في الشبهات الموضوعيّة مطلقاً، كما في الحكميّة سيّما بملاحظة تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، ولأعسر في الفحص في الوجوبيّة منها لقلة الإبتلاء بها، ولا إتفاق على عدمه لما وقع من الخلاف بينهم فيما ذكر من الفروع، ولا إطلاق للنقل الدالّ على البرائة فيها لقوّة إحتمال سوقه مساق حكم العقل، ولا ينافيه كونه في مقام المتّة، فإنّها بملاحظة عدم إيجاب الإحتياط مع أنّه كان بمكان من الإمكان، كما حقّقناه عند الكلام في حديث^١ الرّفع، فتذكّر.

قوله (قدّه): بل وجه ردّه أنّ وجوب^٢ التّبين شرطى - الخ - .

يمكن أن يقال: أنّ غرض صاحب المعالم^٣ من الإستدلال بالآية^٤ على وجوب التّبين،

١- وسائل الشيعه: ٢٩٥/١١ - ح ١

الإستدلال على وجوبه التقسّى، وأنّه بمجرد ان يكون المخبر مجهول الحال لا يسقط هذا التّكليف بدون الفحص، بحيث يكون المكلف معذوراً على تقدير فسقه واقعاً، حيث أنّه كان شرطياً، كان نفسياً عنده، لا على وجوب الشرطى، كى يرد عليه بأنّه يكفى فى ردّه وعدم قبوله بمجرد الشكّ فى وجود شرط قبوله بدون التّبين من عدالة مخبره، من دون حاجة إلى الفحص فى ذلك، فتدبر.

قوله (قدّه): لموضوع أنيط به حكم - الخ -.

المراد بالموضوع ليس خصوص تمام ما يترتب عليه الحكم الشرعى، بل اعمّ ممّا له المدخلية فيه ولو بنحو الجزئية او الشرطية، فلا تغفل.

قوله (قدّه): وأما اعمال أحدهما بالخصوص - الخ -.

أما اعمال أحدهما على التّخيير فهو على الأصل المؤسس فيما كان المتعارضان حجة من باب السببية لا الطريقتية على ما اعترف به (قدّه) فى أواخر الإستصحاب وأوائل التّعادل والترجيح، فسقوط الأصلين من الطرفين ليس إلا لعدم شمول أدلة الإعتبار هما على ما مرّ تحقيقه، فليس سقوط العمل بالأصل فى المقام لأجل المانع والمعارض، بل لعدم المقتضى لإعتباره، فافهم.

قوله (قدّه): لأنّ الملاقات مقتضية للتّجاسة - الخ -.

قد حقّقنا فى محلّه ان كون الملاقات مقتضية للتّجاسة لا يوجب الحكم بها، وليس هنا محلّ بيان ذلك.

قوله (قدّه): فهو فى نفسه ليس من الحوادث المسبوقه - الخ -.

وذلك لأنّ الكرتية اما حدث مقدّماً او مؤخّراً، وما كان فى زمان لم يكن معه أحد الوصفين، فيستصحب.

٢- وفى المصدر: بل وجه ردّه قبل الفحص وبعده أنّ وجوب التّبين شرطى.

٣- معالم الدين / ٤١٩

٤- الحجرات ٦

قوله (قدّه): «إِلَّا أَنْ الْإِكْتِفَاءَ بِوُجُودِ السَّبَبِ - الخ -».

بل الإكتفاء مع الإحراز بالأصل ما لم يكن عدم المانع ممّا ترتّب عليه المسبّب شرعاً أيضاً محلّ تأملٍ إلّا على القول بالأصل المثلث، حيث إنّ ترتّب المقتضى على المقتضى عند عدم المانع عقلياً وكفاية إحرازه به في المقام بلا كلام فيما إذا لم يكن هناك تعارض، أمّا هو لترتّب عليه شرعاً كما هو مقتضى مفهوم قوله عليه السلام «إذا بلغ - الخ -»^١.

قوله (قدّه): «بمعنى أنّ الشّارع لم يشرع حكماً - الخ -».

أو بمعنى أنّ الشّارع لم يشرع جواز الإضرار بالغير أو وجوب تحمّل الضرر عنه، وهو أظهر، كما يظهر من مراجعة ما يوازنه مثل «لأ رقت ولا فسوق ولا جدال في الحجّ^٢» أو يقال مثلاً: «لأ قار ولا سرقة ولا أكل أموال الناس بالباطل في الإسلام^٣» حيث إنّ الظاهر منها نفي تشريع ما يناسب الموضوع المنفَى فيها من الأحكام. ولا يخفى أنّه من الشّائع المتعارف في المحاورات، التعبير عن نفي حكم الموضوع بنفيه، بخلاف التعبير عن نفي السبب بنفي مسببه؛ هذا؛ مضافاً إلى أنّه أسلم حيث لا يرد عليه بتخصيص كثير أو أكثر، ولا محيص عنه في المعنى الآخر إلّا بالتكليف، حسبما يأتي إليه الإشارة، إذ عليه لا يعمّ الضرر الناشئ من قبل التكليف، فيحتاج إلى إلتزام التخصيص بالنسبة إليه، كما في ذلك المعنى، فتأمل جيّداً.

قوله (قدّه): «وهذا المعنى قريب من الأوّل - الخ -».

قربه منه أو رجوعه إليه إمّا هو على تقدير أنّ يكون المراد هو التّهي عن مطلق الإضرار بالتّمس أو بالغير، ولو بالضرر الناشئ من الأحكام الشرعيّة، وإلّا فهو قريب ممّا ذكرنا من المعنى كما لا يخفى، فتدبّر.

قوله (قدّه): «ثمّ إنّ هذه القاعدة حاكمة على جميع العمومات - الخ -».

حكومتها يتوقّف على أن يكون بصدد التعرّض لبيان حال أدلّة الأحكام المورثة للضرر

١- وسائل الشّيعه: ١١٧/١

٢- البقرة / ١٩٧

٣- لم اعثر عليه بهذه العبارة، نعم هناك روايات تدل على ذلك

بإطلاقها أو عمومها على ما أفاده (قدّه)، أو حال الأدلة الدالة على جواز الإضرار بالغير، أو وجوب تحمّل الضرر عنه بالإطلاق أو العموم على ما ذكرنا، وإلا بأن يكون مجرد بيان ما هو الواقع من نفي الضرر، فلا حكومة لها، بل حالها كسائر أدلة الأحكام. نعم لو كانت في مقام الإمتنان فربما تقدّم عليها عند التعارض لذلك، وهو فيما إذا لم يكن لما يعارضها جهة مرجحة أقوى.

ومن هنا ربّما يظهر الثمرة، فعلى الحكومة يقدر مطلقاً، بخلاف ما إذا لم يكن حكومة في البين ولو مع كونها في مقام الإمتنان.

قوله (قدّه): حتى يقال: إنّ الضرر يتدارك - الخ -.

بعد ما عرفت من أنّ الظاهر من الرواية^١ بحسب متفاهم العرف ما ذكرنا من المعنى، لا حاجة في بيان عدم شمولها للضرر الحكمي إلى ذلك، كى يورد عليه بما اورد.

قوله (قدّه): ومع ذلك فقد استقرب - الخ -.

الموارد التي استدلتوا فيها بها على ما هو بنظري على الإجمال، أنّها هي في قبال العمومات المثبتة بعمومها جواز الإضرار بالغير أو وجوب تحمّل الضرر عنه، لا في قبال العمومات المثبتة للأحكام الناشئ منها الضرر على المكلف، فيلزم من العمل بها في قبالها فقه جديد، ومن عدم العمل بها تخصيص كثيراً وأكثر.

ثم لا يخفى أنّه لو لم يكن مرجح آخر لما ذكرنا لها من المعنى، لكان ذلك كافياً في ترجيحه، وقد عرفت أنّه أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقي المتعذر.

قوله (قدّه): إلا أن يقال مضافاً إلى منع أكثرية - الخ -.

ويتأيد المنع بملاحظة أنّ ما لم يثبت لأجل الضرر ممّا له مقتضى الثبوت والجعل من الأحكام، وليس له مقتضى الإثبات من مطلق أو عام، لعلّه كان أضعاف ما كان له مقتضى الإثبات بحيث كان نسبة الخارج إلى الباقي نسبة قليل إلى كثير، فليتدبر.

قوله (قدّه): وقد تقرّر أنّ تخصيص الأكثر إستهجان فيه - الخ - .

عدم الإستهجان فيه إنّما هو إذا كان الأفراد التي استوعبها العام هي العناوين التي يعتمها، لا نفس الأشخاص المندرجة تحتها، لعدم لزوم تخصيص الأكثر فيما هو أفراد العام حينئذ، وآلا فلا يتفاوت في إستهجانه بين أن يكون بعنوان واحد أو بعناوين لزوم تخصيص الأكثر فيما هو أفرادها، كيف ما كان وهو الملاك في الإستهجان.

قوله (قدّه): خصوصاً إذا كان المخصّص ممّا يعلم - الخ - .

هذا إذا اعتمد المتكلم في مقام تفهيم المخاطب بذلك، وآلا فجرد ذلك لا يوجب تفاوت الحال في إستهجان المقال وعدمه.

قوله (قدّه): إلاً أن يقال إنّ الضرر - الخ - .

يمكن أن يقال: أنه لا مجال لذلك، فأنه كما أنّ الحكم بلزوم العقد موجب للضرر على المغبون والشفيع، كذلك الحكم بجوازه وترزله موجب للضرر على الغابن والمشتري. نعم يمكن أن يقال: أنّ الضرر وإن كان في الطرفين، إلاً أنّ الضرر الوارد على الشفيع والمغبون أقوى، فبالمرعات كان أولى، فتأمل، ولعله أشار إليه بأمره بالتأمل.

قوله (قدّه): ثمّ أنه قد يتعارض الضرران.

لا يخفى أنّ تصادم الضررين إن كان بالنسبة كان بالنسبة إلى شخص واحد ليس من باب تعارض الفردين للعام وتنافيهما، كى لا يكون العام حجة في واحد منها، بل من باب التراحم، حيث أنّ المقتضى لنفي كلّ ضرر موجود، وآلا مانع عنه في صورة المصادمة إلاً عدم الإمكان بحيث لو كان نفيها ممكناً بنحو لا يقع الإنسان في ضرر أصلاً لوجب، وآلازم ذلك التخيير بين نفيها، لا الرجوع إلى ساير القواعد.

نعم لو كان نفي أحدهما موافقاً لحكم القاعدة وكان تقدير قاعدة الضرر عليها من باب المزاخمة بأن يكون المقتضى للحكم في جميع أفرادها أيضاً تاماً وآلها رفع اليد عنها في موارد الضرر المزاخمة والمانع، كان الرجوع إليها موجهاً، حيث أنّ ما شأنه المزاخمة والممانعة

١- المأخوذة من قوله صلى الله عليه وآله في حديث سمرة بن جندب: «لا ضرر ولا ضرار على مؤمن» وسائل

لإبتلائه بمثله لا يصلح للمنع فعلاً، فيبقى المقتضى بلا مانع فعلي فيقتضى، وهذا بخلاف ما إذا كان نفي كل واحد من الضررين على خلاف تلك القاعدة، أو كان تقديم قاعدة نفي الضرر عليها لا من باب المزاومة، بأن لا يحرز المقتضى للحكم فيها بعمومها فإنه حينئذ لا يحيص عن التخيير إن لم يكن في البين ترجيح، وإلا فالترجيح.

وأما إذا كان تصادم الضررين بالنسبة إلى شخصين، فالمقتضى لنفي كل منهما أيضاً وإن كان موجوداً إلا أنه لا وجه للحكم ههنا بالتخيير، والمفروض إنتفاء المرجح والمعين، وذلك حيث لا معنى للمنة على العباد برفع الضرر فيما كان نفيه عن أحد مستلزماً لشوته على آخر فيستكشف بذلك عن عدم إرادتها، فيجب الرجوع إلى سائر القواعد. هذا ما يقتضيه التحقيق بحسب التأمل والنظر الدقيق، فليتأمل.

ومما ذكرنا ظهر أن أقوائية الضرر أو أكثريته إنما يوجب الترجيح في الضررين بالنسبة إلى شخص واحد لا شخصين، إذ لا مئة في نفي الضرر الأقوى على من إستلزم ذلك في حقه ثبوت الضرر، بل إنما يكون مئة على خصوص من نفي عنه وكون العباد بالنسبة إليه تعالى بمنزلة عبد واحد لا يصحح المئة على جميعهم في نفي الضرر الأكثر والأقوى. ولو على من إستلزم ذلك بالنسبة إليه الضرر، كما لا يخفى؛ فالمرجع في تعارض الضررين بالنسبة إلى شخصين هو سائر القواعد أو الأصول مطلقاً، وقد اعترف المصنف (قده) في رسالته المنفردة في قاعدة الضرر بإضطراب كلمات الأصحاب في هذا الباب، وإن مال إلى الترجيح بالأكثرية مطلقاً، والتحقيق ما ذكرناه، فليتأمل.

قوله (قده): ولعل هذا أوبعضه - الخ -.

ولعل المنشأ هو أقوائية الضرر الناشئ عن منع المالك من التصرف في ملكه من ضرر الجارية لا الرجوع إلى قاعدة السلطنة^١ بعد تساوى الضررين لوقيل بالترجيح بالأقوائية والأكثرية. مطلقاً ولو بالنسبة إلى شخصين على ما مال إليه؛ كما أنه يمكن على هذا أن يكون الفرق بين تصرفه في المباح وتصرفه في ملكه أنه لو كان في عدم التصرف فيه ضرر لما كان بمثابة الضرر على الجار من التصرف فيه، فضلاً عما إذا لم يكن في مثله ضرر، بل مجرد فوات انتفاع.

ثم إن التقص والإبرام في الفروع المذكورة في المقام يحتاج إلى بسط الكلام وزيادة

١- المأخوذة من قوله صلى الله عليه وآله: «إن الناس مسلطون على أموالهم». بحار الأنوار: ٢/٢٧٣

تتبع في كلمات الأعلام، لا يسعه المجال ولا يساعده الحال، والحمد لله على كل حال،
وأرجوه العفو من الزلل والمقال.

وقد وقع الفراغ لمؤلفه الآثم في يوم الجمعة من العشر الأول من جمادى الثاني
من سنة خمس وتسعين بعد الألف والمائتين من الهجرة النبوية، على هاجرها
ألف صلوات وتحية، وكان ذلك في أرض العزى على مشرفها ألف سلام وألف
تحية وإكرام.

المبحث الرابع في الإستصحاب

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين. والصلوة والسلام على محمد وآله
القاهرين. ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

قوله (قدّه): وهو أخذ الشيء مصاحباً - الخ - .
الظاهر أنه بحسب اللغة أوسع دائرة مما يوهمه ظاهر ذلك، لوضوح عدم صدق
المصاحبة عرفاً في جميع موارد صدق الإستصحاب كذلك؛ فالأولى أن يعتبر عنه بأنه «أخذ
الشيء معه»^٢.

قوله (قدّه): وعند الأصوليين عرف بتعاريف - الخ - .
لا يخفى أن حقيقة الإستصحاب وماهيته يختلف بحسب اختلاف وجه حجّيته،
وذلك لأنه إن كان معتبراً من باب الأخبار، كان عبارة عن حكم الشارع ببقاء ما لم يعلم
إرتفاعه.

وإن كان من باب الظن، كان عبارة عن^٣ ظن خاص به.
وإن كان من باب بناء العقلاء عليه عملاً تعبداً، كان عبارة عن إلزام العقل به في

١- خ ل: وهو لغة.

٢- في «ع»: كما لا يخفى فتأمل.

٣- في «ع»: عن نحو ظن.

مقام العمل.

ولأَيُّ مَخَالِفَةٍ كَلَّ وَاحِدٌ مِنْهَا مَعَ الْآخِرِ بِمَثَابَةِ لَا يَكَادُ أَنْ يَجُوهَا جَامِعٌ عِبَارَةٌ خَالِيَةٌ
عَنْ فُسَادِ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِي مَعْنِيَيْنِ بِلَا تَعَسُفٍ وَرِكَائِكَةٍ، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَجْعَلَ اسْتِصْحَابُ
عَلِيٍّ جَمِيعَهَا عِبَارَةٌ عَنْ نَفْسِ حُكْمِ الشَّارِعِ بِالْبَقَاءِ ابْتِدَاءً أَوْ امْتِزَاجًا، لِمَا عَلَيْهِ الْعُقْلَاءُ مِنْ
الْعَمَلِ عَلَى طَبَقِ الْحَالَةِ السَّابِقَةِ تَعَبُّدًا، أَوْ لِأَجْلِ حُصُولِ الظَّنِّ بِهِ، لَكِنَّهُ لَا يَسَاعِدُ عَلَيْهِ
كَلِمَاتُهُمْ أَصْلًا، كَمَا لَا يَخْفَى عَلَى مَنْ رَاجَعَهَا.

وَلِذَا انْقَدَحَ الْخُلَلُ فِي تَعْرِيفِهِ بِابْقَاءِ مَا كَانَ، حَيْثُ أَنَّهُ بِمَعْنَاهِ الْحَقِيقِيِّ لَا يَكَادُ أَنْ يَنْطَبِقَ
عَلَيْهِ أَصْلًا، وَلَا مَعْنَى لِإِرَادَةِ خُصُوصِ وَاحِدٍ مِنْهَا، كَمَا لَا يَخْفَى.

هَذَا، مُضَافًا إِلَى مَا فِيهِ مِنَ الْإِخْلَالِ بِمَا هُوَ قِوَامُ اسْتِصْحَابِ عَلِيٍّ كُلِّ حَالٍ مِنَ الشَّكِّ
وَالْيَقِينِ، مِنْ دُونِ دَلَالَةٍ عَلَيْهِ إِلَّا بِشَاهِدِ الْحَالِ، وَمِنْ الْإِقْتِصَارِ عَلَى الْإِشْعَارِ فِي بَيَانِ مَا
يَعْتَبَرُ فِيهِ، كَمَا اعْتَرَفَ بِهِ (قَدَّه) مِنَ التَّعْوِيلِ عَلَى الْحَالَةِ السَّابِقَةِ فِي الْإِبْقَاءِ، مَعَ أَنَّهُ لَا تَعْوِيلَ
فِيهِ عَلَيْهَا عَلَى مَا عَرَفْتَ مِنْ حَقِيقَتِهِ وَمَاهِيَّتِهِ أَصْلًا، ضَرُورَةٌ أَنَّ حُكْمَ الشَّارِعِ بِالْبَقَاءِ أَنَّمَا
هُوَ لِحُكْمَةٍ مُوجِبَةٍ لَجَعْلِهِ، وَكَذَا فِي إِتْرَامِ الْعُقْلَاءِ بِهِ، وَمِنْشَأُ الظَّنِّ بِهِ إِنَّمَا هُوَ غَلْبَةُ الْبَقَاءِ كَمَا هُوَ
ظَاهِرٌ غَالِبٌ الْكَلِمَاتِ. نَعَمْ لَوْ كَانَ مِنْشَأُهُ مَجْرَدُ الثَّبُوتِ فِي السَّابِقِ، كَمَا يَظْهَرُ مِنْ بَعْضِ
كَلِمَاتِهِمْ، صَحَّ ذَلِكَ.

وَمَنْهُ يَظْهَرُ اسْتِدْرَاكُ لَفْظِ مَا كَانَ لِلْغَنِيَةِ عَنْهُ بِلَفْظِ الْإِبْقَاءِ الدَّالِّ عَلَيْهِ^٢، هَذَا بَلْ مُطْلَقًا،
لِعَدَمِ كِفَايَةِ الْإِشْعَارِ بِهِ عَلَى تَقْدِيرِ الْإِعْتِبَارِ لَهُ مَعَ عَدَمِهِ خُصُوصًا فِي مَقَامِ الْإِقْتِصَارِ.
ثُمَّ أَنَّكَ بَعْدَ مَا عَرَفْتَ حَقِيقَةَ اسْتِصْحَابِ وَإِخْتِلَافِهَا بِحَسَبِ إِخْتِلَافِ أَنْظَارِ
الْأَصْحَابِ فِي وَجْهِ حُجَّتِهِ، يَظْهَرُ لَكَ التَّقْضُ وَالْإِبْرَامُ فِي تَعَارُيفِهِمْ لَهُ إِلَّا أَنَّهُمْ غَالِبًا فِي
مَقَامِ التَّعْرِيفِ لَيْسُوا بِصَدَدِ بَيَانِ حَقِيقَةِ الشَّيْءِ وَبَيَانِ مُطْلَبِ مَا الْحَقِيقِيَّةِ، بَلْ مَجْرَدُ شَرْحِ
الْإِسْمِ وَبَيَانِ مُطْلَبِ مَا الشَّارِحَةِ، كَشَرْحِ أَهْلِ اللُّغَةِ مَعَانِيَ الْأَلْفَاظِ، وَمَعَهُ لَا وَقَعَ لَهَا يَقَعُ مِنَ
التَّقْضِ وَالْإِبْرَامِ فِي التَّعْرِيفَاتِ فِي الْمَقَامِ وَسَائِرِ الْمَقَامَاتِ، فَتَفْطَنُ.

ثُمَّ أَنَّ الْأَوْلَى يَعْرِفُ اسْتِصْحَابَ الَّذِي يَكُونُ مَحَلًّا لِلتَّقْضِ وَالْإِبْرَامِ بَيْنَ الْأَصْحَابِ
وَمُورَدًا لَهَا يَقَعُ^٣ بَيْنَهُمْ مِنَ الْخِلَافِ فِي حُجَّتِهِ وَإِعْتِبَارِهِ، وَالْإِخْتِلَافِ فِي وَجْهِهِ وَجْهَتِهِ بِأَنَّهُ

١-خ ل: بيان بعض ما يعتبر فيه.

٢-خ ل: إلا على هذا.

٣-خ ل: وقع.

إلزام الشارع ببقاء ما لم يقم على بقاءه دليل، كما أشرنا إليه، فيكون النزاع في حجتيه
بمعنى النزاع في ثبوته كالتزاع في حجّية المفاهيم، فافهم.

قوله (قدّه): ولا يخفى أنّ كون حكم او وصف - الخ - .

هذا، مع أنّه ظاهر في اعتبار كون زمان اليقين سابقاً على زمان الشك، ضرورة ظهوره
في كون الطرفين للوصفين، لا للحصول والبقاء، والآ لولم يستدركا جميعاً لكان الثاني
مستدركاً، ولا يعتبر في الإستصحاب أزيد من اليقين بالحدوث ولو حدث مع الشك في
البقاء دفعة.

ثم أنّه يمكن الذب عمّا أورده (قدّه) بأن يكون الوصفان مجرورين على الصفة والكون
المضاف بمعنى الثبوت من كان التامة، إلا أنّه مع ما فيه من التعسف لا يكاد ينطبق على
الإستصحاب ومشتقاته إلا ان يجعل التحديد له بمعنى إسم المصدر، لا بالمعنى المصدرى،
لكنته بعيد.

قوله (قدّه): وان جعل خصوص الكبرى - الخ - .

لا يخفى ان الكبرى عبارة عن الإذعان والحكم بأنّه مظنون البقاء، والإستصحاب
على تعاريف المشهور نفس الإذعان بالبقاء ظناً. نعم يشهد به عدة من الأدلة العقلية على
تقدير إعتباره من باب الظن، كما نبينه انشاء الله تعالى، كما يشهد بأنّه خصوص الصغرى
ما قال بعد كلامه هذا على ما نقله (قدّه) ما هذا لفظه، وقد اختلف في صحة الإستدلال
به لإفادته للظن وعدمها لعدمه، إذا الصالح لأن يختلف في إفادته للظن ليس إلا الصغرى
كما لا يخفى؛ وأما الكبرى على هذا، فإنها ذكرها مجرد بيان انها يكون كذلك اى مفيدة
للظن، فيكون حجة لما عرفت من كلامه من كون الحجية مفروغاً عنها عندهم على تقدير
الإفادة له.

قوله (قدّه): فيقال أنّ الإستصحاب هو التمسك - الخ - .

لا يخفى ما فيه من الضعف، فإنّ الإستصحاب سواء جعل نفس الظن بالبقاء او ما
يفيده، او الظن بالملازمة بين الثبوت والدوام على ما سنشير إليه كان به التمسك لا نفسه

١- وفي المصدر: فقال الاستصحاب هو...

وإن كان لفظه بمشتقاته إنما يناسب ذلك .

ثم إن الظاهر أن هذا الإختلاف في التعاريف ليس لأجل الخلاف في حقيقته من غير الجهة التي أشرنا إليها، بل لأجل أخذ كلٍّ منهم بأحد أطرافه مع حصول الغرض به، وهو الإشارة إليه بوجه والإحاطة به بكنهه لا يكاد أن يحصل إلا بتمام البحث فيه .

قوله (قدّه): باعتبار أنه حكم عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي - الخ - .

قد يقال: أنه على تقدير إفادته للظن بالحكم الشرعي ليس إلا كساير الأمارات المعبرة، بل من باب إفادتها له . ومن الواضح عدم صحة عدّها بمجرد ذلك من الأدلة العقلية لوضوح أنها عبارة عن القضايا التي يستقل بها العقل برهاناً أو وجداناً، ويتوصل بها إلى الأحكام الشرعية لا نفس الإذعان بها كان ظناً أو قطعاً، فكما لا يكون القطع بجرمة الحمر شرعاً حكماً عقلياً لا يكون الظن بها كذلك قطعاً، بداهة أن الملاك في شرعية الحكم ليس إلا كون المحمول من مجعولات الشارع أو من لوازمها، سواء ظن بثبوته لموضوعه أو قطع، من غير تفاوت في ذلك أصلاً .

ولاً يخفى أنه لا محيص عن هذه الغائلة إلا إذا كان الإستصحاب عند من عدّه من الأدلة العقلية هو الظن بالملازمة الناشئ من غلبة بقاء ما حدث المستلزم للظن بالحكم الشرعي دون نفس الظن به، والملازمة بين الحدوث والبقاء ليست بشرعية، بل من الأمور الواقعية التي أدركها العقل مطلقاً ولو كان طرفاها من الأحكام الشرعية، فيكون من العقلية الغير المستقلة كساير الملازمات الغير المستقلة ممّا لا بدّ في التوصل بها إلى الحكم الشرعي من ضم خطاب شرعي، كما هو الحال في مسألة مقدّمة الواجب والضدّ والمفاهيم، وقد عرفت عدم التفاوت في ذلك بتفاوت الإذعان بها ظناً و يقيناً، فلا بدّ أن يجعل مورد النقض والإبرام في كلام الأعلام ثبوت هذه الملازمة الغالبية ونفيها وليس ببعيد، لأنّ المهمّ عند العامة الذين هم الأصل في عنوان الإستصحاب هو إثبات هذه الملازمة ونفيها، وإلا فحجية الظن الناشئ عن الملازمة مفروغ عنها عندهم، والمهمّ لدى الأصحاب وإن كان هو إثبات حجية الظن بالحكم الشرعي الناشئ عن تلك الملازمة على تقدير ثبوتها، إلا أنه لا يوجب جعل الإستصحاب بمعنى آخر محلاً للنقض والإبرام في الباب، غاية الأمر أنه كما لهم منع حجية الظن الناشئ منها على تقدير ثبوتها، والقول بوجوب العمل على طبق الحالة

١- في «ع»: في عنوان هذا الباب للإستصحاب ...

قوله (قده): فيقال ان الحكم الفلاني - الخ - .

لا يخفى ان التوصل به إلى الحكم الشرعي على تقدير إعتباره أنها هو بتوسط خطاب شرعي مستفاد مما دل على حجية هذا الظن يجعل كبرى القياس بان يقال ان الحكم الفلاني مظنون بالظن الإستصحابي، وكل ما كان كذلك فهو باق، فالصغرى عقلية والكبرى شرعية مستفادة مما دل على حجية الإستصحاب، لا بواسطة خطاب شرعي مثبت للمستصحب يجعل صغرى للقياس على ما أفاده (ره).

نعم أنها يجعل هذا صغرى القياس الذي يتوصل به إلى نفس الإستصحاب، فيقال ان الحكم الفلاني ثبت سابقاً ولم يعلم إرتفاعه، وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء. ومن المعلوم ان نتيجة هذا القياس ليس حكماً شرعياً، بل لا بد في التوصل إليه من جعلها صغرى لقياس آخر، كما رتبنا على ما لا يخفى؛ وهذا بخلاف الحال في المفاهيم ونحوها، حيث ان الحكم العقلي فيها يجعل كبرى القياس المتوصل به إلى الحكم الشرعي مثلاً يقال هذا واجب شرعاً، وكل واجب يجب مقدمته كذلك.

نعم لو كان الحكم الإستصحابي قطعياً، كان القياس المتوصل إلى الحكم الشرعي، كما رتبته (قده) لا يحتاج إلى قياس آخر في التوصل إليه، كما أنه يحتاج إليه في المفاهيم ونحوها إذا كان الإستلزام فيها ظنياً، ثم أنه لا يتفاوت في ذلك بين ان يجعل الإستصحاب عبارة عن تلك الملازمة التي اشير إليها او نفس الظن بالحكم الناشئ منها، كما لا يخفى، بل لا بد على كل حال من تأليف قياس يكون هذا الظن وسطه على ما عرفت ترتيبه.

قوله (قده): نعم ذكر بعضهم ان موضوع الاصول - الخ - .

فيكون هذه المباحث من المسائل حيث ان البحث فيها عن الدليلية، لكن هذا بناء على أن يكون المراد من الأدلة هو مطلق الحجّة، كما يدل عليه التعريف لا خصوص الأدلة الأربعة، وإلا فلا يجدي ذلك إلا في دخول الإستصحاب في الأدلة العقلية على تقدير جعله عبارة عن الملازمة، وكان مورد التقض والإبرام فيه هو إثباتها ونفيها مع الفراغ عن حجية الظن الناشئ منها، كما يظهر من شارح المختصر، او مع عدمه حيث ان البحث عنه يكون حينئذ بحثاً عن إثبات هذا الحكم للعقل، كما هو الشأن في البحث عن سائر الأدلة العقلية مطلقاً، كما لا يخفى.

وأما إذا كان محلّ الكلام هو حجّية الظنّ الناشئ منها بعد تقدير الفراغ عنها، كما هو محطّ نظر الأصحاب، فلا يكون بحثاً عن دليلية أحد الأدلّة، بل بحثاً عن مساعدة ما هو المعتر منّا على حجّيته وعدمها، كما هو الشأن في جميع المباحث الفقهيّة، كما لا يخفى، فتفتن.

قوله (قدّه): ويمكن إستظهاره من الشهيد - الخ - .

محلّ الإستظهار بحسب الظاهر هو قوله (قدّه): «فيرجع الظنّ عليه كما مطرد في باب العبادات، ووجهه أنّ الظنّ المعتر في العبادات ليس إلّا الظنّ الشّخصي، لا الأعمّ» فافهم.

قوله (قدّه): ومراده من الشكّ - الخ - .

هذا دفع لما ربّما يشكّل عليه بأنّ الظنّ مثل اليقين في عدم إمكان الإجتماع مع الشكّ، لكن سيّجىء منه في آخر التّنبّهات عليه الإشكال، مع دفعه متّاباً بما علّقنا عليه من المقال، فانظر.

قوله (قدّه): بل ظاهر كلامه - الخ - .

يمكن منعه بأنّ التّعبير عن الإستصحاب بما هو عبارة أخبار الباب^٢ وإن كان لا يخلو عن إشعار بذلك، إلّا أنّ في جعله مقولاً لقوله «قولنا اليقين - الخ -» وفي التّعليل بقوله لأصالة بقاء ما كان شهادة بأنّ التّعبير به أنّها هو عن الإستصحاب المشتهر بين الأصحاب لأ مضمون أخبار الباب، ولعلّه أشار بقوله «فتأمل».

قوله (قدّه): ثمّ المعتر هو الشكّ الفعلي - الخ - .

إعلم أنّ الوظيفة المقرّرة في حال الجهل بالحكم أو الموضوع (تارة) على نحو يكون هو المطلوب والمرغوب في هذا الحال كالواقف في سائر الأحوال، كالصلاة بلا سورة في حال الغفلة عنها وإتمامها والإخفات فيها في موضع الجهل بوجود القصر أو الجهر، فيكون

١ - ذكرى الشيعة / ٩٨.

٢ - وسائل الشيعة: ١٧٥/١

ملحوظة في إستحقاق المثوبة او العقوبة بالموافقة والمخالفة، بل في الاجزاء وعدمه في الحال كالواقع في غير الحال.

(واخرى) على نحو يكون الواقع هو المطلوب في هذا الحال دونها، إلا ان جعلها في حال الجهل بأحدهما أنها هو لأجل أن يكون موجبا لتنجز الواقع عند موافقتها له، وعذراً عنه في صورة مخالفتها فيعاقب على مخالفة الواقع إذا خالفها ولا يعاقب على مخالفتها إذا وافقها، كما هو الحال في مؤدى الطرق والأمارات.

ولا يخفى أنه إن كانت الوظيفة المجعولة على النحو الأول يمكن أن يكون لها ما للحكم الواقعي من المراتب الأربع: أولها المقتضى له، ثانيها إنشائه والخطاب واقعاً به، ثالثها البعث والزجر به فعلاً، رابعها التنجز وإستحقاق العقوبة على مخالفتها عقلاً؛ فيكون الآتي بها في حال الغفلة آتياً بما هو تكليفه فعلاً وإن كان معذوراً على تقدير الإخلال لعدم تنجزه مع هذا الحال.

وبالجمله يترتب على الحكم بها ما للحكم في المرتبة الثالثة وإن لم يصل إلى الرابعة ولم يتنجز لفقد شرائطه.

وأما إذا كانت الوظيفة المجعولة على النحو الثاني، فلا يكاد أن يكون له بعد مرتبة إنشائه والخطاب به إلا مرتبة واحدة يعتبر في البلوغ إليها ما يعتبر في بلوغ الحكم إلى المرتبة الرابعة فلا يترتب عليها بدونه^١ ما هو المرغوب منها من تنجز الواقع والعقاب على مخالفتها في صورة إصابتها والعذر عن مخالفتها على تقدير عدم الإصابة مع موافقتها، وكذا لو قلنا بإستحقاق العقوبة في صورة مخالفتها تجريباً كما حققناه، أو مخالفة وعصياناً كما في البحث قد احتملناه، ضرورة أن هذه الآثار لا يكاد أن يترتب عليها إلا بعد الإطلاع عليها بأطرافها تفصيلاً أو إجمالاً، ولا يكاد أن يوجد اثر آخر يترتب عليه بدونه ولم يكن مترتباً على إنشائه ويجرد الخطاب به واقعاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الإستصحاب كسائر الأصول والأمارات يكون من النحو الثاني كان حجتيه تعبداً أو امارة، وكشفاً من باب بناء العقلاء أو الأخبار، ضرورة أن دليل إعتباره على كل تقدير أنها يساعد عليه عند الشك والتحير. أما الأخبار فلوضوح دلالتها على أن لزوم مراعات الحالة السابقة والجرى على طبقها أنها يكون في خصوص حال الشك فيها فعلاً، دون حال الغفلة والشك فيها شأناً؛ وكذا بناء العقلاء بداهة أنهم في حال

١- لا يوجد هذه الكلمة في «ع».

الإلتفات بعد الغفلة لا يراعون إلا الواقع، وأنه قد اتى به أو أُخِلَ دون ما هو وظيفته في صورة الجهل لولم يغفل من الأخذ بالحالة السابقة بحسب العمل وعدمه.

فاندفع بذلك توهم أنّ مثل المتيقن المحدث سواء إلتفت إلى حاله في اللاحق فشكّ، أو لم يلتفت إليه، يجرى في حقه الإستصحاب؛ وقد عرفت أنه ما لم يلتفت إليه لا يعتمه خطاب أصلاً غير الخطاب بالواقع، بل قد عرفت أنّ الملتفت الشاكّ في حاله إذا جهل بحكمه في هذا الحال أي حال الشكّ في اللاحق، لا يكون محكوماً فعلاً بالإستصحاب وإن عمّه الخطاب.

لا يقال: فعلى هذا يلزم أن يحكم بصحة صلاته، لقاعدة الفراغ إذا غفل بعد إلتفاته و دخل فيها، كما يحكم بصحة صلاته إذا لم يسبقه الإلتفات بحكم القاعدة، لعدم جريان الإستصحاب في حقه قبل الصلاة أيضاً.

لأنه يقال: إنّ الاستصحاب وإن كان غير جارٍ قبلها في حق الغافل الداخل فيها مطلقاً، سواء لم يسبقه الإلتفات أو لم يسبقه العلم بحكمه ولو سبقه، إلا أنّ قاعدة الفراغ لا تعمّ ما إذا سبقه الإلتفات والشكّ وإن غفل حين العمل، بل يختصّ بما إذا حدث بعده، فيحكم الإستصحاب الجارى في حقه بعد العمل وعلمه به من دون مزاحمة بالقاعدة، كان في حال صلاته محدثاً فكانت باطلة؛ بخلاف ما إذا لم يسبقه الإلتفات، فإنّ قضية الإستصحاب وإن كان فيه أيضاً ذلك، إلا أنه مزاحم بقاعدة الفراغ المقتضية للصحة، فتأمل جيداً.

قوله (قدّه): ولا يجرى في حقه حكم الشكّ - الخ -.

نعم يجرى في حقه حكم الشكّ أيضاً لو شكّ بعد الصلاة في أنه تطهر بعد إلتفاته و صلى أم صلى بدونه، فإنه شكّ في إتيان ما لزم عليه إحرازه بحكم الإستصحاب وليس بقاطع بعدم إتيانه، كى لا يجرى في حقه حكم الشكّ بعد الفراغ، بخلاف ما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الإلتفات، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): يوجب الإعادة بحكم إستصحاب عدم الظهارة - الخ -.

بل يوجب الإعادة بحكم قاعدة الإشتغال ولو فرض عدم حجّية الإستصحاب في نفسه أو يعارض، لكن مع جريانه لما لم يكن لها مجال لوروده عليها على ما سنحقيقه، كان الشكّ اللاحق موجباً لها بحكمه لا بحكمها.

وتوهم أنّ مثل هذه الإستصحاب مثبت حيث أنّ وجوب الإعادة لا يترتب على المستصحب إلا بواسطة لازمة العقل، وهو كون المأقّى به فاقداً للشرائط، فلا يجدى في إثباته إلا على القول بالأصل المثبت؛ فاسد جداً لما سنحققه من أنّ الإستصحاب في إثبات الجزء والشّروط ونفيمها يجدى ولو على القول بنفي الأصل المثبت، فتوسّع به شرعاً دائرة المأمور به تارة، وتضيّق به أخرى، ويترتب عليه الحكم بوجوب الإعادة وعدم وجوبها كذلك عقلاً، بدهامة أنّ الحكم بوجوب الإعادة ليس إلا من باب وجوب الإطاعة، وهو بما يستقلّ به العقل مع عدم الموافقة المأمور به بما له من الأجزاء والشّرائط المقررة له واقعاً أو ظاهراً، ولو باستصحاب عدم ما شكّ في وجوده منها، وبعدهم وجوبها مع الموافقة له ولو بعد توسعة دائرته باستصحاب وجود ما شكّ في بقائه منها بأن يؤقّى منها ما لم يأت به يقيناً أو إستصحاباً، دون ما وجد منها ولو إستصحاباً لوجوده السابق، فليس بعد هذه التوسعة والتضيّق شرعاً لدائرة الواجب إلا التّطبيق الخارجى معه حقيقة، ولا يخفى أنّه ليس من توسيط أمر خارجى لترتيب أثر شرعى على المستصحب، بل أنّها هو من باب التّطبيق على ما رتب عليه الأثر الشرعى بالإستصحاب، كما هو شأنه في كلّ باب.

ولأى معنى أنّه لا يتفاوت الحال في ذلك بين الشكّ قبل العمل وبعده، وإنه بالإستصحاب السابق قبل العمل أو اللاحق بعده يلاحظ أنّه قد طبق ما أتى به لما وجب شرعاً، كيلاً يجب الإعادة معه عقلاً أم لا، كى يجب كذلك، فتدبر جيّداً كيلاً يشبه عليك التّطبيق التّلازم في كلّ باب والتوسيط الموجب لمثبته الإستصحاب، كما وقع لبعض الأعظم من الأصحاب.

وقد إنقذ من مطاوى ما ذكرنا أنّ وجوب الإعادة أنّها يكون بحكم العقل، وهو لا يجدى في صحّة الإستصحاب ولو كان مترتباً على المستصحب بلا واسطة، فغائلة أصل المثبت لا يرتفع إلا بما أشرنا إلى إجماله، ويأتى عن قريب تفصيله.

قوله (قدّه): لولا حكومة قاعدة الفراغ — الخ —.

حكومتها بل ورودها عليه كما يأتى تحقيقه، أنّها هو على تقدير أن يكون من الأمارات. وأما على تقدير كونها من الأصول، فلولا نصوصيّة دليل الإعتبار في حجّيتها في مورد الإستصحاب الموجب، فتخصيص دليله بدليلها لكان حاكماً عليها بعين الوجه الذى يكون حاكماً على سائر الأصول كما لا يخفى، ولعلّه أشار إليه بقوله «فافهم».

قوله (قدّه): وبأنّه يقتضى أن يكون النزاع - الخ - .

وذلك لأنّه مع إحراز المقتضى والمؤثر لا يتفاوت الحال بين أن يقال بالإستغناء وعدمه. وفيه أنّ المراد من المؤثر في مسألة إستغناء المؤثر هو العلة التامة، ولا ريب في أنّ عدم الزافع بالنسبة إلى بقاء الشىء من اجزائها كعدم المانع بالنسبة إلى حدوثه، فلا يقتضى إختصاص النزاع بالشك في المقتضى، فتدبر جيداً.

قوله (قدّه): إختلافهم في أنّ التّافى يحتاج - الخ - .

الظاهر أنّ وجه الإستشهاد أنّ قول التّافى لَمّا كان على وفق الإستصحاب كان إحتياجه إلى الدليل منياً على عدم حجّيته، وإلّا فهو عليه دليل، بخلاف قول المثبت فانه لَمّا كان على خلافه لم يكن إليه سبيل على القولين إلاّ بالدليل. وفيه أنّ ذلك ليس إلاّ بغالبي، وإلّا فربّما يكون الأمر بالعكس وربّما لا يكون له سابقة، او كانت ولم يكن محرزة، ومعه لا مجال للإستصحاب اصلاً، فلا وجه للإستشهاد. فلا تغفل.

قوله (قدّه): نظراً إلى أنّ الأحكام العقلية - الخ - .

لا يخفى أنّ الأحكام العقلية إنّما تكون مبنية ومنفصلة بما هي أدلة على الحكم الشرعى، لا بما هي مناطات وعلل له، وذلك لأنّها إنّما تكون أدلة عليه إذا كانت أحكاماً فعلية للعقل، وهو لا يحكم بشىء فعلاً إلاّ بعد تعيين موضوعه ولو إجمالاً بخصوصياته ومشخصاته التى لها دخل او محتمل الدّخل، ضرورة توقّف الحكم على تصوّر موضوعه وتشخيصه كذلك، إذ به تشخيصه ولا يكاد أن يوجد بدونه، فلا يتطرق إليه الإهمال والإجمال والتّحير والتردد محمولاً وموضوعاً، وليست بما هي أحكام كذلك مناطاة للأحكام الشرعية، بل بناطاتها الواقعية، فهى^١ كذلك لا يكون مبنية ومفصلة للعجز عن التّمييز بين ما له دخل في ذلك وما لا دخل له ممّا عليه العقل من الخصوصيات، او للعجز عن تعيين إحصار الملاك فيها، وإحتمال أن يكون فيها ملاك آخر غير متقوم بما عليه من الخصوصيات.

وبالجملة أنّ الأحكام العقلية بما هي مناطات للأحكام الشرعية، ليس بلانم ان

١-خ ل: وهى.

يكون مبنية، بل ربّما يكون بما هي كذلك مجملة غير مبنية لأنّها بلا كاتها يكون مناطات لها، ومناطاتها قد لا يكون بما يتقوم بها من الخصوصيات معلومة، ضرورة إمكان إطلاع العقل على مصلحة فعل او مفسدته مع العجز عن تعيين ما له دخل من خصوصياته فيها، او مع إتماله فيه مصلحة او مفسدة اخرى غير متقومة بما تتقوم به الاولى.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه إذا ارتفع بعض ما احتمل دخله في حسن فعل او قبحه عقلاً، وفي وجوبه او حرمة شرعاً وهو يوجب إنتفاء حكم العقل بأحدهما فعلاً بلا شكّ فيه ولا ريب يعتريه، فأنه من الوجدانيات، ولا يكاد ان يدينها الشكّ بالبدهة أصلاً، فلا مجال فيه لتوهم إستصحابه، كما لا يخفى.

وأما حكم الشرع بوجوبه او حرمة، فلا قطع بإنتفائه لإحتمال بقائه ببقاء مناطه وإنتفاء كاشفه ودليله لا يوجب إلا إنتفاء كاشفه لا بنفسه، فلا وجه لمنع جريان الإستصحاب فيه إلا لأجل عدم إحرار الموضوع، لإحتمال إعتبار المرتفع فيه، كما أفاده (قدّه) وهو وجيه لو كان ذلك، اى إحرار الموضوع في هذا الباب منوطاً بنظر العقل. وعليه فلا مجال لجريان الإستصحاب في الشكّ في الحكم الشرعى، ولو كان دليل النقل، كما يأبى تفصيله لا بنظر العرف، وآلا فربّما لا يكون إنتفاء ذلك موجباً له بنظره، بل يكون القضية المشكوكة بعينها تلك المعلومة سابقاً موضوعاً ومحمولاً، من غير حصول تفاوت بينها بذلك، فيكون حينئذ محرزاً، ومعه لا مجال لمنع الإستصحاب بلا إرتياب. نعم إذا كان موجباً للتفاوت بينها عرفاً، فلا مجال له أيضاً.

فانقدح بذلك أنّه لا وجه للتفصيل بين أن يكون الدليل عليه حكم العقل او النقل، إذ قد عرفت أنّه إن كان الحاكم في باب الموضوع هو العقل، فلا مجال للإستصحاب في الحكم الشرعى أصلاً وإن كان هو العرف، فالحال كما عرفت من التفصيل بين الخصوصيات مطلقاً، من غير فرق في ذلك بحسب الدليل.

قوله (قدّه): فإن قلت: على القول بكون الأحكام - الخ -

لا يخفى عدم إبتناء الإشكال على هذا القول، فإن ملاكّه ليس إلا الشكّ في مناط حكم الشارع وموضوعه كان مناطه ما هو المناط في حكم العقل، كما على هذا القول او غيره، كما على قول الأشاعرة، إذ لا بدّ في الحكم الشرعى من مناط لا محالة، بحيث لا يتطرق إليه الشكّ أبداً ما لم يشكّ في مناطه، ولذا كان التسخ حقيقة دفعاً لا رفعاً عند الكل.

نعم يمكن الشكّ بدون ذلك في غير الأحكام الشرعية من أحكام ساير الموالى، لإمكان

رفع المولى في الزمان الثاني حكمه مع بقاء ما أخذه أولاً حقيقة بلا تغيير أصلاً بفقد ما اخذ وجوده او وجود ما اعتبر عدم فيه، بل أنها يرفعه لما بدأ له الآن مع بقاء المناط على ما كان، لكنه بعزل من الإمكان في الأحكام الشرعية.

وانقدح بذلك أيضاً أنّ تخصيص الإشكال بما استند إلى العقل بلا مخصص، بل الأحكام هي متساوية الاقدام في ذلك، كانت مستندة إلى العقل او النقل، كما أشرنا إليه في الحاشية السابقة، فلا تغفل.

قوله (قدّه): لكنه مانع عن الفرق بين الحكم - الخ -

لا يخفى وضوح الفرق بينها من هذه الجهة أيضاً، إذ في الحكم الشرعى ظنّ ببقاء ما كان سابقاً، وفي الحكم العقلي حكم ظنتى من العقل بعد إنتفاء حكمه القطعى الذى كان في السابق. لا يقال: أنه في الحكم العقلي ظنّ ببقاء مناطه لأحقاً، كما كان سابقاً. فإنّ الكلام في الفرق في نفس الحكمين، فتفظن.

قوله (قدّه): نعم لو علم مناط هذا الحكم - الخ -

قد عرفت بما لا مزيد عليه أنّ ما علّق عليه حكم العقل من المناط والعنوان، فإنّما هو مناط كشف الحكم الشرعى عندنا، وأما مناطه عند الشارع فيمكن بقاؤه الآن على ما كان؛ فظهر أنّ الإستصحاب أنّها لا يجرى في الأحكام العقلية، وأما الشرعية المستندة إليها فحالتها حال سائر الأحكام، ولا وجه للتفصيل بينها بحسب الدليل.

قوله (قدّه): وأما إذا لم يكن العدم مستنداً - الخ -

توضيح ذلك أنّ حكم العقل وإستقلاله بعدم الخطاب بتحريم او إيجاب من الشارع تارة يكون لعدم علته ومقتضيه كالعدم الأثرى للمكنات، فانه لعدم تحقّق علته في الأثر، واخرى يكون لأجل ما يقتضيه ويوجبه كالأسباب الموجبة لقبح الخطاب بالتحريم او الإيجاب، كالغفلة والجنون ونحوهما الموجبة لرفعه عن الغافل والجنون ونحوهما.

وبعبارة اخرى أنّ حكم العقل بعدم الخطاب مرة يكون بمجرد البرهان، وهو إمتناع حدوث الممكن بلا علة، واخرى بتوسيط الوجدان وإستقلاله بقيح تكليف الغافل، ومن لم يكن بمميّز وعافل فالشك في صدور الخطاب إن كان مسبباً عن الشك في حدوث سببه وعلته، فإستصحاب عدمه الأثرى فيما يزال بلا ريب ولا إشكال، فإنّ عدمه فيه لعدم تحقّق

علته وهو العدم الأزلي، وهو واضح وإن كان مسبباً عن الشك في ارتفاع ما يوجب قبحه، فبناءً على كون العقل هو الحاكم في إحراز الموضوع، لا مجال لإستصحاب عدمه الثابت في ذلك الحال للشك في الموضوع بنظر العقل، وبناء على كون الحاكم فيه العرف، قد عرفت أنه لا مانع من جريانه فيما كان الموضوع باقياً بنظره؛ ولا يضر بجريان إستصحاب عدمه الأزلي ما لم ينقطع بالقطع ان يكون هناك ما يوجب قبحه، وقد ارتفع كإستصحاب البرائة الازلية بعد حصول التميز.

وهم ودفع:

لعلك تقول ان العدم الأزلي للتكليف، حيث أنه ليس بمجوعول، ولا مما يترتب عليه اثر مجوعول، لا وجه لإستصحابه، ولعلك غفلت عن أنه فيما يزال مجوعول، والآ لم يكن وجود فيه قابلاً له، وإنما المعتبر في صحة الإستصحاب كون المستصحب كذلك في زمان بلحاظه ليستصحب، لا في زمان القطع بثبوته فيه، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل، فتأمل.

قوله (قدّه): الأول ظهور كلمات جماعة - الخ -.

لا يخفى وهن دعوى الإجماع في مثل هذه المسألة التي لها مدارك مختلفة، إذ معه لا يكشف الإتفاق على تقدير تحققه عن رأى المعصوم عليه السلام، فكيف مع وقوع الخلاف، حسباً تقدم منه الإعراف. وأما الإستقراء فعلى تقدير تسليم ان الشارع قد حكم في جميع موارد الشك في البقاء من جهة الرافع لا يوجب ذلك القطع بلزوم العمل على طبق الحالة السابقة، لإحتمال أن يكون ذلك لأجل لزوم العمل على وفق المقتضى عند الشك في الرافع، ولو ادعى وضوح ان جهة الحكم هو الوجود في السابق في هذه الموارد، لا وجود المقتضى والشك في الرافع.

فدعوى ان جهته على هذا هو مجرد سبق الوجود من غير إعتبار بخصوصية الموارد وجود المقتضى والشك في الرافع، أوضح وأولى، كما لا يخفى على من تأمل، فتدبر.

قوله (قدّه): ولا يضره الإضمار - الخ -.

إذا الإضمار من مثله بمنزلة الإظهار، بدهة أنه أجل من أن يستغنى عن غير الإمام عليه السلام مع هذا الإهتمام؛ والظاهر ان منشأ سؤاله الشك في اندراج الحفظة² تحت

التوم التناقض بعد الفراغ عن إندراجها تحته لغة وعرفاً وعن عدم كونها ناقضاً مستقلاً، حسباً يشهد به تفصيل الإمام عليه السلام بين مراتب التوم وقوله «الرجل ينام»^١ إذ الظاهر منه تحقق التوم، لإرادته بناء على الإكتفاء في المقارنة المعتبرة بين الحال والعامل في ذى الحال بالإتصال بحسب الزمان، وعدم اعتبار الإتحاد إتماً مطلقاً أو في خصوص المقام مما كان أحدهما سبباً لإرتفاع الآخر وعلةً لإنتفائه، كما هو الحال في التوم والوضوء، كما أن الظاهر أن قوله «فإن حرك — الخ —» سؤال عما إذا اشتبه عليه تحقق ما جعله عليه السلام منطوقاً لأجل الشبهة الخارجيّة الناشئة عن أمر يظنّ معه أو يشكّ في وجوده وتحققه، لا لأجل الشبهة في كون هذه المرتبة داخلية في المناط لتردد مفهومه بين ما يعتمها وما لا يعتم، وإلا لا يناسبه الجواب ببيان حكمه الظاهري المغتبي باليقين بالخلاف، إذ وظيفته حينئذ رفع الشكّ لأ بيان حكمه، كما هو واضح؛ لأنه سؤال عن الشكّ في اندراج هذه المرتبة في المناط وإنطباقه عليها، إذ المناسب حينئذ أن يجاب «لأ حتى يستيقن أنه نوم» لا «أنه نام» كما لا يخفى.

ثم إن عدم الإلتفات إلى حركة شيء في جنبه إن كان من الأسباب المؤثرية للظنّ بالتوم كانت الرواية صريحة في حجّية الإستصحاب مع الظنّ بالخلاف، وإلا كانت ظاهرة في حجّيته من باب الإطلاق.

ثم لا يخفى ظهور قوله عليه السلام «فإنه على يقين من وضوئه — الخ —» في الإستصحاب ولو مع قطع النظر عن ظهور الصدر، بل صراحته فيه لظهورها في تحقق اليقين في زمان الشكّ، وهو ناش من ظهور الجملة الإسميّة في كون زمان نسبتها هو الحال، وهو لا يوافق الإستصحاب نعم لو حمل تعبداً على أنه كان سابقاً على يقين، كان محتملاً له ولقاعدة اليقين، فيحتاج في حمله عليه إلى ملاحظة الصدر، وفي إلحاق صورة حدوث اليقين إلى ضمّ عدم القول بالفصل أو بدعوى القطع بعدم مدخلية سبق اليقين في الحجّية. ثم أنه لا يكاد يصحّ أن يجعل بظاهره نفس الجزء لإبائه لفظه ومعناه عن ذلك،

١- وفي المصدر: ولا يضرها الاضمار.

٢- خ ل: الحفّة والحفتان.

١- وسائل الشيعة: ١٧٤/١ - ب ١ - ح ١

٢- وسائل الشيعة: ١٧٤/١ - ب ١ - ح ١

٣- وسائل الشيعة: ١٧٤/١ - ب ١ - ح ١

إذ كلمة «فأنه» ظاهرة في التعليل، وظاهر القضية هو اليقين في الحال بثبوت الوضوء سابقاً قبل الشك في حدوث حدث التوم، وهو غير مترتب على هذا الشرط لأنه ربّما كان من قبل ويتخلف عنه فيما بعد، كما لا يخفى.

وأما اليقين بثبوتيه في حال الشك في حدوثه، فع أنه ليس بمراد يكون ترتبه عليه محالاً، لأنه يقتضى الشك فيه لا اليقين، فلا بدّ في جعله جزءاً من التكليف، كما أفاده (قدّه) بأن يجعل مع كونه جملة خبرية بمعنى الأمر بالمضى على اليقين والبناء عليه بحسب العمل في حال الشك.

بقي الكلام في وجه الاستدلال به على حجية الإستصحاب في كل باب، فاعلم انه يتوقف إماماً على ظهوره في إهمال تقييد اليقين بالوضوء، وكونه بمجرد أنه مورد السؤال والحاجة من دون خصوصية، وعليه لا يحتاج إلى استظهار كون اللام في اليقين للجنس، بل لو كان للعهد لتمّ التقريب، إذ المعود حينئذ يكون مهمل الخصوصية حسب الفرض؛ وإما من كون اللام للجنس، وسبق يقين الوضوء يوهنه لولا ظهور السياق في إرادة إدراج المورد تحت القضية الإرتكازية العقلانية لا الشرعية المحضة، كما يشهد به تطبيقها على موارد متعددة غير المورد في غير الرواية من الروايات الآتية، والتعبير بلا ينبغي في صحیحه زرارة الثانية، وتعليل الحكم بالمضى على اليقين بها وما يردفها في رواية محمد بن مسلم^٢ الاتيتين، وبعد تعليله بأمر تعبدى محض، كما لا يخفى، وهذه الامور كما ترى موجبة لقوة ظهورها في العموم وعدم إختصاصها بباب الوضوء، كلماتهم عليهم السلام بمنزلة كلام واحد سيّما إذا كانت صادرة عن واحد، وكانت عبارة واحدة.

هذا، مع أنّ ظهور «فأنه على يقين - الخ^٣» في التقييد ممنوع، فإنه مبني على أن يكون من وضوء متعلقاً باليقين وليس ببعيد ان يكون متعلقاً بالظرف وكان المعنى: فإنه يكون على يقين من طرف وضوئه فتأمل.

وأما احتمال أنه ذكر توطئة وتمهيداً للجزاء المستفاد من قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين»^٤ لأنه علة سدت مسدّ الجزاء، فبعيد جداً، بل لا وجه له بعد ملاحظة أنّ قضية «لا

١- وسائل الشيعة: ١٠٠٦/٢

٢- وسائل الشيعة: ١٠٠٦/٢ و ١٠١٠

٣- وسائل الشيعة: ١٧٥/١

٤- وسائل الشيعة: ١٧٥/١ - ح ١

تنقض اليقين» في غير واحد من الروايات جعلت علة للحكم بالمضى مع الشك، لا نفس الحكم بالمضى كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك أنه على تقدير ذلك، أي كون «فإنه على يقين» للتمهيد لا مجال للإستدلال بهذه الرواية^١ على حجية الإستصحاب كلية في هذا الباب، فضلاً عن سائر الأبواب، بل في خصوص ما إذا شك في حدث النوم، بداهة عدم ترتب حرمة نقض اليقين بالوضوء بالشك في غير حدث النوم على ما إذا لم يكن النوم يبين فضلاً عن حرمة نقض اليقين بغيره. اللهم إلا أن يلغى خصوصية التومية، ومعه ليس إرادة خصوص ما يوجب الشك في الوضوء بأظهر من إرادة مطلق ما يوجب الشك في الشيء، بل دعوى أظهرته من باب الحكمة بعد إلغاء الخصوصية بالقرينة ليست بمجازفة، فتأمل جيداً.

قوله (قدّه): كان الظاهر بقرينة المقام - الخ - .

وذلك لأن الإمام عليه السلام في مقام تقريب حكم حرمة النقض بالشك في النوم، ولا يكاد أن يتم إلا بالعموم، فإن القضية مع سلبه بحكم الجزئية وهو منتجة؛ وقد إنقذ عدم صلاحية التعليل بدونه. وأما وجه قرينته قوله «أبداً» فهو لأجل أن تأكيد الكلام بمثله إنما هو لإقتضاء المقام زيادة توضيح للمرام، وهو مع سلب العموم يزيد الإبهام.

قوله (قدّه): لكن عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشك - الخ - .

هذا إشكال على الرواية^٢ على هذا الإحتمال، حاصله أن وجوب الإعادة لليقين بوقوع الصلاة في التجاسة بعدها، والقطع بفقده شرطها لا يكون نقضاً لليقين بالطهارة بالشك فيها، بل باليقين بارتفاعها حال الصلاة، وإقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء لوقلنا به لا يوجب حسن التعليل بذلك كما ربما يتخيل، بداهة أن عدم الإجزاء ولزوم الإعادة لا يوجب أن يكون ذلك نقضاً لليقين بالشك بل باليقين، كما أن كون الإجزاء وعدم الإعادة من آثار الطهارة الواقعية لا يوجب ذلك أي الإعادة، وعدم الإجزاء نقضاً له بالشك فيها بل باليقين بارتفاعها، فلا مجال أصلاً لما ذكره من الدعوى.

وأما ما أفاده (قدّه) في دفعها، فإنما يتوجه عليها ما قرره من كون الإجزاء وعدم الإعادة

١- وسائل الشيعة: ١٧٥/١

٢- وسائل الشيعة: ١٠٠٦/٢

من آثار الطهارة الواقعية، لكن يمكن تقريرها على نحو لا يتوجه عليها ما أفاده (قده) بأن يقال: بأنّ الإجزاء وعدم الإعادة وإن لم يكونا من آثارها شرعاً. بل عقلاً كما أفاده، إلاّ أنّها ليساً من آثار خصوص الطهارة الواقعية، بل من آثارها لو كانت جعلية، فان قضية التّعبّد بها بالإستصحاب وغيره، وكذا غيرها من الإجزاء وسائر الشّروط هو الإكتفاء بها في مقام الإمتثال ما لم ينكشف الخلاف، ولأزمه عقلاً الإجزاء بسقوط الإعادة والقضاء بلا إشكال، فيكون الإجزاء كوجوب الإطاعة من الآثار العقلية التي يكون موضوعها الحقيقي ما يعمّ الأمر الجعلي، وما قرع سمعك من أنّ ترتيب الآثار العقلية لا يكون إلاّ على القول بالأصل المثبت، فهو ليس إلاّ إذا كان الأثر لنفس المستصحب، وقد اريد ترتيبه عليه بالإستصحاب لا فيما إذا كان موضوعه واقعاً أعمّ من الواقعي والجعلي، فافهم ولا تشبهه.

إن قلت: هب إن الإستصحاب بالنسبة إلى ترتيب مثل هذا الأثر العقلي ليس بمثبت، لكنّه إذا صحّ جريانه في نفسه، ولا يكاد أن يصحّ في أمثال المقام ممّا ليس المستصحب بحكم شرعيّ ولا موضوع له. ومن المعلوم أنّ الجزء والشّروط ليسا بحكم شرعيّ، وهو واضح، ولا بموضوع له على ما هو التحقيق من عدم كون الأحكام الوضعية مجعولة.

قلت: الجزئية والشّروطية والمانعية، وإن لم يكن كسائر الأحكام الوضعية بمجعولة بالإستقلال على ما سيأتي تفصيل الحال فيها إنشاء الله تعالى، إلاّ أنّها لما كانت مجعولة بالعرض ويتطرق يد التصرف شرعاً إليه رفعاً ووضعاً بحسب الواقع ولو بتبع وضع التكليف ورفعها، كان ذلك يكفي في صحة جعلها رفعاً ووضعا في صورة الشك بمثل دليل الإستصحاب فيكون مثل دليله حاكماً على أدلة الأجزاء والشّروط عند الشك في وجودها، فيوسعها تارة، ويضيّقها أخرى، فافهم وتدبر جيّداً.

وإن أبيت إلاّ عن عدم صلاحية الوضع للرفع والوضع لتعبداً، فلا ريب في أنّ الحكم التكليفي الذي يكون منشأ إنتزاعه صالحاً لذلك، فيوسع دائرة موضوعه تارة، ويضيّق أخرى ويتبعه الوضع كما لا يخفى، فيحكم مثل دليل الإستصحاب على دليله، ويحكم بلحوق مسبوق الوجود من الأجزاء بالموجود، ومسبق العدم بالمعدوم، فتدبر جيّداً.

فالصواب في الجواب عن الدّعوى، ما أشرنا إليه من أنّ لزوم الإعادة على من تيقّن بآته صلّى في التّجاسة ليس نقضاً لليقين بالشك بل باليقين، ولا يتفاوت في ذلك إقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء وعدمه، كما لا يخفى.

والتحقيق في حل الإشكال أن يقال: أنّ الطهارة الخبثية ليست بشرط واقعي للصلاة كالطهارة الحديثة يدور صحتها وفسادها مدارها وجوداً وعدمها، بل شرط علمي بمعنى انه

يكنى في صحّة الصلاة واقعاً مجرد إحرازها ولو بأصل معتبر إذا التفت إليها. وبعبارة أخرى يعتبر في الصلاة واقعاً إحرازها لا نفسها مع الالتفات إليها، وبدونه لا يعتبر أصلاً.

ولا يخفى أنّ وجود إعادة الصلاة مع الشك في الطهارة حين إرادة الدخول فيها التامش من ظن إصابة التجاسة ليس الإنقضاء لليقين قبل الظن بالإصابة الآ بالشك فيها، وإلا كانت الصلاة واجدة لشرطها الواقعي وهو إحرازها بالإستصحاب وحرمة نقض اليقين بها بالشك ولو انكشف الخلاف ووقوعها مع التجاسة، ومعه لا وجه لإعادتها إلا كونها فاقدة للطهارة الواقعية وهو لا يوجبها، وإلا يلزم إشتراطها وهو خلف.

وبالجملة لا وجه لبطلان الصلاة ووجوب الإعادة فيما إذا علم وقوعها في نجاسة ظن قبل الصلاة بإصابتها إلا لأجل عدم حرمة نقض اليقين بالطهارة بالشك فيها بظن إصابتها، بداهة صحتها واقعاً مع حرمة التقتض لوجود الشرط كذلك، فصح تعليقه عدم وجوب الإعادة بانها نقض لليقين بالشك وسقط الإشكال بانها نقض له باليقين؛ وظهر أنه لا يكاد أن يكون إلا بالخلف.

إن قلت: لا مجال لإحراز الطهارة على هذا الفرض، أي كون إحرازها شرطاً لأنفسها بالإستصحاب للزوم كون المستصحب كما أشرت إليه حكماً شرعياً أو موضوعاً له، وليست الطهارة لحكم شرعي، ولا له حكم شرعي، إذ الشرطية لو سلم شرعيتها حسب ما حققت وكفايتها في الباب، إلا أنها ليست من آثارها بل من آثار إحرازها؛ ومن الواضح أنه لا بد في صحّة الإحراز بالإستصحاب من أثر شرعي مترتب على المستصحب.

قلت: نعم، الأمر كما ذكرت لو لم يكن إعتبار الإشتراط للطهارة الواقعية أولاً، بل كان إحرازها من رأس، وليس كذلك بل الشرط بحسب الأدلة على أصل الإشتراط وهو الطهارة بنفسها والإكتفاء بإحرازها ولو بعد إنكشاف الخلاف بعد الصلاة، أنها هو بمثل هذه الرواية^١ مما دلّ على الإجزاء ولعل ذلك توسعة بعد إعتبار الإشتراط لها قد اقتضته حكمة التسهيل لكثرة الإبتلاء بالتجاسة، ولا يعتبر في صحّة الإستصحاب إلا أن يكون المستصحب ذا أثر شرعي بحسب الدليل يترتب عليه بإستصحابه ما لم ينكشف الخلاف، فيحكم بصحّة الصلاة مع إستصحاب الطهارة لكونها واجدة تعبداً لما هو شرطها واقعاً، لا لكونها واجدة له حقيقة.

إن قلت: غاية الأمر أنه يصح ذلك ما لم ينكشف الخلاف، ومعه لا يكاد أن يصح

إستناد الصّحة وعدم الإعادة إلى الوجدان^١ ما هو الشّرط واقعاً وهو إحرازها، كما لا يخفى. وقضية ذلك أن يعلّل في الرواية^٢ عدم إعادة الصّلاة بعد إنكشاف وقوعها في التّجاسة، بكونها واحدة حقيقة لإحراز الطّهارة، لا لها تعبداً كما هو قضية إستصحابها. وبعبارة أخرى ينبغي أن يعلّلها بأنّه كان هناك في حال الصّلاة إستصحابها، لأنّها كانت في ذلك الحال تعبداً بإستصحابها كما هو ظاهر الرواية على ما لا يخفى، والفرق بينها دقيق يظهر بالتأمّل.

قلت: التعليل فيها إنّما هو بملاحظة حال الإتكال الإستصحاب وهو قبل الدخول في الصّلاة، لا بملاحظة هذا الحال، أي الإنكشاف بعد الصّلاة، ولا يصحّ الإستناد بملاحظة ذلك الحال إلاّ إلى تحقّقها في الواقع تعبداً، لا إلى نفس الحكم بتحقّقها وإن كان يحتمل في ذلك^٣ الحال أن يكون الصّحة مستندة إلى نفس هذا الحكم، كما علم ذلك بعد إنكشاف الخلاف؛ وذلك لما عرفت من أنّ الشّرطيّة بحسب دليلها إنّما كانت لها، فلا وجه للتعليل بغيره ممّا ليس في مرتبته ما دام إليه سبيل، فيحسن تعليل عدم الإعادة بما هو قضية الإستصحاب بذلك اللّحاظ كما فعل الإمام عليه السلام في المقام لأنّ بنفس الإستصحاب، فافهم فأنّه دقيق.

فإن قلت: بناء على ذلك يكفي الشكّ فيها لإحرازها بقاعدة الطّهارة ولو لم نقل بجرمة نقض اليقين بالشكّ، ولذا يحكم بصحّة الصّلاة ولو لم يكن يقين بالطّهارة سابقاً مع الشكّ فيها إذا لم يكن هناك مانع عن جريان قاعدتها كما إذا علم إجمالاً بالتّجاسة، فلا وجه^٤ تصحّ تعليل صحّة الصّلاة في هذه الصّورة بكون الإعادة نقضاً له بالشكّ أيضاً، حيث أنّه لا إعادة ولو لم يكن حرمة التقض.

قلت: لمّا لم يكن مجال للقاعدة في مجارى الإستصحاب أصلاً ولو كانت موافقة له، لحكومة عليها مطلقاً على ما يأتي بيانه، لا يصحّ التعليل في مورده^٥ إلاّ به، فتدبر جيّداً.

١- خ ل: وجدانها له واقعا.

٢- وسائل الشّيعه: ١٠٠٦/٢

٣- خ ل: ذلك.

٤- خ ل: فلا يصح.

٥- خ ل: مورد.

قوله (قدّه): وهذا الوجه سالم مما يرد على الأول - الخ - .

لا يخفى أنه يرد عليه بعينه ما أورده على الأول، لأن الصحة الواقعية وعدم الإعادة للصلاة ليست من الآثار المجعولة للظاهرة، بل من الآثار العقلية الغير المجعولة لها، حسب ما أفاده في دفع الدعوى، فلا يحسن تعليل عدم الإعادة بكونها نقضاً لليقين بالظاهرة بالشك كما لا يخفى.

وأما إذا كانت من الشرائط العلمية كما هو كذلك نصاً وفتوى، فلأن سقوط الإعادة حينئذ ليس لكونها نقضاً لليقين بالشك، بل لإقتضاء الأمر الواقعي للاجزاء عقلاً، كيف ولو لم يكن حرمة التقص كانت الإعادة ساقطة فيما إذا لم يحتمل التجاسة، بل لو احتملها أيضاً، لقاعدة الطهارة وإلا يلزم أما عدم إقتضاء الأمر الواقعي للاجزاء، وهو محال، وأما عدم كون الطهارة شرطاً علمياً إحرارياً، وهو خلف، مع أنه خلاف الواقع. وأما عدم حجية القاعدة وهو واضح البطلان، فلا يحسن التعليل بذلك على الوجهين، ولا يرفع غائلته إلا بما حققناه في الحاشية السابقة، وقد عرفت به حسن التعليل بكون الإعادة نقضاً ولو مع كون الطهارة شرطاً علمياً، بل عدم صحة التعليل بغيره لا بالقاعدة ولا بإقتضاء الأمر الواقعي للاجزاء، حسب ما عرفت شرحه بما لا مزيد عليه.

ثم لا يخفى أن هذا الوجه إنما ينطبق على الإستصحاب بناء على عدم إرتفاع توهم التجاسة بعدم الظفر بعد الفحص والتنظر، والآن فيمكن تطبيقه على قاعدة اليقين بأن يراد من اليقين، اليقين التام بعد ظن الإصابة من الفحص والياس، والشك على هذا الإحتمال بالنسبة إليه سار بلا إشكال، ولا يبقى معه مجال للإستدلال بها على الإستصحاب إلا أن يمنع من حصول اليقين عادة بمجرد النظر بها مطلقاً، بل يختلف الحال بحسب اختلاف أحوال النظر والتاظر، والمنظور إليه كما لا يخفى، فلا وجه لإرادته بلا قرينة، ولعلّ ذا وجه أنه لم يلتفت إليه، فالتفت.

قوله (قدّه): حتى يكون حاصل الجواب - الخ - .

لا يخفى أن ظاهره (قدّه) صحة الإستدلال على حجية الإستصحاب في غير الباب من سائر الأبواب على تقدير أن يكون البناء على الأقل حاصل الجواب. وفيه نظر بل منع، فإن الظاهر أن قوله عليه السلام «ولا تنقض اليقين»^١ وماعطف عليه إنما ذكر تأكيداً لقوله

١- وسائل الشريعة: ١٧٥/١ - ح ١

«قام — الخ —» وحمله على العموم، فيكون بمنزلة العلة يابأه بعض الفقرات مثل قوله عليه السلام «ويتم على اليقين ويبنى عليه^١» لوضوح إرادة معنى واحد من اليقين في جميع الفقرات، ووضوح إرادة اليقين في خصوص الصلاة من تلك الفقرة، كما لا يخفى.

وأما قوله عليه السلام «لا يعتد بالشك^٢ — الخ —» فلا ظهور له في إرادة مطلق الشك، ولا مطلق حالات المكلف لو لم نقل بظهوره في إرادة خصوص الشك في مفروض السؤال، وخصوص الحالات التي ربما يتوهم إختلاف الحكم بإختلافها، ليكون مؤكداً للفقرات السابقة، مع احتمال إرادة مطلق الشك في عدد الركعات، فيكون قاعدة كلية في هذا الباب، فالأولى بل الصواب عدّ الرواية في عداد الروايات الواردة في الموارد الخاصة.

قوله (قدّه): وأما احتمال كون المراد من عدم نقض اليقين — الخ —.

لا يخفى أنّ قضية الإستصحاب لزوم البناء على عدم الوقوع، ولزوم الإتيان بركعة اخرى موصولة، لا عدم جواز البناء عليه؛ كيف وهذا المقدار لا ينافي في إيجاب الإحتياط، إذ معه لا يجوز البناء أيضا على الوقوع فلا يجدى البناء على هذا الاحتمال في صحة الإستدلال بالرواية^٣ على الإستصحاب.

نعم يمكن أن يقال ليس قضية الإستصحاب وحرمة نقض اليقين مطلقا ترتيب جميع الآثار الواقع، كى كان قضيته هنا إتيان ركعة موصولة، كما هو مقتضى عدم الإتيان بالركعة المشكوكة، بل ذلك قضية إطلاق دليله وقد قيد ببيان كيفية الإتيان في الرواية، فيكون لزوم البناء على عدم الوقوع بلحاظ خصوص أثر لزوم الإتيان بالركعة، لا بلحاظ تمام آثاره.

ولا يخفى أنّ حملها على هذا لا يستلزم إلا التقييد بالقرينة، بخلاف حملها على التقيّة من دون أماراتها، بل دلالة صدرها على خلافها، او حملها على ما أفاده من المعنى، فانه خلاف ما هو المعهود منها من المعنى في سائر الروايات.

ثم أنّ الحمل على هذا المعنى لا يستلزم إستفاده كيفيته المقصودة من بقية فقراتها فيورد عليه بمخالفته لظاهر سائر الفقرات، كما اورده (قدّه) على الاحتمال، فإنّ الظاهر إتحاد

١- وسائل الشيعة: ٣٢١/٥ - ح ٣

٢- وسائل الشيعة: ٣٢١/٥ - ح ٣

٣- وسائل الشيعة: ١٧٥/١ - ح ١

معنى اليقين والشك فيها وإنما اتى بها تأكيداً أو تأييداً، لا لبيان كيفية ما الزم عليه بقوله عليه السلام «قام^١ فأضاف إليها أخرى ولا شىء عليها ولا تنقض اليقين بالشك» فإنه مستلزم لإرادة المتيقن والمشكوك في قوله عليه السلام «ولا يدخل اليقين - الخ^٢» وسائر الفقرات، بل إستفادة هذه الكيفية إما من تعيين الفاتحة في صدر الرواية اولسائر الروايات الوادة في بيان ذلك .

فتلخص ممّا ذكرنا أنه لا مانع من حملها على ما هو المعهود الظاهر من معنى هذه العبارة في سائر الروايات إلا لزوم التقييد وهو غير بعيد، لأنه خفيفة المؤونة مع القرينة لا يزاحمه غيره من سائر الأحوال عند الدوران، فيوجب الإجمال المانع عن الإستدلال، فتأمل جيداً.

قوله (قدّه): لإحتمال إرادة^٣ إيجاب العمل بالإحتياط - الخ - .

لا يخفى أن مجرد كون عدد الإحتمال فيها اكثر، لا يوجب كونها أضعف دلالة من الرواية الآتية^٤ وكونها أظهر، وإنما يوجب لولم يكن بين إحتتمالاتها تفاوت قوة وضعفاً، وإحتمال إيجاب العمل بالإحتياط فيها في غاية الضعف، ضرورة ظهورها في إتحد متعلق اليقين والشك فيها، وعلى الإحتمال لابد من تعدد هما كما لا يخفى؛ وحينئذ فدعوى ظهورها في تحقّق اليقين الذى الزم بالبناء عليه في هذا الحال لا بما زال، فيكون ظاهرة في الإستصحاب لا في القاعدة، فإنه فيما يزال غير بعيدة، بخلاف تلك الرواية^٥ فإنها ظاهرة في اختلاف اليقين والشك بحسب الزمان، ولا يعتبر ذلك في الإستصحاب ولا بد منه في قاعدة اليقين، فيكون ظاهرة فيها لولا دعوى أن المتعارف في التعبير عن مورد الإستصحاب، ذلك اما لكون الغالب في موارد سبق حدوث اليقين على الشك، وإما لأجل حقوق هذا التقدم بالعرض ويتبع متعلقه، كما يقال: كنت على يقين من عدالة زيد فشككت الآن فيها، ويزاد أنه الآن كما كان على يقين من عدالته قبل هذا اليوم مثلاً وقد شك في عدالته

١- وسائل الشريعة: ٣٢١/٥ - ح ٣

٢- وسائل الشريعة: ٣٢١/٥ - ح ٣ والتهذيب: ١٥٩/٤

٣- في «ع»: لإحتمالها لإرادة...

٤- وسائل الشريعة: ١٧٥/١

٥- وسائل الشريعة: ١٧٥/١

في اليوم.

ومنه قد انقذح أنّ ظهورها في اتحاد الشك واليقين بحسب المتعلق أنّها هو في الإتحاد فيه ذاتاً وزماناً، وهذا الإتحاد يجمع بين اليقين ويوفق بين الظهورين في مثل «لأ تنقض اليقين بالشك»^١ ظهورها في اجتماع التاقض والمنقوض في الوجود وظهوره في إتحاد المتعلق فيهما كما في مورد الإستصحاب؛ وأما في القاعدة فلا إجماع لهما في الوجود، ومن هنا يمكن دعوى ظهوره فيه ولومع الإغماض عن وروده مورده في غير رواية.

هذا، وقد يؤيد ذلك بتعليل الحكم بوجود المصّي فيها بقوله عليه السلام «فإنّ الشك لا تنقض اليقين»^٢ إذا المعهود من حرمة التقض بالشك في غير واحد من الروايات، أنّها هو مورد الإستصحاب، وظهور مثل تركيب «من كان على - الخ -» في يقين زال وتبدل بالشك في الحال، فإنّما هو مع الجمود على ما هو قضيّة أصل اللّغة، مع الإغماض عمّا هو المتعارف في التعبيرات وعن قرينة مثل التعليل في الرواية بتلك القضيّة المعهودة منها إرادة الإستصحاب في غير رواية، كما عرفت.

ولأ يخفى جميع ما ذكرنا في هذه الرواية في الرواية الأخرى حتّى التأييد بالتعليل، فإنّ الظاهر إتحاد التعليل فيها بحسب المراد، فتأمل جيّداً.

قوله (قدّه): أنّ الظاهر تجريد متعلق اليقين - الخ -.

الظاهر أنّ مراده (قدّه) التجريد بحسب اللفظ من التقييد، مع كونه مراداً مستفاداً من إطلاقه وعدم بيان زمانه مع تقييد اليقين وتعيين زمانه، فإنّ إطلاقه مع مقام بيانه يقتضى هيهنا تقييده وأنّه يشارك اليقين في زمانه، وأنّها جردت مع ذلك لئلا يصير ظاهراً في أنّه كذلك يكون متعلقاً للشك، فيصير ظاهراً في قاعدة اليقين، بل صار ظاهراً في تعلّقه به مجرداً مع تقييده وتعيين زمانه المقتضى لإشترائه معه في ذلك، لما أشرنا إليه آنفاً في اليقين ومتعلّقه، كى يظهر بذلك في الإستصحاب، لأنّ مراده (قدّه) من التجريد الإهمال بحسب المراد أيضاً، بأن لم يلحظ الزمان في المتعلق أصلاً، فإنّه لو لوحظ معه تعلّق الشك به على نحو تعلّق اليقين بلأ لحاظ الزمان، فلا ينطبق إلا على قاعدة اليقين، ولو لم يلحظ كذلك، بل لوحظ تعلّقه به في الجملة من دون تعيينه وان كان معيّناً عنده، فلا يكون دليلاً على

١- وسائل الشيعة: ١٧٥/١ - ح ١

٢- وسائل الشيعة: ١٧٥/١ - ح ٦

واحد منها لإحتمال كلّ منها لو كان معيّناً عنده، وعدم إحتمال واحد منها لولم يكن له تعيّن أصلاً، لإحتياج جعل كلّ واحد منها واقعاً إلى لحاظ، ولا لحاظ ولا تعيّن في البين على الفرض.

ثمّ لا يخفى أنّ ضعف سند الرواية لا يضرّ بالإستدلال بها بعد وقوع مورد الإستدلال منها في الصّحاح، ويمكن أن يكون أمره بالتأمل إشارة إليه، كما يمكن أن يكون إشارة إلى أنّ تضعيف التّضعيف بما ذكره من الإستناد إلى تضعيف ابن الغضائري لا وجه له، فإنّ تضعيفه لولم يوجب قدحاً لا يوجب مدحاً، فيكون قاسم بن يحيى مجهول الحال، فالرواية ضعيف السند على كلّ حال، فلا تغفل.

قوله (قدّه): وفيها دلالة واضحة على أنّ وجه - الخ - .

يمكن منع وضوح الدلالة، إذ إحتمال أنّ عدم الإستيقان هو تمام العلة للحكم بالظاهرة، وأنما ذكر خصوصيّة المورد لبيان تحقّقها فيه لأجل أنّها من خصوصيات المنطقة عليها، لا لخصوصيّة في خصوصيّة ليس ببعيد، فتأمل جيداً.

قوله (قدّه): نعم إرادة القاعدة والإستصحاب معاً يوجب - الخ - .

إرادتها أنّها يوجب ذلك لو كان كما أفاده (قدّه) بأن يراد من المحمول فيها تارة أصل ثبوته، واخرى إستمراره بحيث كان أصل ثبوته مفروغاً عنه، وكذلك الحال في الغاية، فجعلت غاية للحكم بثبوته مرة، وللحكم بإستمراره اخرى. وأمّا إذا اريد أحدهما من المغيّبي والآخر من الغاية، فلا توضيح، ذلك أنّ قوله عليه السلام «كلّ شيء طاهر^٢» مع قطع النظر عن الغاية بعمومه يدلّ على طهارة الأشياء بعناوينها الواقعية كالماء والتراب وغيرهما، فيكون دليلاً إجتهادياً على طهارة الأشياء وبإطلاقه بحسب حالات الشيء التي منها حالة كونه بحيث يشبهه طهارته ونجاسته بالشبهة الحكميّة او الموضوعيّة تدلّ على قاعدة الطهارة فيما اشبهه طهارته كذلك وإن أبيت إلّا عن عدم شمول إطلاقه لمثل هذه الحالة التي في الحقيقة ليست من حالاته، بل من حالات المكلف وإن كانت لها إضافة إليه، فهو بعمومه لما اشبهت طهارته لشبهة لأزمة له لا ينفك عنه أبداً، كما في بعض الشبهات الحكميّة

١- وسائل الشيعة: ١٧٥/١

٢- مستدرک الوسائل: ١٦٤/١

والموضوعية يدلّ بضميمة عدم الفصل بينه وبين سائر المشتبهات على طهارتها كلّها، وإلاّ يلزم تخصيصه بلا مخصّص، ضرورة صدق عنوان الشئ على هذا المشتبه كسائر الأشياء بلا تفاوت أصلاً كما لا يخفى، وليس التمسك به فيما اشتبه طهارته موضوعاً تمسكاً بالعام في الشبهة المصدقية، لأنّ التمسك به إنّما هو لأجل دلالته على القاعدة وحكم المشكوك على ما عرفت، لا لأجل دلالته على حكم الشئ بعنوانه الواقعي، كى يلزم تخصيصه من هذه الحيثية بنجاسة^١ بعض العناوين او بعض الحالات.

ولاً منافات بين جواز التمسك به للحكم بطهارة المشتبه من جهة، وعدم جوازه من جهة اخرى، كما لا يخفى، ولا ضير في اختلاف الحكم بالنسبة إلى أفراد العام وصيرورته ظاهرياً بالنسبة إلى بعضها، وواقعياً بالإضافة إلى بعضها الآخر، لأنّ الإختلاف بذلك إنّما هو من إختلاف أفراد الموضوع، لا من جهة الإختلاف في معنى المحكوم به، بل هو بالمعنى الواحد والمفهوم الفارد يحمل على ما هو واحد يعمّ تلك الأفراد على إختلافها، كما هو أوضح من أن يخفى؛ فلا محال لتوهم لزوم استعمال اللفظ في المعنيين من ذلك أصلاً، فعلى ذلك يكون دليلاً بعمومه على طهارة الأشياء بما هي بعناوينها وبما هي مشتبه حكمها مطلقاً بضميمة عدم الفصل في المشتبهات بين ما يلزمه الإشتباه وبين ما لا يلزمه الإشتباه، فلا حاجة في دلالته على قاعدة الطهارة، إلى ملاحظة غايته.

نعم بملاحظتها يدلّ على الإستصحاب، بيانه أنّ قضية جعل العلم بالقذارة التي ينافي الطهارة غاية لها في الرواية^٢ هو بقاءها وإستمرارها ما لم يعلم بالقذارة، كما هو الشأن في كلّ غاية، غاية الأمر أنّ قضيتها لو كانت من الامور الواقعية هو إستمرار المغتبي وبقاؤه واقعاً إلى زمان تحقّقها، ويكون الدليل عليها دليلاً إجتهادياً على البقاء ولو كانت هي العلم بانتفاء المغتبي هو بقاءه وإستمراره تعبّداً إلى زمان حصولها، كما هو الحال في الغاية ههنا، فيكون بملاحظتها دليلاً على استمرار الطهارة تعبّداً ما لم يعلم بانتفائها، ولا نعى بالإستصحاب إلاّ ذلك، كما لا يخفى، فدلّ بما فيه من الغاية والمغتبى على ثبوت الطهارة واقعاً وظاهراً على ما عرفت على إختلاف أفراد العام، وعلى بقائها تعبّداً عند الشك في البقاء من دون لزوم محذور استعمال اللفظ في المعنيين، إذ منشأ توهم لزومه ليس إلاّ توهم أنّ إرادة^٣ ذلك من قوله «كلّ شئ طاهر» لا يكاد أن يكون إلاّ بإرادة الحكم على كلّ

١- في «ع»: على نجاسة.

٢- وسائل الشريعة: ١٠٥٤/٢ (مع تفاوت يسير).

شيء بثبوت أصل الطهارة ما لم يعلم قذارته والحكم باستمرار طهارته المفروغة عنها أيضاً ما لم يعلم قذارته باستعمال لفظ طاهر، وإرادة كلا الحكيم منه.

وقد عرفت أنّ إستفادة مفاد القاعدة من إطلاقه او عمومه بضميمة عدم الفصل، من غير حاجة إلى ملاحظة الغاية، وإستفادة مفاد الإستصحاب من الغاية من جهة دلالتها على إستمرار المغيبي كما هو شأن كل غاية، إلا أنها لما كانت هي العلم بإنتفاء المغيبي، كان مفاده إستمرار تعبداً، كما هو الشأن في كل مقام جعل ذلك غاية للحكم من غير حاجة في إستفادته إلى إرادته من اللفظ الدال على المغيبي، وإلا يلزم ذلك في كل غاية ومغيبي كما لا يخفى، مثلاً الماء طاهر حتى يلاقى التجس لأبداً أن يراد منه على هذا طاهر بمعنى ثبوت الطهارة وبمعنى إستمرارها كليهما، مع أنه ليس بلزوم لإستفادة الإستمرار من نفس الغاية، كما لا يخفى، فلم لا يكون الحال في هذه الغاية على هذا المنوال.

إن قلت: إن التفاوت بين مثلها وسائر الغايات التي يكون من الامور الواقعية يوجب لزوم ذلك فيها دونها، وذلك لأن الغاية إذا كانت أمراً واقعياً يدل على امتداد نفس المغيبي جداً وإستمراره واقعاً كما لا يخفى، بخلاف ما إذا كانت هو العلم بإنتفائه، فإنه لا دلالة لها على إستمرار المغيبي وإمتداده بنفسه ومعناه الحقيقي، وإلا لم يكن بإستمرار تعبدى؛ فلا بد أن يراد من اللفظ الدال على المغيبي ما يناسب ذلك من المعنى بأن يراد من لفظ «طاهر» في الخبر مثلاً، مستمر طهارته الظاهرية، ويكون فائدة الغاية بيان الغاية بالإستمرار ونهاية الإمتداد، فإذا اريد منه مع ذلك، الحكم بثبوت أصل الطهارة، يلزم إستعمال اللفظ في المعنيين لا محالة.

قلت: الإستمرار المتعبدى إنما يستفاد من نفس جعل الغاية هو العلم بإرتفاع المغيبي مع بقاء لفظه على معناه الحقيقي الواقعي، إذ لا منافات بين كونه حقيقياً واقعياً وكون إستمراره تعبدياً محضاً، فالإستمرار بحده وبغاياته يستفاد من مجرد الغاية، كما يستفاد من سائر الغايات بلا تفاوت في البين يوجب إستعمال اللفظ في المعنيين فيها، وإن كانت خصوصيتها موجبة لكون الإستمرار المستفاد عنها ظاهرياً لا واقعياً، بخلافها.

فقد تلخص بما حققناه أن إرادة المعاني الثلاثة، أي مفاد الدليل الإجتهدى والقاعدة والإستصحاب من مثل الخبر ممكن من دون لزوم إستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد،

٣- في «ع»: إرادته.

٤- مستدرك الوسائل: ١/١٦٤.

فتأمل في المقام، فانه من مزال الأقدام للاعلام.

هذا كله في إمكانه، ولا يبعد دعوى ظهوره فيه أيضاً، لما أشرنا إليه في بيان إمكانه من أن المفهوم من الغاية والعموم ظاهراً هو إرادة ثبوت الطهارة وإستمرارها تعبداً ولأ صارف عن ذلك، إلا أن يدعى أن مثل هذه العبارة عرفاً ظاهر في إثبات الحكم لما اشتبته حكمه، ويكون الغاية في الحقيقة مجرد بيان ذلك وإن كانت بحسب الصناعة من توابع المحمول، لكنّه لا شاهد عليه، بل حال الغاية فيها حال سائر الغايات في ظهورها في أنها لبيان إستمرار المحكوم به إلى زمان تحقّقها ولا خصوصيّة لها إلا ما يوجب لأجله كون الإستمرار فيها تعبدياً دونها، وذلك لا يقتضى أن يكون المغيبي كذلك، والظاهر أنه ليس منشأ توهم ذلك إلا إستدلال الأصحاب بمثلها على قاعدة الطهارة ومثلها وهو أعم من ذلك، كما لا يخفى.

فانقدح بذلك أن صاحب الفصول (قدّه) إن أراد إستفادة الأصليين من الرواية^١ بالتقريب الذي بيّناه، لا يرد عليه ما أورده (قدّه)، وإن أراد إستفادته بنحو تراءى من ظاهر كلامه، وقد أشرنا إليه وهو إستفادة كلّ أصل من الأصليين من مجموع الكلام، فواجه عليه وارد لا محالة، إلا أنه بعيد أن يخفى على مثله مع وضوح وروده؛ فالظاهر أنه أراد دلالة الرواية على أحد الأصليين بعمومها أو إطلاقها وعلى الآخر بغايتها، فأراد بقوله «أحدهما إن الحكم الاوّل — الخ —» أن الأشياء التي لا يعلم نجاستها داخله في عموم «كلّ شيء»^٢ أو إطلاقه، وبقوله الثاني «أنّ هذا الحكم — الخ —» أن هذه الطهارة المحكوم بها مستمرة، أي محكومة تعبداً بالإستمرار عند الشكّ في بقائها وإرتفاعها للشكّ في إزالة الطارى أو طرق المزيل، فلا يتوجّه عليه ما اورد بقوله «ليت شعري — الخ —».

هذا، مع أنه لا وجه لتشقيقه والإيراد على كلّ شقّ بغير ما وجهه على الآخر، بل يرد على كلّ شقّ ما وجهه على الآخر، بداهة أن الحكم الواقعي أيضاً يستمر إلى زمن نسخه وأنّ الطهارة الظاهرية ولو بقاعدتها كذلك، فهي أيضاً مستمرة في الظاهر إلى زمن العلم بالتجاسة، فيكون الكلام مسوقاً إلى آخر ما أفاده (قدّه)، مع أنه لا يدعى أن الكلام على هذا كان بياناً للقاعدة، بل يدعى أنه لبيانها أيضاً، فلا يتوجّه عليه إشكال إستعمال اللفظ في المعنيين، فافهم، فالوجيه التوجيه عليه بأنه إن اريد من هذا الحكم حكم الشارع

١- مستدرك الوسائل: ١/١٦٤

٢- مستدرك الوسائل: ١/١٦٤

بالطهارة واقماً او ظاهراً، فهو لا محالة مستمر إلى زمن نسخه، وإن اريد منه الطهارة المحكوم بها كذلك، فهو مستمر ظاهراً عند الشك في طرق المزيل وإزالة الطارى، فتأمل جيداً.

قوله (قدّه): «إلا أن الإشتباه — الخ —.

لأ يضحى أن قلّة الإشتباه من غير هذه الجهة لا يوجب ذلك إلا بعد الفراغ عن حجية الإستصحاب وعدم إرادة الإستدلال بهذه الرواية^١ عليها وإلا فلا، لما عرفت من شمول القاعدة موارد كل من إستصحاب الطهارة والتجاسة. هذا، مع أنه كثيراً ما يحتاج إلى القاعدة ولو مع الفراغ عن حجية الإستصحاب، كما لا يضحى.

قوله (قدّه): «وتوضيحه أن حقيقة التقض — الخ —.

تحقيق ما هو الحقّ في المقام وتوضيحه ببسط الكلام في صيغة «لا تنقض اليقين» بمادتها وهيئتها؛ فاعلم أن التقض بحسب اللغة ضد الإبرام، فلا بد أن يتعلّق بما له أجزاء مبرمة تأليفاً وتوصيفاً، كما أن متعلّق الإبرام لا بد أن يكون ذا أجزاء متفاسخة، وقد يستعار لمثل العهد واليقين ممّا يترقّب فيه الإتقان والإستحكام أو البقاء والدوام، حيث يشتهب^٢ بذلك ذا أجزاء ذات إبرام، ولا يكاد أن يحسن إستعماله في رفع مطلق الأمر الثابت ولو كان فيه مقتضى البقاء؛ ألا ترى ركافة قولك «نقضت الحجر من مكانه» اى رفعته؛ مع ما فيه من الثقل المقتضى للبقاء فيه ما لم يرفعه رافع.

ومنه قد انقدح أنه أنما يحسن لفظ التقض في هذه الأخبار بملاحظة تعلّقه باليقين، ولا يكاد أن يحسن تعلّقه بتعلّقه بدون توسطه، لما عرفت من ركافة مثال «نقضت الحجر» فلا يجوز التصرف في لفظ اليقين بإرادة المتعلّق منه، فضلاً عن لزومه؛ وما تخيّل من أنه لازم على كلّ حال، يأتي بيان بطلانه، وما ربّما يقال في وجهه انه لولاه لدل^٣ على لزوم البناء على اليقين والعمل بآثاره مع ارتفاعه بالشك، فيكون مفاده ضرب قاعدة بلحاظ آثار اليقين لا المتيقّن، وهو غير مراد، فيه أنه أنما يلزم ذلك لو كان اليقين ملحوظاً بنفسه وباللحاظ الإستقلالى، لا إذا لوحظ على نحو الظرفيّة واللحاظ الآلى. وبعبارة اخرى على

١— وسائل الشريعة: ١٠٠/١ ح ٥ (مع تفاوت يسير)

٢— في «ع»: ليشتبهه.

٣— في «ع»: يدلّ.

نحو الكناية والانتقال عن لزوم الأخذ به إلى لزوم الأخذ بالمتيقن بناء وعملاً عند الشك كما هو ظاهر الأخبار، فإن قضية لحاظه كذلك ليس إلّا لزوم البناء على المتيقن عملاً والالتزام به لو كان من الأحكام، وبآثاره وأحكامه لو كان من موضوعاتها. هذا بعض الكلام في المادة.

وأما الهيئة فلا بد من حملها على النهى عن التقص بناء وعملاً كما هو قضية جميع القواعد المقررة للشك، لأحقيقة كما هو قضية أصل وضعها، وذلك لعدم كون التقص الحقيقي إختيارياً لمكلف، لأن النسبة إلى اليقين كما هو ظاهر القضية، ضرورة أنه لا يكون نقض في مورد الإستصحاب لإجتماعه مع الشك، وفي مورد قاعدة اليقين وإن كان إلّا أنه ليس بالإختيار، لأن النسبة إلى أحكام اليقين بناء على التصرف بالتقدير والإضمار، ولأن النسبة إلى المتيقن بناء على التصرف فيه بإرادته منه، كما احتمل التصرف بكلّ منها بعد جزمه (قدّه) بأصل التصرف، بدهية عدم التمكن من بقاء الأحكام الشرعية حقيقة ورفعها، وكذا غالب الموضوعات الخارجية، لإناطة أمر رفعها وبقائها إلى أسبابها الخارجة عن تحت الإختيار، مع أنّ الكلام في مشكوك البقاء والإرتفاع، وواقعه لا يتغير عما هو عليه من البقاء والإرتفاع، مع أنّ الإبقاء الحقيقي ليس بمراد وإن كان أمره وجوداً وعدمًا بيد المكلف.

وقد انقح بذلك فساد ما أفاده (قدّه) في وجه لزوم التصرف في اليقين على كل حال بما هذا لفظه فإنّ النقض الإختيارى القابل لورود النهى عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كلّ تقدير، بل المراد نقض ما كان على يقين منه أو أحكام اليقين، لما عرفت من أنّ التقص بالنسبة إلى ما كان منه على يقين كاليقين ليس بإختيارى أبداً، وأنه لا يجدى في إبقاء الصيغة على حقيقتها كى يلزم، مع أنه لو كان يجدى امكن منع اللزوم، إذ تقع الدوران حينئذ بين التصرف في الصيغة والتصرف في اليقين بأحد التصرفين، مع أنه لا يكاد أن يكون علاقة بين اليقين ومتعلقه، مع ما عرفت من أنّ المناسب للتقص نفس اليقين.

إن قلت: غاية ذلك أنّ التقص بالنسبة إلى ما كان على يقين منه، وآثار اليقين لا يكون بإختيارى، لكنّه يتطرق إليه ولو بغير إختيار؛ بخلاف نفس اليقين في مورد الإستصحاب، فإنه لا يتطرق إليه أصلاً لإجتماعه على ما هو عليه مع الشك في زمان واحد، فلا بد من التصرف فيه لأجل صحة النهى عن نقضه، إذ لا يصحّ النهى بهذا الوجه أى عملاً وبناء عن نقض ما لا نقض له أصلاً، كما لا يخفى.

نعم يصحّ تعلّقه به في مورد قاعدة اليقين بدون ذلك لإنتقاضه به حقيقة، فلا يحتاج في موردها إلا إلى التصرف في الهيئة، بخلاف مورد الإستصحاب، فإنه لا بدّ منها، كما لا يخفى.

قلت: صحة التّهي عن نقضه إنّما هو بملاحظة إتحاد متعلّقه مع متعلّق الشكّ ذاتاً وعدم ملاحظة تعدّدهما زماناً، وبذلك يحسن أن يقال أنه قد انتقض بالشكّ في مورد الإستصحاب، ويصحّ التّهي عن نقضه به عملاً بلا إرتياب، ولا حاجة إلى التصرف فيه بذلك، مع ما عرفت من عدم العلاقة بينه ومتعلّقه وعدم حسن استعمال التقض، مع إرادته وإرادة آثار اليقين.

هذا، مع أنه صحّ إسناد الإنتقاض إليه بالشكّ في مورد الإستصحاب أيضاً بمجرد أنه كان له شأن التعلّق ببقاء متعلّقه في اللاحق كما تعلّق بثبوتيه في السابق، فيصحّ التّهي عنه عملاً أيضاً، فافهم.

إذا عرفت ما تلونا عليك، ظهر لك أنّ لفظ التقض لا يوجب إختصاص أخباراً الباب بحجّية الإستصحاب في خصوص الشكّ في الرافع بسبب ما أفاده (قدّه)، لما عرفت من أنّ حسن لفظ التقض في هذه الأخبار إنّما هو بلحاظ تعلّقه باليقين، من غير لزوم التصرف فيه بل ولا جوازه، ولزوم التصرف في الهيئة، بما عرفت، وإغناء التصرف فيها عن التصرف في اليقين بالمجاز أو الإضمار، وعدم الغنا معه عنه، مع أنّ رفع ما فيه المقتضى للبقاء ليس أقرب إلى المعنى الحقيقي للتقض إلاّ باعتباراً، ولا إعتبار به أصلاً، والظاهر أنّ العبرة بنظر العرف في إطلاق التقض لا يكون إلاّ بمجرد كون الشئ محتمل البقاء، من غير نظر إلى أنّ الشكّ فيه يكون للشكّ في وجود المقتضى أو الرافع، كما لا يخفى، ولذا يصحّ إسناده إلى ما كان إنتقاضه بإنتفاء مقتضيه، وما كان لوجود رافعه بلحاظ واحد، ويقال ينتقض التيمّم عند وجود الماء، كما يقال ينتقض بالحدث، بلا تفاوت بينهما في نظر العرف، كما لا يخفى.

نعم يمكن تقريب دلالة الأخبار على الإختصاص بالشكّ في الرافع بوجه أدقّ وأمتن، وهو أنه قد عرفت أنّ استعمال لفظ النقض فيها إنّما هو بلحاظ تعلّقه باليقين؛ وقد عرفت أيضاً أنّه لا يصحّ التّهي عنه بحسب، إلاّ فيما انحلّ اليقين حقيقة، واضمحلت كما في مورد قاعدة اليقين، أو مسامحة كما في الشكّ في الرافع في مورد الإستصحاب، فإنّ اليقين فيه وإن

كان على ما كان بلا إضمحلال ولا إنحلال، إلا أنه لما كان متعلق اليقين فيه من شأنه البقاء لوجود مقتضيه، كأن كآته متيقن البقاء، وقد ارتفع اليقين به وانحل إلى الشك، وصح بالمساحة أنه إضمحل ويصح التهي عنه بحسب البناء والعمل؛ وهذا بخلاف الشك في المقتضى حيث لا انحلال فيه لليقين لا حقيقة ولا مساحة.

سلمنا إنحلاله فيه أيضاً كذلك، إلا أنه ليست المساحة فيه بمثابة المساحة في الشك في الرفع عرفاً، فيكون أقرب إلى ما يعتبر في صدق التقض حقيقة، فيتعين عند إطلاقه وتعدّر الإنحلال الحمل على ما هو أقرب إلى ذلك، ليقوى شباهته بما إذا انتقض اليقين وارتفع حقيقة، كما في قاعدة اليقين.

لكنك عرفت أن الظاهر أن وجه إطلاق التقض وإسناده إلى اليقين في مورد الإستصحاب إنما هو بملاحظة إتحد متعلق اليقين والشك ذاتاً وعدم ملاحظة تعدد هما زماناً، وهي كافية في اضمحلال اليقين وإنحلاله مساحة؛ وفي صحة استعمال التقض وإستعارته له من غير تفاوت في ذلك أصلاً في نظر العرف، كما لا يخفى.

ومن المعلوم تداول هذه الملاحظة بين أهله لإرتكاز الإتحد كذلك في أذهانهم، بخلاف تلك الملاحظة، فإنها في غاية الدقة والبعد عن أذهان عامة أهل العرف، فكيف يكون هو الوجه في إسناد التقض إلى اليقين في الإستعمالات المتعارفة، بل الظاهر أن وجهه هو ما ارتكز من الإتحد، فظهر أن مفاد الأخبار هو حجية الإستصحاب مطلقاً، كما عليه مشهور الأصحاب. ويؤيده أن مورد بعضها مما فيه لفظ التقض يكون من قبيل الشك في المقتضى، كما اعترف به (قدّه) وإن تكلف بالإرجاع إلى الشك في الرفع بما لا يخلوعن التعسف وبعضها بهذا اللفظ، فافهم وتأمل في أطراف ما ذكرناه من الكلام في المقام.

وهم ودفع:

ربما يتخيل الغافل ويتوهم الجاهل من أخبار الباب، حجية قاعدة اخرى غير الإستصحاب، وهي قاعدة المقتضى والمانع، ولا منشأ إلا كون المورد في بعضها ذلك، وجعل غاية عدم إيجاب الوضوء في الصحيحة^٢ الاولى، الإستيقان بالتوم الذي يكون رافعاً

١- وسائل الشيعية: ١٧٤/١ و ١٧٥

٢- وسائل الشيعية: ١٧٤/١

له، وأنت خير بأن كونها المورد لا يقتضى أن يكون القاعدة المجعولة فيه قاعدتهما، ونفى إيجاب الوضوء مع الشك في النوم، أما هو لتحقق الشك في الوضوء وارتفاعه الذي يكون صغرى لقضية «لا تنقض اليقين^١ - الخ.» الظاهر، بحيث لا يخفى على عاقل غير غافل في وحدة متعلق اليقين والشك، وأن المعنى: لا تنقض اليقين بشيء بالشك فيه، لا بالشك في رافعه.

ولعمري هذا أظهر من أن يخفى على أحد إلا على من ختم الله على قلبه، أعاذنا الله الله وإياك عن ذلك بفضلته وكرمه، وإن لم نكن له اهلاً فهو أهل لذلك^٢.

قوله (قدّه): لأن الفعل الخاص يصير مخصصاً - الخ -.

لا يخفى أنه كما رتبها يصير مخصصاً، كذلك عموم المتعلق رتباً يكون موجباً للتصرف في ظاهر الفعل بإرادة غير ظاهره، وذلك لإختلاف الأفعال والمتعلقات وتفاوتها في الظهور في نفسها وبحسب المقامات، والمدار على أن المتبادر منها في العرف في خصوص المقام هذا أو ذاك، ولا يبعد أن يكون المنسب إلى الفهم من «لا تنقض اليقين» المنع عن رفع اليد عن أحكام اليقين أو المتيقن مطلقاً، لا عن خصوص ما كان الشك فيه من قبيل الشك في رافعه. ويؤيده المنع بغير هذا اللفظ في بعض الأخبار^٣، وبه في غير مورد الشك في الرافع في الآخر.

هذا، مع ما عرفت من أن ذكر لفظ التقض إنما هو هيئناً بمناسبة اليقين، من دون حاجة إلى التصرف فيه مع التصرف اللازم في الهيئة، ولا إلى تخصيص في متعلقه إلا بسبب ما أشرنا إليه وإلى دفعه، فلا تغفل.

قوله (قدّه): أو أحكام اليقين والمراد - الخ -.

لا يخفى أنه لا بد أن يراد من الشك فيها حينئذ، ما يعم الشك فيها لأجل الشك في موضوعاتها، وإلا لم ينطبق على المورد في صحاح زرارة^٤ كما لا يخفى، ورفع اليد عنها مع

١- وسائل الشيعة: ١٧٥/١ - ح ١

٢- خ ل: فتبصر.

٣- وسائل الشيعة: ١٧٤/١

٤- وسائل الشيعة: ١٧٤/١

الشك في الموضوع لا يعلم كونه نقضاً لها، فكيف يعتمه التهمي عن النقض، ولذا يعتبر في الإستصحاب بقاء الموضوع، كما سيأتي تحقيقه إنشاء الله تعالى؛ ومنه إنقذح أنه لا يجوز تقدير الأحكام على تقدير الحاجة إلى التصرف في الكلام.

تنبيه

فيه تحقيق يناسب المقام، وهو أن خطاب «لا تنقض» على ما أشرنا إليه كناية عن التهمي عن رفع اليد عن المتيقن عملاً، ولزوم البناء عليه تعبداً وعدم رفع اليد عنه، ولزوم البناء عليه كذلك يختلف باختلافه موضوعاً وحكماً، فإن كان موضوعاً، كان ذلك إنشاء مماثل أحكامه، وإن كان حكماً، كان إنشاء حكم مثله، وليس هذا إختلاف في المعنى عنه بحسب المفهوم والمعنى، بل لإختلاف مصاديقه وعحققاته، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): وفيه أن تلك الأصول قواعد - الخ - .

هذا، مضافاً إلى احتمال كونها قواعد مقررة منهم في البناء على العدم عند الشك، من غير ملاحظة الحالة السابقة أصلاً حتى يكون حجة من باب الإستصحاب، بل الظاهر أن أهل المحاورات يعملون بالعمومات والمطلقات مع الشك في التخصيص والتقييد، مع عدم الإلتفات إلى سبق عدم المخصصات والمقيّدات، بل مع عدم سبقه، فتدبر.

قوله (قدّه): ويمكن أن يستفاد من كلامه - الخ - .

كما يمكن أن ينزل المقتضى في كلامه على أن مراده المقتضى للظن بثبوته في الزمان الثاني وهو اليقين بثبوته في الزمان الأول، فيتوجه حينئذ أن العارض وهو احتمال المزيل، لا يصلح أن يزاحمه ويرفعه لمعارضته بإحتمال عدمه فيبقى المقتضى بلا مانع، ويؤيد ذلك، بل يعينه إبدال قوله «فيجب الحكم بثبوت» بقوله «فيظن بثبوت» على ما يحكى، كما لا يخفى؛ ويتوجه عليه بأنه لا يكاد أن يظن بثبوت معلول مع الشك في وجود مانع^١، لبداهة تبعية النتيجة لأحسن مقدماتها، كما لا يخفى، ففي الظن بثبوته في اللاحق كالسابق لأقل من الظن بثبوت العلة التامة بأجزائها من وجود المقتضى والشرط وفقد

١- خ ل: مانعه.

المانع، فافهم وتأمل.

قوله (قدّه): ولكن الذى يظهر بالتأمل عدم إستقامته فى نفسه — الخ —. أما عدم إستقامته فى نفسه فلأنّ كون الدليل دالاً على حدوث علاقة الزوجية، وإنّها على الدوام لا يوجب أن يكون من قبيل العام، ولذا لا يتفاوت أصلاً بين أن يكون لفظياً وليبياً، كما لا يخفى.

والحاصل أنّه ليس الدليل الدالّ على إستمرار العلاقة ودوامها بنفسها بعامّ، ولا الدليل الدالّ على إزالتها بلفظ كذا بمخصّص له، وإنّما يكون من العامّ لو كان مفاده الإستمرار والدوام عند كلّ لفظ قصد به إزالتها، ويكون حينئذ الدليل الدالّ على إزالتها بلفظ كذا مخصّصاً له بلا كلام، ولكن أين هذا من مفاد الدليل على دوام مثل علاقة الزوجية فى التّكاح.

وأما عدم إنطباقه على كلام المحقّق فلأنّ صريح الكلام المتقدّم نقله فى كلامه (قدّه) أنّ المقتضى للبقاء هو المقتضى للشبوت لا الإثبات، حيث جعل فيه المقتضى للتحليل مطلقاً نفس العقد، فراجع.

وأما إخراجها للمدعى عن عنوان الإستصحاب فلأنّ المراد بالمقتضى لو كان هو عموم الدليل أو إطلاقه كما هو قضية التّوجيه، لم يكن ذلك من الإستصحاب ولا ينكره أحد، لا من الأصحاب ولا من غيرهم من اولى الألباب، ويخرج عمّا هو محلّ التّراع بينهم فى هذا الباب.

قوله (قدّه): لإستحالة خروج الممكن عمّا عليه بلا مؤثّر — الخ —. هذا على القول بعدم الحاجة فى البقاء إلى المؤثّر، وعلى القول بالحاجة لا بدّ من المؤثّر للبقاء ويكفى عدمه لعدمه من دون حاجة إلى ما يؤثّر فيه، فافهم.

ثمّ أنّه لا يبعد أن يكون منشأ الرّجحان هو انس ذهن الإنسان بشبوته وركوزه فى خاطره، ضرورة تفاوته مع الطرف الآخر فى ذلك وإن كان الطرفان يتساويان عند الشكّ فى وجود علّة البقاء بحسب البوهان، إلّا أنّه لا يلتفت إليه غالباً، فلا ينافى تفاوتها بذلك كما يشهد به الوجدان، وإنّما الشأن فى إقامة الدليل على اعتبار هذا الظّن.

ثمّ لا يخفى أنّ ظاهر مثل العضدى، كون الإستصحاب من الأمارات المركبة من الكون السّابق وعدم الظّن بالخلاف، وقضية ذلك إنتفاؤه مع الظّن به ولو لم يكن بمعتر،

ولا أظنّ أحداً يلتزم به أبداً، لوضوح أنّ بنائهم على الرجوع إليه مع عدم أمانة معتبرة في البين مطلقاً كما لا يخفى، والأمارات^١ المعتبرة أنّها تمنع عن إعتباره لا عن أصل وجوده وتحققه، وإلا فليمنع عنه أيضاً غير المعتبر منها، بدهاءة عدم دخول لاعتبارها في المنع عن وجوده بل أنّها هو في المنع عن إعتباره، فلا وجه لما رتبنا به يعتذر عنه من أنّ ذلك لأجل كون الظنّ مطلقاً حجة عند العضدي. نعم أنّما يصحّ أخذه كذلك على مذاقه في برهان اقيم على إعتباره لا في برهان وجوده، فافهم.

قوله (قدّه): ومنها أنه لو كان الإستصحاب حجة - الخ -.

الظاهر أنه أراد إستلزامه غالباً، وإلا فربّما كان بيّنة الإثبات معتمدة بالإستصحاب كبيّنة من يدعى بقاء ذمة مديونة مشغولة بدينه وهو يدعى عدم اشتغالها به كما لا يخفى، فالأولى أن يقرّر الإستدلال بأنّ الإستصحاب لو كان حجة لكان ما يوافق^٢ من البيّتين أرجح بما يخالفه لإعتضادها به.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنّ الإستصحاب ان قيل بحجّيته من باب الأخبار تعبداً فلا يصلح لترجيح البيّنة أبداً، إذ ليس من وأديها كى يقوّمها؛ وإن قيل بحجّيته من باب الظنّ فلم ينهض دليل على الترجيح به من خارج، ولا دلالة لدليل إعتباره ولا لدليل إعتبارها على ذلك. نعم يرجع إليه في خصوص ترتيب آثار الواقع، وأمّا مثل الحكومة وفصل الخصومة ممّا له موازين خاصّة فلا، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): وهو أنّ القول باعتبار الإستصحاب في العدميات بغنى عن التّكلم - الخ -.

لا يخفى أنّها بغنى عنه عند من يقول بحجّية مطلق الظنّ أو الظنّ الخاصّ، دون من لا يقول بذلك، لعدم الملازمة بين إعتبار هذا الظنّ في العدميات، وإعتبار ظنّ آخر فيها فضلاً عن إعتباره في الوجوديات، وتضعيفه (قدّه) بقوله فيما يأتي: «وأضعف من ذلك - الخ -» لأوجه له، لوقوع إختلاف الظنّون في الحجّية وعدمها في مورد واحد عند العقلاء، فضلاً عن الموارد، كما يظهر من حجّية الظنّ التّاشى عن الظهور عندهم في تعيين المراد وعدم حجّية ما ينشأ منه في آخر ممّا لا دخل له به، فتدبر جيّداً.

١-خ ل: الامارة.

٢-خ ل: في.

قوله (قدّه): ولكن يرد عليه أنه قد يكون الأمر الوجودى أمراً خارجياً — الخ —.

لا يذهب عليك أن الأمر الوجودى ولو كان حكماً شرعياً كان ترتيبه على عدم رافعه باستصحاب عدمه غير جائز إلا على القول بالأصل المثبت، إلا إذا كان مترتباً عليه شرعاً أيضاً كما هو مترتب عليه عقلاً، لعدم كفاية الترتيب العقلى مطلقاً على القول بعدم الأصل المثبت ولو كان المترتب حكماً شرعياً، ولذا لا يثبت باستصحاب عدم حكم فى مقام غيره من الأحكام. نعم لو كان عدم الرافع من الوسائط الجلية التى لا ينفك تنزيلها عرفاً عن تنزيل ما يترتب عقلاً من الأحكام الشرعية، كان ترتيب الحكم الشرعى عليه باستصحابه مستثنى عن الأصل المثبت على ما سيأتى تحقيقه متناً إنشاء الله تعالى.

قوله (قدّه): وفيه أولاً النقض بالأحكام الجزئية — الخ —.

لا يخفى أنه إنما يتوجه عليه ما أورده بقوله «أولاً وثانياً» نقضاً وحلاً لو كان منشأ الاستبعاد للشمول للامور الجزئية ما أفاده (قدّه) من أن بيانها ليس من شأن الشارع ووظيفته، لا إذا كان منشأه كما هو المحتمل قريباً، أن دليل الجعل والتنزيل لا بد فى شموله لها من التصرف فيه والتأويل دون الأحكام، فإنها بنفسها غير قابلة للجعل إلا بملاحظة أحكامها، بخلافها فإنها بنفسها قابلة لذلك، لكنّه لو لم يكن الدليل على التنزيل مثل «لا تنقض اليقين»^١ الدال بلفظه على لزوم البناء على اليقين وعدم نقضه لينتقل منه إلى لزوم الإلتزام عملاً فى الآن بما كان ملتزماً به قبل، فيكون إنشاء حكم مماثل للمتيقن فيما إذا كان حكماً ومماثل حكمه فيما إذا كان موضوعاً بعبارة واحدة، من دون حاجة إلى تصرف أصلاً كما عرفت مفصلاً، فافهم.

قوله (قدّه): ثم لا بأس بصرف الكلام إلى أن الحكم الوضعى — الخ —.

لا بأس ببسط المقام وتفصيل الكلام فى شرح محلّ النقض والإبرام: فاعلم أنه لا إشكال فى إستقلال كل واحد من الوضع والتكليف مفهوماً وتفاوتها بحسبه جزماً، وأنه يمكن ان يعبر عن كل بما يخصه من الخطاب إخباراً وإنشاءً، إذ الإنشاء بمجرد قليل المؤنة، وليس هو إلا قصد حصول المعنى باللفظ وشبهه، كما كان الإخبار به هو حكايته وبيان تحقّقه فى موطنه بها، ولذا كان نسبه خارج دونه فكل ما يصح الإخبار عنه

يمكن إنشاؤه، غاية الأمر ربّما يكون لغواً لا يترتب عليه أثر كالإخبار به، كما لا يخفى.
وبالجمله عدم ترتب فائدة على إنشاء مفهوم ومعنى لا يجمع عن إنشائه وقصد حصوله
بنفس اللفظ وشبهه، ولا إشكال أيضاً في صحّة التعبير عن كلّ منها، اى الوضع والتكليف
بخطاب الآخر كذلك، اى إخباراً وإنشاء فيجعل مثلاً خطاب إنشاء سببىّة الدلوك
لوجوب الصلاة كناية عن إنشاء وجوبها وكذا العكس، كما في الأخبار.
ومنه قد انقدح أنه ليس فائدة إنشاء معنى تنحصر بالتوسّل به إلى تحقّقه، والتسبّب إلى
وجوده في الخارج، بل قديكون التوسّل به إلى تحقّق ما هو ملزوم ذلك المعنى او لازمه من
فوايده، فربّما يكون إنشاء أحدهما جعلاً للآخر لا له، ولا إشكال أيضاً في تطرق جعل
التكليف وسرّيته إلى الوضع في الجملة، حسب ما تعرف تفصيله فيجعل بتبع جعله.
وأما الإشكال والتّزاع في إستقلال الوضع بالجعل بمعنى صلاحيته كالتكليف في
التسبب بإنشائه إلى جعله وتحقّقه، بحيث يصدق مفهومه عليه بجمّل الشّايح، فالشّي الذي
لا يكون سبباً او شرطاً او جزءاً في نفسه صار كذلك بمجرد إنشاء السببىّة او الشرطيّة
او الجزئيّة له، بحيث يصدق عليه بذلك الحمل أنه كذلك كما كان الشّيء بمجرد إنشاء
ايجابه يصير واجباً حقيقةً بذلك الحمل.

والتحقيق حسبما يؤدّى إليه النظر الدقيق أنّ الوضع على أنحاء:
منها ما لا يقبل الجعل أصلاً، لا أصالة ولا تبعاً مثل سببىّة شىء مطلقاً او شرطية
للتكليف، او مانعيته عنه.

ومنها ما لا يقبله إلا تبعاً كالشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة للمكلّف به.
ومنها ما يقبله أصالة وتبعاً كالملكّيّة والولاية والوكالة ونحوها.
أما عدم قبول النحو الأول له فلاّنّ ملاك سببىّة شىء لشىء إنّما هو خصوصيته فيه
موجبة لربط خاص بينها يوجب تخصيصه بتأثيره فيه لا يكاد أن يؤثّر فيه بدونه، وإلا فلا بدّ
أن يؤثّر في كلّ شىء، بل كلّ شىء في كلّ شىء وإلا يلزم الإختصاص بلا مخصّص كما
لا يخفى، فما ليس فيه تلك الخصوصيّة الموجبة لذلك لا يكون سبباً بمجرد إنشاء السببىّة له،
بداهة أنّ مجرد إنشائها لا يؤثّر إحداث تلك الخصوصيّة فيه، ضرورة عدم خصوصيّة فيه
موجبة لربط خاصّ بينه وبينها كى يكون محدثة لها كما لا يخفى.

١- وسائل الشيعه: ١١٤/٣ - ب ١٠

٢- خ ل: تبعية.

ومن هنا ظهر أنه لا يتفاوت في ذلك بين كون الجاعل هو القادر تعالى أو غيره، إذ ليس الكلام في الإيجاد والتكوين، بل في الجعل والتشريع، وإن مجرد قول المولى هذا سبب انشاء^١ وقد حصل معناه به يؤثر في حصوله، وتحققه من دون أن يوجد فيه خصوصية مقتضية لذلك، بل كان باقياً على ما كان بلا زيادة ونقصان^٢. ومن الواضح أن القادر تعالى وغيره فيه سياتن.

والحاصل أن الكلام في أن السبب الجعلي يؤثر كالحقيقي بمجرد جعل كونه سبباً من دون أن يتغير عما هو عليه من الذاتيات والصفات، فالدلوك يؤثر في الإيجاب بمجرد إنشاء السببية له من دون إنشائه بخطاب آخر يخصه ولا أول هذا الخطاب إليه، بل كان مجرد الالتفات إليه بعد الجعل موجباً للإيجاب وداعياً إليه، مع أنه لم يكن كذلك قبله وهو على ما كان بلا تفاوت فيه بسببه وهو مما لا يكاد أن يتفاوت بين القادر وغيره.

وقد انقح بما ذكرنا حال إنشاء الشرطية والمأنعية، حيث أنه لا يكاد أن يكون لشيء دخل في التأثير ما لم يكن له ربط خاص، وإلا كان كل شيء شرطاً أو مانعاً، وبذلك الربط لا محالة يكون له دخل وجوداً وعدمياً وبدونه لا يكون له ذلك ولو جعل لذلك له تشريعاً، وقد عرفت أنه لا يوجب لعدم ذلك الربط بينه وبين إحداث الربط.

إن قلت: نعم لكته أنها لا يتفاوت بحسب ذاتياته وصفاته المحمولة عليه بالضميمة لا بحسب صفاته مطلقاً، بداهة أنه بملاحظة جعل السببية له أو الشرطية صار منشأ لصحة إنتزاع صفة كونه مجعولاً سببية أو شرطية، ومثل هذه الصفة أنها لم يوجب فيه تفاوتاً يؤثر بوجوده الخارجى تكوينياً لعدم التفاوت بحسبه لا بحسب وجوده الذهنى تشريعاً بأن يصير داعياً إلى التكليف لحصول التفاوت بحسبه، فإن الدلوك مثلاً وإن لم يكن داعياً إلى التكليف بدون لحاظها إلا أنه بلحاظها يصلح أن يصير داعياً إليه كما لا يخفى، إذ الجرى على وفق الجعل يكون من قبيل إنجاز الوعد والعمل على العهد.

قلت: لو سلم أن جعل السببية للدلوك مثلاً ليس في الحقيقة جعلاً للتكليف عنده، بل يكون ملاحظة الجعل موجبة لإنشائه وجعله في هذا الحال إلا أنه لا يكون حينئذ بداعى الدلوك وبواسطة الجعل، بل بداعى الوفاء بالجعل والإقامة عليه كما في الوعد والعهد، وملاحظة الدلوك إنما هو لكونه متعلق ذلك الجعل الخاص ولا يكاد أن يلحظ الوفاء بدونه.

١- خ ل: سبباً انشاءً.

٢- خ ل: ولا نقصان.

وبالجمله فرق واضح بين أن يكون إنشاء السببية لشيء موجباً لصيرورة الشيء سبباً
الخارج على التحوال الذي عرفت، كما هو محل النزاع؛ وبين أن يكون الإنشاء بنفسه سبباً
وداعياً، وهو لا يكاد أن ينكر في الجملة كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك أنه لا يتفاوت في ذلك أن يكون الجعل أصالة أو تبعاً، مع أنه لا
يصح أن ينتزع السببية حقيقة للدلوك مثلاً عن خطاب إيجاب الصلاة عنده، كما يصح
إنتزاع الجزئية أو الشرطية حقيقة لما اخذ فيها شرطاً أو شرطاً، ضرورة عدم إتصاف الدلوك
بها حقيقة، كيف وإلا يلزم تأخر السبب عن المسبب. نعم يصح أن يقال أنه سبب مجازاً
إستعارة أو رسلاً، فتفظن.

وأما عدم قبول شرطية شيء للمأمور به أو جزئيته أو ما نعتته للجعل أصالة، فلأن
الشيء ما لم يؤخذ على نحو خاص في متعلق الأمر الخاص لا يتصف بواحد منها ولو إنشاء
له، ويتصف بواحد منها لو اخذ فيه بوجوده أو عدمه جزءاً وقيداً ولو إنشاء في جزئيته أو
شرطيته. وبالجمله لا محالة يتصف بها على تقدير الأخذ ولو إنشاء عدم الجزئية أو الشرطية
له، ولا يتصف على الآخر ولو إنشاء له الف مرة.

ومن هنا انقذ وجه تطرق الجعل إليهما تبعاً، وإن إيجاب شيء مركب خاص يوجب
قهرماً إتصاف كل واحد من أجزائه بالجزئية للواجب وما به خصوصية من القيود بالشرطية
والمانعية، ويكون إنشاء إيجابه إنشاء لها تبعاً كما كان له أصالة.

وقد انقذ بما ذكرنا فساد إستدلال بعض الأعظم على ما ذهب إليه من إستقلال
الوضع بالجعل بالدلالة الحاصلة بالوضع، وإن السببية ونحوها ليست إلا كالدلالة الوضعية،
وتأثير الوضع والجعل بمجرد فيها كما لا يخفى.

وأنت خير بأن اللفظ الموضوع ونحوه إنما يدل على معناه الموضوع له بمعنى حصول العلم
بإرادته منه أو الظن بمقدمات: (منها) العلم بوضعه له. (ومنها) العلم بمتابعة المستعمل له في
إستعماله هذا والظن. (ومنها) العلم أو الظن بأنه قد استعمل فيه ليفهمه جداً، لا لينقل
عنه إلى غيره كما في الكنايات، أو ليكون حجة في البين ما لم يتم قرينة على خلافه كما في
العمومات على أقوى الوجهين، إذا الظاهر أن المستعمل فيها في مقام ضرب القاعدة هو
العموم، ولذا كان العام حجة في تمام الباقي بعد التخصيص مع أنه ليس غالباً بمراد عن

١- وسائل الشيعه: ١١٤/٣ - ب ١٠

٢- خ ل: متا.

ومن المعلوم أنه مع العلم بها او الظن يعلم او يظن بإرادة المعنى والآ فلا علم ولا ظن كما لا يخفى، وابن هذا من حصول الدلالة له بمجرد الوضع، كما هو المدعى. نعم لنفس الوضع دخل عقلاً في ذلك لتوقف العلم بهذه المقدمات او الظن ببعضها عليه، وآ لا يمكن علم ولا ظن بها كما لا يخفى، ودخله في حصول المقدمات التي يستحيل تحلقه عقلاً عن الدلالة والعلم بالإرادة، غير حصول الدلالة به بمجرد، مع ان هذا في الدلالة على ما وضع له بما هو كذلك وآ فلا دخل له في الدلالة على المعنى بما هو معنى أصلاً لوضوح تحققها في الغلط والمجاز كما لا يخفى. وأما الدلالة بمعنى مجرد إخطار المعنى وتصوره من إحساس الدال بالسمع او البصر او غيرهما، فهي أيضاً ناشئة عقلاً من العلم بالوضع والإلتفات إليه، وقد عرفت ان دخل الوضع في تحقق ما هو سبب عقلاً غير كونها بسببه، مع ان دخله فيه إنما هو في الدلالة عليه بما هو موضوع له، وأما بما هو معنى، فالدلالة عليه غير متوقفه عليه، بل يكون مع الجزم بعدم الوضع له او الشك، بل يحصل بمجرد إحساسه مع الإلتفات إليه مطلقاً، لأنه أمر نسبي لا بد في الإلتفات إليه من الإلتفات إلى طرفيه من غير تفاوت بين إثباته ونفيه، والتردد بينهما كما لا يخفى.

وبالجمله قد ظهر ان دخل الإنشاء والجعل وضعاً وتشريعاً بحكم العقل في وجود سبب التكليف وداعيه، او في تحقق الدلالة بكلا معنيها غير حصول المنشأ من السببية او الدلالة او نحوها بمجرد ذلك الإنشاء والجعل كما هو المدعى، وبذلك يمكن التصالح بين الأعلام بأن يكون المنكر في المقام ينكر هذا والمثبت يثبت ذلك، فلا نزاع في الحقيقة بينهم ولا كلام، وعليك بالتأمل التام فإنه من مزال الأقدام.

وأما قبول مثل الملكية والزوجية والولاية إلى غير ذلك من الإعتبارات ذوات الآثار شرعاً وعرفاً للجعل أصالة وتبعاً، فلا تها وإن كانت من الامور النفس الأمرية إلا أنها لما كانت اموراً إختراعية ومعاني إنتزاعية لا واقعية لها في الخارج إلا بواقعية منشأ إنتزاعها ولا تحقق لها فيه إلا بوجود ما يصح منه إختراعها، كان كل واحد من إنشائها عقداً او ايقاعاً او عهداً على اختلافها ومن إنشاء آثار يستلزمها كافيأ في منشأ الإنتزاع وواقية بصحة الإختراع، ضرورة صحة إنتزاع الملكية الواقعية من مجرد جعل الله تعالى ملكية شيء لأحد، وكذا صحة إنتزاع الولاية من جعلها لواحد، كما يصح إنتزاعها من جعل آثار يستلزمها كايجاب الوفاء بالعقد وإجازة التصرف وإباحته بأحكامه في ملك الغير مثلاً، كما يظهر ذلك من مراجعة السلطان ولاية مملكته وحكومته تارة بإنشائها بخطاب يخصها،

واخرى بإنشاء آثارها بخطابها مثل أن يقول إفعل كذا وكذا، إلى غير ذلك مما يتعلق بأمر السياسة في نظم المملكة.

إن قلت: لا ريب في عدم صحة إنتزاع الملزوم من لوازمه وأحكامه وإن صح استكشافه بها، فكيف يصح إنتزاع هذا النحو من الوضع عما له من الآثار التكليفية، مع أنها من لوازمه وأحكامه.

قلت: معنى ما ذكر أنه يصح إنتزاعه من الآثار التكليفية للمورد بما فيه من الخصوصيات مقتضية لها لا عما اعتبر آثاراً له منها كى يستلزم إنتزاع الملزوم عن لازمه المساوق لتقدم العلول على علته، كما لا يخفى.

إن قلت: قد حقق في محله أن المعنى الواحد والمفهوم الفارد لا ينتزع عن المتعدد بما هو متعدد، فكيف يصح إنتزاع هذه الإعتبارات من المتعدد ويصح إختراعها تارة بجعلها بالأصالة بإنشائها بمفاهيمها، واخرى بتبع جعل آثارها.

قلت: إنما لا يصح إنتزاع الواحد من المتعدد بما هو متعدد كما أشرت إليه، لا بما هو واحد وبجهة واحدة اشترك فيها كما في المقام، ولا يبعد أن يكون تلك الجهة في مثال الحكومة هو إختصاص هذا بين الأشخاص بنظم هذه المملكة بنظر السلطان بمخصص من داخل او خارج، فيكون الجعلان بجهة كسفيها عن ذلك منشأين للإنتزاع.

فتلخص أن جعل هذه الإعتبارات أصالة على اختلاف العبارات فيه حقيقة ومجازاً بخطاب قصد منه ذلك يستتبع جعل آثارها بالعرض كما أن جعل الآثار كذلك يستتبع بالعرض جعلها ولو كان بخطابها فيما اريد منه جعل تلك الآثار لا جعلها، فيكون كل واحد منها مجموعاً بالعرض تشريعاً يعين جعل الآخر بالذات كذلك، وهذا كما أنه كان جعل الماهية تكويناً موجباً لجعل لوازمها بالعرض، كذلك يعين ذاك الجعل؛ فافهم وتأمل في أطراف ما ذكرنا من الكلام في المقام، وبما حققناه من عدم سراية الجعل إلى سببية شيء للتكليف وعدم قابليتها له مطلقاً، ظهر أن ما انتزع من مثل خطاب «اغرم ما أتلفته» من المعنى لا يصح عن يعبر عنه بالسببية إلا مجازاً، ولذا قال المصنف العلامة (ره): «انتزع من هذا الخطاب معنى يعبر عنه — الخ —» ولم يقل إنتزعت عنه السببية، كما لا يخفى.

قوله (فده): إذ الفرق بين الوضع والتكليف مما لا يخفى — الخ —.

قد عرفت أن الفرق بينها بحسب المفهوم واضح لا يكاد يخفى، وكذلك قابلية كل للتعبير عنه إنشاء أو إخباراً بخطاب يخصه، إلا أن ذلك غير مجد فيما هو المهم في المقام ومحل

التنقض والإبرام من أنّ الوضع كالتكليف يؤثر إنشائه بخطابه في تحقّقه بحيث يصحّ حمله عليه بالحمل الشائع كما مرّ، وقد عرفت تفصيل المقام، واختلاف الحال بحسب اختلاف أنحاء الوضع وأنّ إنشاء السببية لشيء يكون بنفسه إيجاداً للسبب كالوعد والعهد، لا إيجاد السببية فيه وأنّ استتباعه للتكليف بمعنى تأثير السبب المفعول لا يكون لأنّه فرع سببيته وبمعنى أنّه قصد بخطابه كناية، فهو ليس من الإستتباع، وكذلك بمعنى أنّ كليهما قصداً بالخطاب كما في الدلالة الإلزامية فإنّ الإيجاب حينئذ يكون عليحده وبالاستقلال، مع أنّ إنشائه حينئذ يكون لغواً كما لا يخفى.

وأما ما أورده (قدّه) عليه بقوله «أقول لو فرض نفسه حاكماً — الخ —» ففيه أنّه لا شهادة في مجرد كون (أكرم زيداً إن جئتك) خطاباً واحداً لإنشاء خصوص أحد الحكيم وانتزاع الآخر عنه لصدق ما ادّعاه (قدّه) لأعميته منه، لوضوح عدم الملازمة بينه وبين صلاحية الوضع للجعل بخطاب آخر يخصّه كما لا يخفى.

وبقوله «مع أنّ قول الشارع — الخ —» ففيه أنّه إنّما يكون إخباراً عن تحقّق الوجوب عند الدلوك إذا لم يمكن إنشاء الإيجاب قبل الدلوك بملاحظته، لعدم صلاحيته لأن يكون داعياً إليه لأجل ملائمته ومناسبته معه، وإلاّ كان الخطاب بها يستتبع الإيجاب لإستلزام سببية المستكشفة به كذلك؛ ويمكن أن يكون منشأ توهم ذلك، توهم أنّ قضية السببية هو الإيجاب بعد تحقّق الدلوك، كما هو الشأن في كلّ سبب مع سببه، وهو فاسد أيضاً، فإنّ سببيته إنّما هو للمفعل الإختياري للشارع، والسبب بالنسبة إليه ليس إلّا الداعي، ومن المعلوم أنّه بوجوده الإخطاري مؤثّر، لا بوجوده الخارجى، فافهم.

قوله (قدّه): ولو كانت لم يكن مجعولة من الشارع — الخ —.

مراده كما هو الواضح أنّه لو كانت لم تكن مجعولة من الشارع بالجعل التشريعى وإن كانت مجعولة منه بالتكويني.

فلا يقال لأجل إنكار كونها مجعولة منه، لأنّه القادر المختار. ومنه ظهر انه لو تعقلنا كونها صفة أحدثها الشارع خرجت أيضاً عن الجعل التشريعى إلى التكويني.

قوله (قدّه): هذا كلّه في السبب والشّرط - الخ - .

الأولى أن يقول كذا: «هذا كلّه في السببية والشّرطية - الخ -» كما لا يخفى، وقد عرفت اختلاف الحال فيها بما لا مزيد عليه.

وأما الصّحة والفساد في العبادات فهي من قبيل لوازم الماهيات، وقد أشرنا إلى أنّها يتبعها في الجعل تكويناً وتشريعاً، فعنى نفى الجعل فيها نفيه عنها مستقلاً لا مطلقاً. وأما في المعاملات فقد عرفت أنّها إن لوحظت سبباً لمثل الملكيّة والحريّة والزّوجيّة إلى غير ذلك من الامور الإعتباريّة، كانت سبباً لإعتبار الشّارع لهذه الامور عند أسبابها وإنتراعها بملاحظتها من متعلقاتها ابتداءً أو إمضاءً لما عليه العرف من الإعتبار والإنتراع. والحاصل أنّه ليس بالبعيد أن يكون إنشاء هذه الامور بالعقد عليها أو إيقاعها موجباً لتحققها وصحّة إختراعها عند الشّارع، كما كان إنشائه لها موجبة لصحّة الإنتراع عند كلّ مؤمن لأن له التصرف تشريعاً، كما كان له ذلك تكويناً، فيصح أن يقال يكون هذه الامور الإعتباريّة أحكاماً شرعيّاً لكون إعتبارها أو إنشائها من الشّارع، فافهم.

قوله (قدّه): وفيه أنّ الموقّت قد يتردّد وقته - الخ - .

الظاهر أنّه إلزام بعدم إستيفاء الأقسام، مع أنّ الفاضل بصدده في المقام، حيث أنّه بصدد بيان عدم تطرّق الشكّ إلى الأحكام ليجرى فيه الإستصحاب، فردّه عليه بعدم الإستيفاء إذ من جملتها هذه الصّورة التي يشكّ في بقاء الحكم وارتفاعه كما لا يخفى، لا بجريان الإستصحاب فيها، وإلاّ فيسجىء من المصنّف الجزم بعدم جريانه في الموقّت إلاّ أن يكون مبنياً على ما سيأتي منه في ذيل الجواب بقوله «اللهم».

قوله (قدّه): وأما الشكّ في التسخ - الخ - .

هذا إذا كان التّقض بنسخ الموقّت من أصله لا بلحاظ وقته. وأما إذا كان بلحاظ الوقت بأن يكون وقته أولاً ممتداً إلى كذا، فنسخ وصار إلى حدّ آخر كذا كان الشكّ في التّوقيت وأجزاء الوقت كما لا يخفى، فيصحّ التّقض به في مسألة الموقّت ولو لم يثبت له عموم من دليله وله من الخارج، غاية الأمر يتوجّه عليه مناقشة أنّه ليس بنسخ إصطلاحى، لكنّه غير داخل فيما ذكره من أنّ «الأمر إذا لم يكن للتكرار - الخ -» ويمكن أن يكون قوله «فتأمل» في ذيل الجواب إشارة إليه، فتأمل جيّداً.

قوله (قدّه): اللهم إلا أن يقال - الخ - .

يمكن أن يقال إن كفاية تنجز التكليف سابقاً في الإستصحاب، إنّا هو بالتسبة إلى ما يعامل معه في العرف معاملة علّة الحكم وسبب حدوثه لموضوعه كالإستطاعة وإن كان بحسب الحقيقة من قيود الموضوع، لا ما يحسب من قيوده في العرف كالوقت، ولذا يظهر منه (قدّه) فيما يأتي الجزم بعدم جريان الإستصحاب في المقيّد بالزّمان، ولعلّه أشار إليه بأمره بالتأمّل في ذيله.

قوله (قدّه): فإنّ شيئاً من الأقسام المذكورة لا يجري - الخ - .

وذلك لأن اختلاف المسببات وتعددها إنّا هو لأجل اختلاف الأسباب بحسب الخصوصيّات، وإقتضاء كلّ واحد منها بما فيه من الخصوصيّة لنحو من الأثر، وهذا بخلاف الشرط، فإنّ دخله في المشروط على نهج واحد لا يكاد أن يكون الإختلاف فيه بحسب الدوام وغيره من ناحيته، بل من ناحية المؤثر فيه، فتأمّل جيّداً.

قوله (قدّه): توضيح الإندفاع أنّ القيد في الحقيقة - الخ - .

وجه رجوع القيد مطلقاً إلى الموضوع ولو كان من قيود الطلب بحسب القواعد العربيّة بناء على تبعيّة الأحكام لما في أفعال الأنام من المصالح والمفاسد، واضح، فإنّ تفاوت الأفعال بحسب المصلحة والمفسدة بمراتبها ليس إلا لتفاوتها بحسب الذات أو العوارض اللاحقات له، فلا يكون إتصافها بها بسبب له من خارج، بل لا سبب له غير الموضوعات، كما هو الحال في حكم العقل بالحسن والقيح أيضاً كما لا يخفى. ولا وجه له بناء على تبعيتها للحكم والمصالح في نفس الأحكام، فإنّ عروضها على موضوعاتها وإنتفائها بحسب إقتضاء علّتها مع بقاء موضوعاتها بعينها وبشخصها، كما هو الحال في الأعراض وموضوعاتها.

وأما ما أفاده (قدّه) على ما ظفرنا به في تقرير بعض الأفاضل (ره) لبحثه (قدّه) في مبحث مقدّمة الواجب عند الرّد على صاحب الفصول في قوله بالفرق بين المعلول والمشروط من أنّ تقييد الطلب وهو مفاد الهيئة حقيقة لا معنى له، إذ ليس مفادها إلا أشخاص الطلب وجزئياته، ولو قلنا بكون ما وضعت له عامّاً لكون ما استعملت فيه لا محالة خاصّاً، والجزئي غير قابل للتقييد، فلابد أن يرجع القيود إلى المادّة ولو كانت بحسب القواعد العربيّة راجعة إلى الهيئة.

ففيه أن الجزئى الذى استعملت فيه الهيئة لا يقيد أبداً، بل هو على ما أنشأ بالصيغة بلا تغيير إلا أنه مقيداً ينشأ فالطلب يتصور بجميع خصوصياته المقصودة وينشأ بها ويدل عليه بالقرينه، فيكون من قبيل تعدد الدال والمدلول، لا أنه ينشأ مطلقاً أولاً، ثم يقيد كى يقال أن مفاد الهيئة غير قابل لذلك، فالإطلاق والتقييد فيها وأمثالها مما كان وضعها وضع الحروف، إنها هو بلحاظ المعانى المتصورة التى يستعمل فيها ألفاظها، لا بلحاظها بما هى استعملت فيها فيطلق أو يقيد المعنى، ثم يستعمل فيه لفظه وينشأ به، لا أنه يقيد ما استعمل فيه اللفظ واطلق كما لا يخفى، فتدبر جيداً.

قوله (قدّه): وهو عين الكلام فى اعتبار الإستصحاب — الخ —.

ويحتمل قريباً تطبيقه على قاعدة المقتضى والرافع، لا على الإستصحاب وإن كان من موارده بأن يكون المناط فى التّعبد بثبوت المشكوك هو ثبوت المقتضى فعلاً وعدم العلم بالرافع لا العلم بتحقيقه سابقاً والشك فيه لاحقاً كما هو ملاك الإستصحاب؛ ولكنه لم يسأعد عليها عقل ولا نقل، فإن ظاهر الأخبار كما عرفت سابقاً، إنها هو الإعتبار باليقين من الشئ وعدم الإعتناء بالشك فيه بنقضه به لا بثبوت المقتضى والشك فى رافعه، كما لا يخفى.

نعم لا يبعد أن يكون بناء العقلاء على عدم الإعتناء بالشك فى الرافع، مع ثبوت المقتضى فيما لم يكن للشك بذلك مدرك يعتنى به عندهم^١، بل كان بمجرد الإحتمال التام من إمكانه، فلا يصدّهم عن ذهاب طريق مثلاً بمجرد إحتمال مصادفة قطاع الطريق فيه أو مانع آخر محتمل بمجرد إمكانه، بخلاف ما إذا كان إحتمالها لأمر حادث يوجب ويحدثه، فإنه يصدّهم عن الذهاب أو الإياب بلا إرتياب، ولا يخفى أنه لا يجدى فى الشرعيات فى باب، فإن الشك فيها مما يعتنى به فى مثل زماننا لإختفاء كثير من الأخبار والآثار، ومن المحتمل أن يكون منها ما كان دليلاً فى المقام، فلا مجال لهذه القاعدة فى الأحكام، مع ثبوت الردع عنها فى موارد الإستصحاب بالتهى عن نقض اليقين بالشك فى أخبار^٢ الباب بلا تفاوت أصلاً بين صورتى المخالفة والموافقة، لما يأتى فى حكومة

١- خ ل: للتقيد.

١- خ ل: عند العقلاء.

٢- وسائل الشيعة: ١٧٥/١ - ح ١

الإستصحاب او وروده على سائر القواعد التعبديّة الإبتدائيّة او الإمضائيّة، فتدبر.

قوله (قدّه): ويرد عليه أولاً أنّ الشكّ واليقين - الخ - .

الاولى في تقرير ما وجهه عليه أن يقال: إنّ الشكّ الذي نهي أن ينقض به اليقين في الأخبار، إنّما هو الشكّ فيما تعلق به اليقين لما عرفت من ظهورها في إتّحاد متعلّقها، وقد مرّ وجه صحّة إنتقاض اليقين به من غير تفاوت بين الشكّ في أنحاء الرافع، بل بينه وبين الشكّ في المقتضى على ما حقّقناه، وهو ملاحظة إتّحاد المتعلّق فيها ذاتاً وعدم ملاحظة تعدّدهما زماناً، لا الشكّ في أمر آخر، كى يختلف حال لا يقال: إنّ المقصود هو أصالة عدم حدوثة بحسب زمانه، لأنّه وإن كانت حادثة إلّا أنّها مساوقة لأصالة عدم الزوال، وقد عرفت حالها؛ اللهم إلّا أن يكون مراده (قدّه) أنّ مثل أصالة عدم الزوال لأبديّ منه في وجوب الجلوس عند الشكّ في الزوال ولولأجل أن يدفع به ما يعارض المرجع من الإحتياط في التّكليف الثّاني، فتأمل.

قوله (قدّه): فإن قلنا بتحريم الإشتغال - الخ - .

لا يخفى أنّه لا مجال لهذا التّشقيق أصلاً، فإنّ حرمة الإشتغال لا يتصوّر مع ملاحظة الفعل إلى زمان فعلاً واحداً تعلق به حكم واحد، مع أنّ الكلام، في بيان أقسامه وأحكامه، ضرورة أنّ حرمة الإشتغال لا يتأتّى إلّا إذا كان الفعل في الجزء الأوّل ملحوظاً عليّحدة، ومعه لا محيص عن ملاحظة كونه اموراً متعدّدة كلّ واحد منها متّصف بذلك الحكم غير مربوط بالآخر، كما هو الفرض في الوجه الثّاني، فلا يتأتّى في محلّ الكلام، إلّا أنّه لا يتحقّق الحرام، ولا إستحقاق العقاب إلّا بالإتمام، وحكمه أنّه لو أتى به من عمد من الأوّل إلى إتيانه بالتّمات بأن يجلس في المسجد إلى مقدار يعلم بتحقيق الجلوس الحرام، فهو حرام فعلاً موجب لإستحقاقه العقاب بلا إرتياب.

وأما إذا لم يأت به كذلك فلو عمد إليه واشتغل أولاً ثم بدأ له، فهو متجرى يجرى عليه أحكامه؛ وإن أتى به من غير عمد إليه بأن لم يقصده إلّا ما لم يعلم معه بتحقيق الحرام، فأصالة الإباحة يكون مرجعاً مطلقاً في المقام، اقتصر على الجلوس إلى الزمان المشكوك أولاً بأن بدأ له بعد الجلوس؛ أمّا الجلوس إليه فللشكّ في مصاديق^٢ الحرام؛ وأمّا الجلوس فيه

١- وسائل الشيعه: ١٧٥/١ - ح ١

فلتردده بين أن يكون ما به إتمام الحرام أو ما يكون بعد الإتمام ولا دليل على حرمة بمجرد كونه موجباً للعلم بتحقيق الحرام به أو بما قبله.

وأما ما جعله (قدّه) مرجعاً في الباب من أصالة عدم تحقيق المعصية وعدم إستحقاق العقاب؛ ففيه مضافاً إلى أن الإطاعة والعصيان، أو إستحقاق المثوبة والعقوبة مما لا يشك فيه، ولو شك فيها لا شك فيها في المورد، لما عرفت من أنه شبهة موضوعية ولا شبهة في إستقلال العقل بالبرائة فيها، كما هو قضية عموم النقل أن تحقق المعصية الشك في وجود الرفع والشك في رافعية الموجود في نقض اليقين وعدمه، وأنه لا يعقل نقض اليقين بالشك إلا في الأول دون الثاني بأبحاثه، بل فيه نقض لليقين باليقين بوجود ما شك في كونه رافعاً، لأنه كان هناك الشك ولم يكن نقض لإجتماعه مع اليقين.

ولا يخفى أن ملاحظة إتحاد اليقين والشك وعدم ملاحظة تعددهما زماناً إنما يوجب صحة إستعمال التقصص كما عرفت، لا عدم إجتماع اليقين في زمان متأخر أحدهما عن الآخر، كما أفاده (قدّه).

ثم إنه لا يرد عليه ما وجهه عليه بقوله (قدّه): «وثانياً — الخ —» فإن الإنتقاض الحقيقي لا يعقل إلا بالشك، وأما التقصص الجعلي فيتعقل أن يكون بغير الشك، فيجعل غيره في مورده ناقضاً له، وكذا لا يرد عليه ما وجهه عليه بقوله: «وثالثاً — الخ —» لإمكان منع ظهور الأخبار في حصر الناقض في خصوص اليقين بالخلاف، بل في مطلق اليقين، فتدبر. ثم لا يخفى عدم إرتباط لقوله «ألا ترى» بهذا الإيراد، والظاهر أنه من شمة الإيراد الأول ووضعه هنا من التاسخ، فتأمل جيداً.

قوله (قدّه): فلا بد من الرجوع في وجوب الجلوس عند الشك في الزوال إلى أصل آخر —

الخ —.

لا يخفى أن أصالة عدم الزوال لما كانت واردة على الإحتياط في التكليف الثاني، كان الإحتياط في التكليف الأول بلا معارض، فيكون هو المرجع في وجوب الجلوس عند الشك في الزوال، لا هذا الأصل. نعم إنما يرجع إليه على القول بالاصول المثبتة، ضرورة أن الجلوس مع عدم الزوال بعده ملازم عقلاً للجلوس قبله، والحكم الشرعي إنما هو له حسب الفرض، وأن أصالة عدم الخروج عن عهدة التكليف بالجلوس معارض بأصالة عدم

الخروج عن عهدة التكليف بالخروج، إذ من الواضح أنّ حالها حال قاعدة الإحتياط، وأنّ أصالة عدم حدوث التكليف بالخروج لأبجال لها، فإنّ حدوثه معلوم وإلا لم يكن لمعارضة الإحتياط في التكليف بالجلوس مع الإحتياط فيه وجه أصلاً.

وإستحقاق العقاب او عدمها ليسا بحكم شرعى ولا ممّا يرتب عليه الحكم الشرعى، بل ولا يلازمه لأنّ الإباحة الواقعية لا يكون من أحكامها ولا ممّا يلازمها لإمكان وجوب الشىء او حرمة، مع عدم إستحقاق العقاب على مخالفته ولو ترتب عليه حكم في مقام، فلا يهتّم في المقام؛ ومعه لا مجال للإستصحاب بلا ريب.

اللهم إلا أن يكون مراده من أصالة عدم الإستحقاق أصالة البرائة لا الإستصحاب، لكن في التعبير بها عنها من المسامحة ما لا يخفى.

قوله (قدّه): ومعنى التعارض أن يكون شىء يوجب اليقين لولا الشك - الخ - .
يحتمل أن يكون مراده معنى الخوانسارى (ره) أنّ تعارض نفس اليقين والشك إنّما هو فيما إذا كان هناك موجب لليقين، وإلا لم يكن تعارض في اليقين أصلاً لإجماعها في مورد الإستصحاب حقيقة، فالتعارض والتناقض في مورد بينهما إنّما هو بملاحظة ثبوت الموجب، فكأنّ اليقين كان متعلقاً بمتعلق به الشك فارتفع به، فيصدق الإنتقاض ويصحّ التهي عن التقض تبعداً وعملاً؛ وقد ذكرنا نظير ذلك وجهاً لإختصاص الأخبار^٢ بالشك في الرافع.
ولكن قد ذكرنا أنّ الأظهر أنّ الإنتقاض إنّما هو بملاحظة إتحد متعلق الشك واليقين ذاتاً وعدم ملاحظة تعددهما زماناً. وقد عرفت أنّه لا حاجة إلى التصرف في اليقين بإرادة المتيقّن منه او بإضافة الأحكام، ولا دخل له في إصلاح صدق التقض والتهي عنه، كما فصلنا الكلام فيه سابقاً عند التّكلم في الأخبار؛ فظهر أنّ التعارض إنّما لوحظ بين التناقض والمنقوض، وإعتبار الموجب إنّما هو لأجل تحقّق التعارض والتناقض بين اليقين والشك في مورد الإستصحاب.

نعم يرد عليه أنّه لا موجب لليقين مع الشك فيما جعله مجرى الإستصحاب، كما أفاده (قدّه)، فلا وجه للتمسك له بأخبار^٣ الباب.

١- خ ل: يترتب

٢- وسائل الشيعة: ١/١٧٥ - ح ١

٣- وسائل الشيعة: ١/١٧٥ - ح ١

ثم لا يخفى أنه لا كراهة في ملاحظة التعارض بين الشك والمشكوك ولو ازمه وأحكامه المشكوكه بتبعه كما لاحظ (قدّه)، وأين هو من ملاحظته بين الشك وموجب اليقين لو سلم أن الخوانساري لاحظ كذلك، فإنه لا ريب في التعارض بينه وبين موجب الشك حقيقة، وأنه بتبعها يقع التعارض بينها وكذا بين كل منها وموجب الآخر بالعرض، وهذا بخلاف الشك والمشكوك أو أحكامه.

والحاصل أن ملاحظة التعارض والتناقض بين الشك وموجب اليقين أولى من ملاحظة بينه وبين نفس الأحكام الثابتة للشيء المتعلق لليقين.

لا يقال: إنها يكون هذه الملاحظة لأجل دخل اليقين في ثبوتها للمتيقن.

لأننا نقول: لا دخل له في ثبوتها له، بل اليقين إنما تعلق بما له هذه الأحكام، لا باعتبار أنها كانت ثابتة له، كما هو ظاهر كلامه؛ فالصواب أن التعارض والتناقض إنما يلاحظ في مورد الإستصحاب بين نفس الصفتين بملاحظة إتحاد المتعلقين وعدم ملاحظة بعدهما في البين، كما حققنا سابقاً فيكون بين ذلك وما ذكره المحقق الخوانساري عموماً وخصوصاً مطلقاً، فتأمل جيداً في المقام.

قوله (قدّه): لأن العام المخصص لا إقتضاء فيه لثبوت الحكم - الخ -.

هذا ولو قيل بجواز التمسك به في الشبهات المصادقية، فإنه إنما هو في المخصص بالمنفصل، وأما في المخصص المتصل فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام وأنه يكون من قبيل ما إذا شك في تحقق أصل عنوان العام، فكما لا يجوز التمسك في وجوب إكرام من شك في علمه بإكرام العلماء لا يجوز التمسك بأكرم العلماء العدول مثلاً في وجوب إكرام عالم شك في عدالته.

نعم ربما يقع الإشكال في التمسك بناء على جوازه من جهة أنه من قبيل التخصيص بالمتصل أو المنفصل كالإستثناء، فلا تغفل.

قوله (قدّه): أما الأول فلا إشكال - الخ -.

لا يخفى أن إستصحاب الكلّي لا يفيد في ترتيب آثار الشخص وإن كان بقاؤه ببقائه في هذه الصورة إلا على القول بالأصل المثبت، بل لأبد من إستصحابه لترتيب آثاره وهل هو يغني من إستصحابه، فيه إشكال من أن الطبيعي عين الفرد في الخارج ووجوده فيه بعين وجود الفرد على التحقيق، فالتعبد بوجود الفرد تعبد بوجوده، فإستصحابه يجدي في

ترتيب آثارهما، ومن أن الإتحاد والعينية في الخارج إنما هو بحسب الحقيقة والدقة بحكم العقل، وأما بالنظر العرفي فهما إثنان كان بينهما بهذا النظر توقّف، وعليه لا الإتحاد والعينية والإعتبار إنما هو بهذا النظر في هذا الباب.

نعم يمكن أن يقال أنّ الوساطة وإن كانت بنظر العرف ثابتة، إلاّ أنّها تكون ملغى^١ بمساحتهم فيها، وعدم إعتنائهم بها بحيث يرون الأثر المرتب مرتباً على ذبها، ولا منافات بين إثباتها بنظرهم وإلغائها بمساحتهم، والإعتبار إنّما هو بنظرهم المسامحى المبني على الإعتناء بها أو عدم الإعتناء، لا على رؤيتها وعدم رؤيتها أصلاً، كما سيأتي تحقيقه إنشاء الله، فتدبر.

قوله (قدّه): ولم يعلم الحالة السابقة - الخ -.

لا وجه للتقييد بذلك لأنّ الحكم ذلك ولو علم الحالة السابقة طهارة كانت أو حدثاً أصغر لو قيل بتأثير الحدث على الحدث، فإنّه لا يطمئنّ النفس من قبل الحادث المرّد بين البول والمني إلاّ بفعل ما يرفعها لإستصحاب القدر المشترك بدون ذلك، والإقتصار بفعل ما يرفع أحدهما من وضوء أو غسل.

نعم لو لم نقل بالتأثير بعد التعاقب لم يكن مجال لإستصحاب القدر المشترك في صورة سبق الحدث، إلاّ بناء على جريانه في القسم الثالث. اللهم إلاّ أن يكون التقييد لأجل أنّ غير مورده يحتاج^٢ إلى التفصيل والتقييد، فافهم.

قوله (قدّه): لا ما لم يكن مانع من إجراء الأصليين - الخ -.

وذلك كما إذا كان لكلّ من الخصوصيتين أثر تكليفي، فإنّ العلم بثبوت التكليف حينئذ مانع عن إجراء الأصليين؛ لكن لا يخفى أنّ الحكم بعدم كلّ منها فيما إذا لم يكن هناك هذا المانع، إنّما هو إذا قلنا بثبوت المقتضى للأصل في أطراف الشبهة، وأنما لم يجر فيها للمانع، وأما إذا قيل بعدم المقتضى له فيها وعدم شمول الأخبار لما يعلم إجمالاً بنقض الحالة السابقة للزوم التناقض في مدلولها، فلا إستصحاب في أطراف الشبهة مطلقاً ولو لم نعلم بتكليف بينها.

١- خ ل: ملغاة.

٢- خ ل: محتاج.

قوله (قدّه): وتوهم عدم جريان الأصل في القدر المشترك — الخ —
توضيح هذا التوهم أنّ الطبيعي كما أشرنا إليه إنّما يكون وجوده في الخارج بعين وجود
فرده وهو مردّد بين ما يقطع^١ بعده وما يحكم^٢ به لأصالة عدم حدوثه.
وتوضيح دفعه أنّ نحو وجوده لَمّا كان مردّداً بين أن يكون ذلك وذلك كان الآن
مشكوك البقاء والإرتفاع من دون شكّ في أصل حدوثه فكان، أركان الإستصحاب بقاؤه
فيه موجودة وإن اختلف في كلّ ما احتمل أن يكون وجوده بوجوده من الفردين.
وأما التوهم الثّاني فتوضيحه أنّ الشكّ في بقائه وارتفاعه مسبّب عن الشكّ في حدوث
ما قطع ببقائه على تقدير وجوده والأصل عدم حدوثه، ومعها لا مجال لإستصحاب بقائه لما
تقرّر من عدم جريان الأصل في طرف المسبّب مع جريانه في السبب.
وتوضيح دفعه أنّ الشكّ فيه إنّما هوناش من الشكّ في أنّ الحادث هو هذا او ذلك ،
ولأصل في البين أصلاً يوجب تعيين أحدهما كما لا يخفى، لعدم سبق إحدى الحالتين
فيه، وأصالة عدم حدوث مقطوع البقاء منها معارضة بأصالة عدم حدوث الآخر، مع أنّ
هذا الأصل بالإضافة إلى الأثر المهمّ مثبت، وأنّه لا يترتب عليه إلّا بتوسط ما يستلزمه
عقلاً من كون الحادث ذلك الآخر.

قوله (قدّه): أقوىها الأخير — الخ —
لا يخفى أنّ الأقوى هو الثّاني، وذلك لأنّ الوجود الطبيعي وإن كان بوجود فرده، إلّا
أنّ وجوده في ضمن أفراد متعدّدة ليس نحو وجود واحد له، بل وجود كلّ فرد منه نحو وجود
له عقلاً وعرفاً، ففيما إذا شكّ أنّه في الزّمان الأوّل كان موجوداً بوجود واحد أو اثنين وفي
ضمن فرد أو فردين لم يكن الشكّ في نحو وجوده، بل الشكّ في وجوده بنحو آخر غير ما علم
من نحو وجوده، فما علم من وجوده فقد علم إرتفاعه وما شكّ فيه فقد شكّ في أصل حدوثه،
فاختلّ أحد ركني الإستصحاب فيه على كلّ حال؛ ومنه يظهر الحال في القسم الثّاني، بل
الأمر فيه أظهر.

نعم يستثنى منه ما إذا عد الفرد اللاحق مع السابق في العرف شيئاً واحداً مستمراً، كما
إذا شكّ في تبدل السواد الشّديد بالضعيف او بالبياض، فإنّ العرف يعدّ السوادين أمراً

١- في «ع»: تقطع

٢- في «ع»: نحكم

واحداً مستمراً فيجري فيه الإستصحاب لعدم إبتنائه على المدافعة العقلية، بل يجرى في مثله مكع إبتنائه على المدافعة بناءً ما هو التحقيق من أصالة الوجود، لما حَقَّق في محله من أن الوجود عليه في جميع المراتب المتبدلة شدة وضعفاً وأحد شخصى مادام متصلاً ولم يخلل العدم في البين وإن انتزعت عنه هيئات^١ مختلفة وأنواع متفاوتة.

نعم لا يجرى الإستصحاب فيما إذا عدَّ المتبادلان عرفاً شيئين موجود كل منهما بوجود عليحدة، لإستمرار وجود واحد في الزمانين، لما مرّ ويأتى من أن العبرة في جريان الإستصحاب بنظر العرف لا العقل.

تنبية فيه تأييد

وهو أنه يلزم على جريان الإستصحاب في القسم الثالث إستصحاب وجوب الفريضة على من علم بإشتغال ذمته بواحدة، مع احتمال الزيادة عليها لواتى بها فيجب عليه ترتيب جميع الآثار الشرعية المترتبة على من كانت عليه فريضة مثل عدم جواز التطوع له على القول بعدم جوازه لمن اشتغلت ذمته بالفريضة، ولأظن أن يلتزم به أحد.

قوله (فده): لأن الميتة عبارة عن كل ما لم يذك - الخ -.

وإن أبيت إلا عن كون الميتة عبارة عمّامات حتف أنف، فلا إشكال ظاهرأ في كون ما لم يذك شرعاً ملحقاً بالميتة حكماً، فأصالة عدم التذكية على هذا وإن لم يكن مثبتة لها، كما أفاده الفاضل (ره) إلا أنها مثبتة لما يلحق بها حكماً، فيترتب بها على ما شك في تذكية حكم غير المذكى. لا يقال: إن غير المذكى مطلقاً لم يكن محكوماً بحكم الميتة، إذ الحى من الحيوان لم يذك ولا يكون بحكمها، فكيف يحكم بأصالة عدم التذكية عليه بأحكامها؛ لأنه^٢ عند الأصل يثبت خصوص ما يلحق بها من غير المذكى وهو ما ازهق روحه ولم يذك كما لا يخفى، إذ ما ازهق روحه وشك في تذكيته يحرز عدم تذكيته بأصالة عدمها ويحكم عليه بأنه غير مذكى، فيكون حاله حال سائر الموضوعات المركبة أو المقيّدة المشكوكة بجزئها أو قيدها فيحرز بالأصل، جزئها أو قيدها؛ وكون عدم التذكية في حال الحياة ممأ لا حكم

١- في «ع»: ماهيات

٢- في «ع»: لان الاصل.

له شرعاً، غير ضائر بعد كونه في حال إزهاق الروح ذاحكاً، فإن العبرة إنما هو بكون المستصحب كذلك في حال شك في ثبوته فيه، وقد اريد إثباته لا في حال علم بثبوته فيه، كما لا يخفى على من كان له أدنى إلتفات.

لكن لا يخفى أن ذلك لو كانت الميتة عبارة عما لا يدرك، او كان ما ليس بمذكي ملحقاً بها شرعاً كما قلنا؛ وأما إذا قلنا أن الموضوع للحرمة والتجاسة، وعدم جواز الصلاة فيه ما يكون بمعنى وجودي يصاد المذكي، وهو ما إذا أزهق روحه بإزهاق خاص غير الإزهاق في المذكي، فأصالة عدم كونه مذكي معارضة بأصالة عدم كونه ميتة، فيرجع إلى غيرها من الاصول.

والإنصاف أن المعلوم إنما هو مغايرة الميتة^١ والتذكية إجمالاً من دون تعيين كونها على نحو التضاد أو العدم والملكية، ومعه أيضاً لا مجال لتلك المعارضة. نعم في غير واحد من الأخبار^٢ المتبعة تجوز الصلاة في الجلود ما لم يعلم أنها ميتة، وإن كان مقتضى البعض^٣ الآخر منها المنع من الصلاة فيها ما لم يعلم بتذكيته؛ وقد فصلنا الكلام في بحث الفقه بالتقص والإبرام بما لا يسعه المقام.

قوله (قدّه): بل لو قلنا بعدم جريان الإستصحاب - الخ -

وذلك لأن العدم الأزلي المضاف إلى شخص ليس بكلّي وإن كان مستمراً مع مقارناته الوجودية، وذلك لا يوجب كليّة كما في استمرار الوجود، كى يبتنى جريان الإستصحاب فيه على جريانه فيه، بل أمر واحد غير صادق على كثيرين وإن كان مقارناً لها كما لا يخفى، فيترتب عليه بإستصحابه عند الشك في بقائه كلّما يترتب عليه من الآثار الشرعية، دون ما يترتب على أحد مقارناته الوجودية، او على أحد الامور المقيدة به إلا على القول بالأصل المثبت، فلا يترتب آثار موت حتف الأنف مثلاً بإستصحاب عدم التذكية، ولا أحكام الإستحاضة على الدم المشكوك بأصالة عدم الحيض، وإن كان لا ينفك عدم الحيض عن كون الدم الموجود إستحاضة بناء على أنها عبارة عن كل دم ليس بحيض، بداهة أن هذا الإستلزام وعدم الإنفكاك ليس بشرعى بل عقلى.

١- في «ع»: الموت

٢- وسائل الشيعة: ٢٥٠/٣

٣- وسائل الشيعة: ٢٥١/٣

وبالجملة من الواضح أن إثبات عنوان أو نفيه بالثبوت أو التفي المحمولتين الذين يكونان مفاد كان وليس التأمنتين بالإستصحاب لا يوجب إثباته أو نفيه، لما شك إتحافه به إلا على القول بالأصل المثلث، لأنهما مفاد كان وليس التاقصتين، فلا يترتب على إستصحاب بثبوت أو نفيه بذلك الثبوت أو التفي ما يترتب عليه بهذا الثبوت أو التفي، فافهم.

قوله (قده): قد علم من تعريف الإستصحاب وأدلته - الخ -

لا يخفى أن عمدة أدلة الإستصحاب هي الأخبار؛ ومن المعلوم أن الملاك فيها إنما هو صدق نقض اليقين بشيء بالشك فيه، ولا يتفاوت في الأمور القارة والتدرجية، بدهة صدق نقضه به فيما إذا توقف بسبب الشك في انقطاع حركة أو مشى أو جريان دم أو نحوها من سائر الأمور التدرجية الغير القارة بعد القطع بتحققها من ترتب آثارها عليها، والسر أنها وإن كانت غير مجتمعة الأجزاء بحسب الوجود، إلا أن وحدتها أو تشخصها لا ينتم بذلك مادامت متصلة لم يتخلل العدم فيها فيفضلها، فكل واحد من هذه الأمور مالم ينقطع واحد بالشخص حقيقة، فإذا قطع بثبوت أو نفيه ثم شك في ارتفاعه وانقطاعه بذلك، كان الشك متعلقاً حقيقة باستمراراً تعلق به اليقين.

ولا يخفى أن البقاء بالمعنى الذي ذكره أيضاً يصدق في غير الزمان من الأمور التدرجية، لما عرفت أنه ما دام متصلًا يكون واحداً بالشخص، وهو لا يكاد يكون موجوداً إلا بوجود واحد شخصي والبقاء إنما يكون بهذا المعنى في الزمانيات، ضرورة صدقه حقيقة على غيرها من المجردات ونفس الزمان، فهو بقول مطلق عبارة عن استمرار الوجود الواحد على اختلاف نحوه بالتعدد والتصرم جزءاً فجزءاً والاستقرار والقرار، بل يظهر من ذلك عدم تفاوت الأمور القارة والتدرجية بحسب سائر الأدلة، بل بحسب التعريف بالإبقاء كما لا يخفى.

فانقدح أن البقاء في الزمان ونحوه من الأمور التدرجية من الزمانيات كغير الزمانيات على نحو الحقيقة وليس على المسامحة، نعم بعض الأمور التدرجية الذي يكون مع تخلل العدم والفصل بين أجزائه كابعاض كلام واحد عرفي وإن لم يكن بواحد شخصي حقيقة، ويكون البقاء فيه على المسامحة، إلا أنه كذلك عرفاً ما لم يقع بين أجزائها فصل يعتد به بحسب العرف، والملاك في الباب هو الوحدة العرفية لصدق نقض اليقين بالشك حقيقة معها، كما لا يخفى.

ومن هنا ظهر أن الإستصحاب يجري في إثبات الليل والنهار، ويجدى في إثبات ما لهما

من الآثار كوجوب الإمساك وجواز الإفطار، وإن كان لا يجدى في إثبات ما اخذ في موضوعه وقوعه في أحدهما إلا على القول بالأصل المثبت مطلقاً، أو على وجه ربما سبقت إليه الإشارة ويأتى تحقيقه إنشاء الله.

قوله (قدّه): فالأولى التمسك في هذا المقام بإستصحاب الحكم - الخ - .
لا يخفى أن الحكم لو كان مرتباً على الفعل الواقع في النهار أو في الليل، فكما لا يجرى إستصحابها على نحو يجدى، لا يجرى إستصحاب الحكم كذلك لعدم إحراز الموضوع إلا بالتوجيه الذى ذكره سابقاً في ذيل الايراد على التقص الثالث على الفاضل التوى ولو كان الحكم مرتباً على بقاء الليل أو النهار، فإستصحابها يجدى بلا إشكال، ومعه لا مجال لإستصحابه.

قوله (قدّه): مدفوعة بأن الظاهر - الخ - .
الظاهر كونه من قبيل القسم الثانى، ضرورة أنه مردد بين كونه كثير الأجزاء فيبقى، وقليلها فيرتفع. نعم ما أحرز كمية أجزائه وشك مع ذلك في ارتفاعه يكون من قبيل القسم الأول، ولا يخفى جريان الأقسام الثلاثة في إستصحاب الكلّى فيه، كما يظهر بأدنى تأمل.

قوله (قدّه): فينبغى القطع بعدم جريان الإستصحاب فيه - الخ - .
لا يخفى أنه قد ظهر ممّا ذكرناه في نفس الزمان حال المقيّد به، وأنه ينبغى القطع بجريان الإستصحاب فيه بالنسبة إلى كل ما حكم به مادام ثابتاً، كما إذا أوجب مثلاً إكرام زيد مادام كان قائماً في النهار فشك في بقاء النهار أو في أصل قيامه، فإثبات قيامه الخاصّ الثابت يقيناً بالإستصحاب يوجب ترتيب وجوب إكرامه.
نعم لو كان العمل المحكوم بحكم من الأحكام مقيّداً بالزمان وشك فيه لأجل الشك في القيد كالإكرام في النهار مثلاً، فلا مجال لإستصحابه، لكنّه لا لما أفاده (قدّه)، لما عرفت من عدم إعتبار البقاء بهذا المعنى في الإستصحاب أصلاً، بل لأنّ العمل الذى يؤتى به مع الشك في النهار لا يكاد أن يحرز أنه فيه بإستصحابه كما لا يخفى، إذ الشك في أنه كذلك من غير سبق حالة له أصلاً؛ اللهم إلا أن يقال أنه يصح ولو مساحمة أن الإكرام كان في السابق في النهار والآن كما كان، بالإستصحاب. ويمكن أيضاً توجيهه

استصحاب حكمه بما أشرنا إليه في بعض الحواشي السابقة؛ فتلخص أن الإستصحاب في المقيّد^١ بالزمان لإثبات ثبوته المحمول كما كان، ليحكم بلزوم فعل ما علق وجوبه على ثبوته أو ترك ما علق حرمة عليه جار بلا إشكال، كما عرفت من مثال وجوب الإكرام المعلق على القيام في النهار، وإنما هو غير جار إذا احتيج إلى إثبات ثبوته لغيره وتطبيقه عليه، فتأمل جيداً.

قوله (قدّه): ومما ذكرنا يظهر فساد ما وقع لبعض المعاصرين - الخ -.

توضيح ذلك أن الإستصحاب العدمي فيما ذكره من مثال الأمر بالجلوس في يوم الجمعة، إنما هو بملاحظة أن الموضوع هو الجلوس الخاص وهو الجلوس إلى الزوال المغاير لما بعده، والإستصحاب الوجودي فيه إنما هو بملاحظة أن الموضوع هو الجلوس من دون تقييده بكونه إلى الزوال؛ وذلك لوضوح أنه بالملاحظة الأولى لا مجال للإستصحاب الوجودي لعدم بقاء الموضوع، واختلاف القضية المشكوكة مع المتيقنة بحسبه، ضرورة أن الموضوع في إحديهما الجلوس إلى الزوال، وفي الأخرى هو الجلوس فيما بعده، مع لزوم البقاء والإتحاد في الإستصحاب، فبالملاحظة الثانية لا مجال للإستصحاب العدمي لإنقلاب العدم الأزلي لوجوب الجلوس بالوجود فيما قبل الزوال^٢ وقد شك في بقائه له بعد الزوال، فلا حالة سابقة بهذا اللحاظ إلا لوجوبه فلا مجال إلا لاستصحابه، لا للإستصحاب عدمه، لما عرفت من انقلابه، ولما لم يكن الجمع بين اللحاظين في خطاب واحد لم يكن الخطاب دليلاً إلا على أحد الإستصحابين، وعدم اللحاظ معه أصلاً يوجب إهماله وعدم دلالة على واحد منها كما لا يخفى.

وكأن المتوهم نظر في كل إستصحاب إلى لحاظ وغفل عن إمتناع الجمع بينهما، أو توهم الإطلاق مع عدم اللحاظ وغفل عن أنه يوجب الإهمال المانع من الإستدلال به مطلقاً.

فانقذ بذلك فساد ما رتبنا توهم من جريان إستصحاب العدم لولا حكومة إستصحاب الوجود عليه، فهو حاكم عليه لا معارض، بل توهم أنه مرام المصنّف قدس

١- في «ع»: استصحاب المقيّد

٢- في «ع»: وبالملاحظة.

٣- في «ع»: فيما يزال.

قوله (قدّه): وعلى الثاني لا معنى لإستصحاب العدم — الخ —.

لا يخفى أنه لو اغمض عن عدم إمكان الجمع بين اللَّحَاطين في دليل الإستصحاب كما عرفت في الحاشية السابقة، أمكن أن يقال: أنه على الثاني وإن لم يكن شك في مقدار تأثير المؤثر، إلا أنه بحسب الإقتضاء. وأما فعلية تأثيره بحيث كان أثره فعلاً محققاً بأن يكون المجعول في حق المكلف في هذا الحال هو الظهارة، فهو مشكوكة ومنشأؤه الشك في رافعية الموجود، ضرورة أنه مع إحراز المقتضى لا شك في المقتضى بالفتح في الفرض إلا من جهة الشك في رافعية الوجود.

ومنه ظهر أن ما أورده عليه بقوله «وأما ثالثاً — الخ —» محل النظر، فتدبر.

قوله (قدّه): إلا أن الإستصحاب مع هذا العلم الإجمالي — الخ —.

لا يخفى أن هذا الإستدراك لا يرتبط ولا يستقيم، والظاهر أنه كان مقدماً على قوله «نعم يستقيم» وكان وضعه هنا من قلم الناسخ، كما لا يخفى على المتأمل.

قوله (قدّه): وأما المثال الثالث فلا يتصور فيه الشك — الخ —.

الظاهر أنه أراد أن شرطية العلم للتكليف مما لا يتطرق إليه الشك في زمان، مع إمكان أن يراد أنه لو فرض شك في الشرطية في حال ليس شكاً في بقاء حكم العقل بها، بل لا حكم للعقل في هذا الحال بلا إشكال، ضرورة عدم إستقلال العقل بها مع الشك فيها، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): لكن المقصود من إستصحابه — الخ —.

لا يخفى أن المقصود من استصحابه إنما يكون ترتيب الآثار فيما إذا لم يكن المستصحب بنفسه مما يتطرق إليه الجعل والتعبد كالموضوعات الخارجية؛ وأما إذا كان مما يتطرق إليه ذلك كالأحكام وجوداً كما هو واضح وعدمها إذ ما ليس تنال عدمه يد التصرف ليس تنال

١ — في «ع»: ان يشك.

٢ — في «ع»: لا يرتبط بسابقه.

وجوده كما لا يخفى، فليس المقصود إلا ترتيبه، فالمقصود من إستصحاب عدم الحكم إننا هو الإلتزام بعدمه، كما كان المقصود من إستصحاب وجوده الإلتزام بوجوده فيترتب عليه تمام آثاره، عقلية كانت او شرعية، ومنها البرائة وعدم الإشتغال، ومعه لا مجال للقاعدة، لوروده عليها ولو كانت موافقة له، لعدم التفاوت في ذلك بين الموافقة والمخالفة كما لا يخفى.

نعم كل مورد كان الحكم للشك وحده، كان مجرى القاعدة وحدها.

قوله (قدّه): والتعليق اخرى باعتبار كون القضية المستصحة - الخ - .

إعلم أنّ الإشكال إننا هو فيما إذا كان الحكم في السابق على تقدير وجود مفقود، او فقد موجود أخذ شرعاً في ترتيبه على موضوعه كالغليان المعتبر في حرمة العصير، ولا إشكال فيما إذا لم يكن تقديراً لثبوت الحكم في السابق إلا تقدير وجود موضوعه فيه، كما إذا شك في حرمة شيء موجود في الآن محكوم بها في السابق لو كان، ضرورة أنّ منشأ الإشكال توهم ثبوت حكم آخر لهذا الموضوع في السابق، فهو المستصحب في اللاحق دون ما لم يثبت له إلا على تقدير غير واقع؛ وهذا بخلاف ما إذا لم يكن عدم الحكم في السابق إلا لأجل عدم تحقق موضوعه الذي لو كان لم يكن إلا محكوماً به، كما لا يخفى.

ثم إنه لابد في حسم مادة الإشكال ومنشأ التوهم من تمهيد، وهو أنّ الإستصحاب ليس إلا إنسحاب ما أثبتته^١ الدليل القاصر عن إثباته إلا في السابق إلى اللاحق المشكوك إنسحابه إليه، مع بقاء الموضوع فيه وإتحاده فيها، فيكون بمنزلة عموم الدليل وإطلاقه الموجب لشمول الحكم في الحالة الثانية؛ وما أثبتته الدليل من الحكم الشرعي في الحالة الاولى تارة يكون حكماً مطلقاً غير معلق على أمر، واخرى معلقاً، ومن المعلوم أنّها نحوان من ثبوت الحكم الشرعي كما لا يخفى؛ فكما لا يرتباب في انسحاب ذلك^٢ التحو بالإنسحاب من ثبوته المطلق، ينبغى أن لا يرتباب في انسحاب ذلك^٣ التحو الآخر من ثبوته المعلق به، فإنه أيضاً في السابق قد ثبت وتحقق.

ومن هنا^٤ ظهر أنه لا ينسحب بالإنسحاب إلا ما كان محققاً فعلاً، غاية الأمر قد

١- في «ع»: اثبت.

٢ و٣- في «ع»: ذلك.

٤- في «ع»: هي هنا.

يكون ذلك المحقق حكماً شرطياً؛ ومن الواضح أنه لا يوجب التّفاوت في أركان الإستصحاب أصلاً. نعم إنّما يخل بأركانه لو أريد إستصحاب ذات المعلق كالحرمة للعصير بعد غليانه، مع الشك في ثبوتها له في السابق بعض الحالات اللاحقة له، لثبوتها له في الحالة السابقة على تقدير امر مفقود وهو الغليان، كما هو المفروض، فإن الحرمة لم يثبت له في السابق كي يستصحب، وإنما الثابت له هو الحرمة على تقدير وهي غير ثبوت الحرمة له، كما هو واضح.

إن قلت: إنّ الحكم على تقدير وإن كان ثابتاً محققاً في السابق إلا أنه لا أثر له والأثر إنّما هو للحكم الفعلي وهو الإباحة في مثال العصير، ولا مجال لإستصحاب ما لا أثر له؛ وبالجملة الثابت لا أثر له، ولا ثبوت لما له الأثر، ولا إستصحاب لما لا أثر له، فلا يحصى إلا عن إستصحاب ما ثبت بالفعل من الحكم.

قلت: إستصحاب الأحكام لا يحتاج إلى أثر آخر مترتب عليها، وإنما هو في إستصحاب الموضوعات.

إن قلت: نعم لكنه لو كان المستصحب حكماً عملياً، إذ ليس الإستصحاب إلا قاعدة علمية مضروبة للشك والحكم التعليقي في صورة عدم تحقق ما علق عليه ليس بحكم فعلي عملي.

قلت: المستصحب وإن لم يكن في القضية المتيقنة حكم العمل فعلاً، إلا أنه في القضية المشكوكة يكون حكم العمل كذلك في صورة تحقق المعلق عليه، والإستصحاب إنّما هو بلحاظ هذه الصورة. نعم لو لم يتحقق فيها أصلاً لم يكن مجال لإستصحابه.

إن قلت: كيف يكون فيها حكم العمل بالفعل، والمستصحب لم يكن إلا حكماً تعليقياً.

قلت: ذلك لصيرورة التعليق فعلياً مع تحقق المعلق عليه كما هو واضح، غاية الأمر دليله في القضية المشكوكة خطاب «لا تنقض»، وفي القضية المتيقنة مثل خطاب «العصير إذا غلى»، والتفاوت بين الخطابين لا يوجب تغييراً فيما هو قضية التعليق كما لا يخفى.

هذا كله لو كان الحكم حقيقة مشروطاً، كما هو ظاهر القضية التعليقية. وأما لو كان القيد في الحقيقة راجعاً إلى الموضوع بأن يكون العصير المغلى حراماً، فالأمر في صحة الإستصحاب أوضح، لأنه يكون إستصحاباً لما ثبت محققاً وبالفعل من الحكم للمغلى من

العصير سابقاً وشك فيه لاحقاً لوجوده في اللاحق، مع بعض الخصوصيات اللاحقة التي
يوجب الشك في بقاءه حكمه وإتصافه به، كما كان متصفاً به مما لا يوجب تعدده ولا ينثلم
به وحدته عرفاً، غاية الأمر لم يوجد سابقاً، لكنّه كان بحيث لو وجد كان متصفاً به
بالفعل، وقد عرفت اختصاص الإشكال في التعليق بغير التعليق بوجوده^١ الموضوع، فتدبر
جيداً.

ثم لا يخفى أنه يمكن أن يصطلح بما ذكرنا بين الفريقين ويرتفع النزاع من البين كما
يشهد به أدلة الطرفين، حسبما يظهر من الغالب عنها كما لا يخفى، بأن يكون مراد المثبتين
إستصحاب ما هو المحقق بالفعل سابقاً من الحكم التعليقي بما هو كذلك، ومراد التافين
نفس الحكم لا بما هو كذلك، بل بدون التعليق، غاية الأمر أن التافي غفل عن أن
إستصحاب الحكم المعلق، ولو كان لا يصح لما أفاده، إلا أنه لا حاجة إليه في إثباته في
الحال على تقدير تحقق المعلق عليه، لصيرورة المعلق الثابت بالإستصحاب مطلقاً وبالفعل
على هذا التقدير، وعلى تقدير عدمه لا مهم إلا ثبوته على نحو التعليق، كما كان هو عليه
في السابق.

وبالجملة العصير في القضية المشكوكة قبل حصول الغليان يحكم عليه بالحلية الفعلية
والحرمة التقديرية، كما كان كذلك في القضية المتيقنة وقضية الحرمة، كذلك الحرمة فعلاً
بعد الغليان، كما عرفت هذا غاية توضيح الكلام في المقام.

قوله (قدّه): أما الملازمة، وبعبارة أخرى - الخ -.

لا يخفى أن الملازمة وإن كانت محققة إلا أن إستصحابها مثبت، لأن الحكم شرعاً
مرتّب على وجود سببه لا على سببته له وإنما يترتب عليها مع وجود السبب عقلاً، فافهم.

قوله (قدّه): لحكومة إستصحاب الحرمة على تقدير الغليان - الخ -.

رتباً يقال: إن الإباحة بعد الغليان وعدمها ليسا من آثار الحرمة على تقديره وعدمها
بدونه، كى يكون الشك فيها ناشياً من الشك فيها، وبدونه لا يكاد أن يكون بينها حكومة
أصلاً، بل يكونان على تقديره متضادين وإن لم يكن بينها تضاد بدونه كما لا يخفى.
قلت: لا يذهب عليك أن الإباحة وإن لم يكن من آثار عدم حرمة العصير بعد غليانه،

١- في «ع»: لوجوده.

إلا أنها من آثار عدم حرمة قبله المعلّقة عليه، ضرورة توقّف إباحته على عدم حرمة كذلك قبله، فيكون الشكّ في الإباحة بعده ناشئاً من الشكّ في حرمة كذلك قبله المحكومة بالبقاء بالإستصحاب المستلزمة للحكم بعدم الإباحة بعده.

إن قلت: نعم لكن هذا الإستلزام، والتوقّف يكون عقلياً لا شرعياً ولا حكومة ما لم يكن الترتب الشرعى في البين.

قلت: نعم لو لم يكن الظرف الحقيقي للتوقّف العقلي أعمّ من الواقعى المستصحب والظاهرى الناشئ من الإستصحاب كما في المقام، ضرورة أنّ قضية الحرمة التعليقية مطلقاً كان دليلها خطاباً عليحده أو إستصحاباً هي الحرمة الفعلية ونفي الإباحة على تقدير تحقّق المعلّق عليه. وبالجملة يكون من آثار الحرمة التعليقية مطلقاً قبل الغليان الحرمة الفعلية بعده، فيكون الشكّ في الإباحة بعده ناشئاً من الشكّ في ثبوت هذه الحرمة قبله، فلا مجال لإستصحابها مع إستصحابها، وهل هو إلا كإستصحاب وجوب المقدّمة مع إستصحاب وجوب ذهابها وإستصحاب حرمة ضدّ الشئ، مع إستصحاب وجوبه بناء على القول بوجودها وحرمة، وإنما لا يكون بمجرد الترتب العقلي حكومة ما لم يكن في البين ترتب شرعى لو كان المرتب عليه عقلاً خصوص الواقع الحقيقيّ المستصحب، لا الأعمّ منه ومن الواقع الجعليّ الناشئ من الإستصحاب، فالتفت كى لا تخلط باباً باب.

قوله (قدّه): وحله أنّ المستصحب هو الحكم الكلىّ - الخ -.

وبعبارة اخرى أنّ المستصحب هو الحكم الكلىّ الثابت للعناوين الباقية ولو بالأشخاص المتبادلة دون نفس الأشخاص، كى يلزم تعدّد الموضوع بمجرد ذلك، فالموضوع^٢ ههنا كالموضوع في الاوقاف كالفقير والطلبة وغيرها.

قوله (قدّه): ويتم الحكم في المعدومين بقيام الضرورة - الخ -.

لا يخفى أنّه لا يكاد أن يتمّ أبداً، ضرورة أنّ قضية الإشتراك ليس إلا أنّ الإستصحاب حكم كلىّ «من كان على يقين فشكّ»، لا أنّ الحكم الثابت بالإستصحاب في حق «من كان على يقين منه فشكّ» يكون حكم الكلىّ ولو من لم يكن على يقين منه؛

١- في «ع»: تغير.

٢- في «ع»: والموضوع

ولعمري هذا أوضح من أن يخفى على من له أدنى تأمل، ولعل ذلك سهو من قلمه أو قلم
التاسخ.

قوله (قدّه): قلت: لو سلم ذلك لم يقدرح - الخ -.

إنما لا يقدرح لو لم يكن بين المشكوكات علم إجمالي بالتسخ أصلاً بأن يكون هي بعض
الأطراف له، ويكون سائر الأطراف بين ما لا إلتفات إليه، أولاً ابتلاء به ولو مع الإلتفات
إليه وما علم حكمه في شرعنا، كى لا يجرى فيها أصالة عدم التسخ، فيبقى في المشكوكات
بلا معارض، لكن هذا لو قلنا بأن حال أصالة عدم التسخ أو التخصيص أو التقييد، إلى
غير ذلك في أطراف العلم به حال أصالة البرائة، أو أصالة عدم التكليف في أطراف العلم
به في جريانه في بعض الأطراف إذا كان بعضها الآخر ممّا لا يبتلى به، أو علم تكليفه في
مورده بدليل من خارج؛ وفيه تأمل أشرنا إلى وجهه فيما علّقناه على بحث حجّة ظاهر
الكتاب، فراجع.

قوله (قدّه): وإنما يدلّ على وجوب عبادة خالصة - الخ -.

لظهور كون اللّام في «ليعبدوا» زائدة كاللّام في أمرنا «لنسلم» بقريته عطف
«ويقيموا الصلّاة» عليه، مع أنّها لو كانت للغاية والتعليل، كان الظاهر أن يكون
مدخولها. غاية للأمر وداعياً له تعالى، كما أنه جعل غاية لخلق الجنّ والإنس في قوله تعالى
«وما خلقت الجنّ والإنس إلّا ليعبدون»^٢، فيدلّ على أنّ تشريع الواجبات عليهم إنّما هو
لأجل هذه الغاية كما كان خلقهم لأجلها، لأعلى وجوب الإخلاص عليهم في كلّ ما
أمروا به كما هو المقصود.

نعم إنّما تدلّ عليه لو كان غاية للمأمور به وداعياً للمأمور نحوه، بأن يكون المعنى: وما
أمروا بشيء يؤقّى به لأجل غاية إلّا هذه الغاية، لكنّه بعيد في الغاية كما لا يخفى.

قوله (قدّه): وقد عرفت أنّ معنى عدم نقض اليقين - الخ -.

قد عرفت ممّا بيّناه سابقاً بما لا مزيد عليه أنّ حرمة نقض اليقين كناية عن لزوم

١- البيّنة / ٥

٢- الذاريات / ٥٦.

الإلتزام بالمتيقن عملاً، وقضيته التّعبد به لو كان من مقولة الأحكام الشرعية والامور
المجعولة بنفسها، من دون إعتبار تجشم أمر آخر أصلاً لعدم الحاجة كما لا يخفى؛ والتعبد
بآثاره الشرعية لو كان من الامور الخارجية الغير المجعولة لعدم معقولية التعبد بها، إلا بمعنى
التعبد بآثارها القابلة له وهي آثارها الشرعية دون العقلية والعادية، فلا وجه لجعله (قده)
معناه مطلقاً هو ترتيب الآثار الشرعية، كيف وقد لا يكون للحكم المتيقن أثر شرعي
أصلاً، وآثاره العقلية من قبيل وجوب المقدمة وحرمة الضد كما قلنا لا يكون قابلة للجعل،
وقد صرح به ههنا.

نعم يترتب عليه بعد الفراغ عن جعله جميع آثاره الشرعية وخصوص ما كان من آثاره
العقلية او العادية، موضوعه مطلق الحكم ولو كان ظاهرياً؛ وكيف كان فلا سبيل إلى
التنزيل ما لم يكن مورده بنفسه حكماً شرعياً او ذا أثر شرعي، فلا مجال للإستصحاب بلا
شبهة ولا إرتياب فيما كان من الموضوعات غير ذى أثر شرعي أصلاً ولو بواسطة حكم
شرعي^١، كما هو أوضح من أن يخفى، كما لا كلام فيما له أثر شرعي بلا واسطة؛ إننا
الإشكال بل الخلاف بين الأعلام فيما كان له الأثر الشرعي بواسطة غير شرعية.

فاعلم أنه ربما يقال: أنه لا مجال للإشكال في كفاية الإنتهاء إلى أثر شرعي ولو
بوسائط في صحة التنزيل، فكما يصح تنزيل الموضوع بملاحظة أثره المترتب عليه بلا واسطة
صح تنزيله بملاحظة الأثر مع الواسطة، ويبدل عليه جعل الأمارات على الموضوعات ولو فيما
لم يكن له أثر إلا بالواسطة، فإنه أيضاً ليس إلا تنزيل الموضوعات بلحاظ آثاره الشرعية،
ولو لم يصح التنزيل إلا بالأثر بلا واسطة لما كان سبيل إلى ترتيب الأثر بالواسطة بواسطة
قيام الأمانة عليها كان هناك أثر بلا واسطة أولاً كما لا يخفى، وهو كما ترى.

وبالجمله إننا لا يعقل تنزيل الموضوع بلا ملاحظة الأثر الشرعي، وأما معها فهو بمكان
من الإمكان ولو كان الأثر مع الواسطة، وسره أن الأثر كما كان أثراً لها، كان أثراً لذيها،
غاية الأمر يكون تنزيله بلحاظه تنزيلاً لها.

إن قلت: فرق بين التنزيل في مورد الأمارات ومورد الاصول التعبدية، وهو أن الأمانة
تكون حاكية من الواسطة، كما تكون حاكية عن ذبيها، فشمول دليل الحجية لها أيضاً في
مورد لا أثر فيه إلا بالواسطة، إننا هو بملاحظتها بنفسها، فإنها أيضاً من الموضوعات التي
كانت لها آثار شرعية دون ذبيها، وهذا بخلاف الأصل فإنه ليس في البين في مورده إلا

١- في «ع»: «ولو بواسطة ما ليس بشرعي».

نفس الجعل والتنزيل شرعاً.

قلت: نعم، ولكنّه ليس بفارق، فإنّ شمول دليل الأمانة القائمة على موضوع ملزوم عقلاً لأمر محكوم بأثر شرعاً لتنزيل هذا الأمر ليس إلّا بتبع وجوب تصديقها فيما يحكى فيه ابتداء وبلا واسطة، لأنّه لا يكاد أن ينتقل الذهن إلى تنزيل الواسطة إلّا بواسطة تنزيل ذبها كما لا يخفى، فلا يترتب الأثر الشرعى على نبات اللحية مثلاً بعد قيام البيئنة على حياة زيد، إلّا بتبع وجوب تصديقها في نفس حياته المستتبع لنباتها المرتب عليه الأثر. إذا عرفت صحة تنزيل الموضوع بلحاظ الأثر بالواسطة أيضاً، فعموم دليل التنزيل او إطلاقه كخطاب «لا تنقض اليقين» يقتضى شمول التنزيل لكلّ موضوع متيقن، كان له أثر شرعى ولو بواسطة او وسائط. نعم لا يعمّ ما لا أثر له أصلاً ولو كان للزمومه او لملازمه أثر، إذ ليس أثر ما يلزم الشىء او يلازمه بأثره، بل أثر غيره، ولا يصحّ تنزيل شىء بلحاظ أثر غيره.

هذا، ولكن التحقيق حسبما يساعد عليه النظر الدقيق أن يقال: إنّ التنزيل وإن كان يصحّ بلحاظ الأثر مطلقاً ولو كان بالواسطة، ويمكن أن ينهض عليه الدليل، وليس ممّا لا يكون إليه السبيل مثل ما إذا لم يكن له أثر أصلاً إلّا أنّه لا يكاد أن ينهض عليه مثل خطاب لا تنقض من دون دلالة، وذلك لأنّ التفكيكات في مقام التنزيل بين الشىء ولازمه ليس بمستحيل ولا ببعيد عن ظاهر دليل تنزيهه، ضرورة أنّ خطاب لا تنقض اليقين بحياة زيدة مثلاً، فإنّه ليس بظاهر في تنزيل نبات لحيته أيضاً عند الشكّ في حياته، كى يكون التفكيك بين تنزيل حياته وتنزيل نبات لحيته تعبداً لو لم نقل بظهوره في تنزيل خصوص حياته، فلا أقلّ من الإحتمال المانع من الإستدلال به على التنزيلين، فلا سبيل إلّا إلى إثبات تنزيل نفس متعلق اليقين بمثل هذا الخطاب.

إن قلت: نعم لو لم يعمّ متعلق اليقين لما كان لا أثر له إلّا بواسطة لازمه وفي مثله لا محيص من عدم التفكيكات، لأنّه ركيب بل مستحيل، لأنّ ترتيب أثر الواسطة عند الشكّ عين تنزيهه فإنّه لا معنى محصل له إلّا ترتيب الأثر؛ وأمّا تخصيصه بعدم إرادة مثل هذا المتعلق، فلا وجه له وأنّه بلا مخصص.

وبالجملة يكون عموم متعلق اليقين لما لا أثر له إلّا بالواسطة قرينة على دلالة الدليل على التنزيل بلحاظ أثرها أيضاً كان لذيها أثر بلا واسطة اولا.

قلت: نعم لو كان المتعلق أعم مما لا أثر له بالواسطة، ومقدار عمومه وسعة دائرته لا يتعين إلا بتعيين أن التنزيل بلحاظ كلا الأثرين أو خصوص الأثر بلا وساطة أمر، ولا معين إلا بمقتضيات الحكمة وهي غير مقتضية للحاظ كلا الأثرين مع وجود القدر المتيقن، وهو لحاظ الأثر بلا وساطة أمر في البين، فإنه مما لا شبهة فيه ولا شك يغيره، ومعه لا دلالة أصلاً على لحاظ أثر آخر، وأما ترتيب الأثر مطلقاً ولو كان بالواسطة في الطرق والأمارات فإنها هو لأجل أن مفاد دليل إعتبارها لزوم الأخذ بتمام ما هي حاكية وكاشفة عنه من المؤدى بأطرافه من ملزومه وملازمه ولأزمه، وترتيب الأثر الشرعى على كل واحد منه، ومنها كان ذا أثر، غاية أنه لا يكون قضية الدليل إلا التنزيل له، لكنه يكفي في شمول دليل الإعتبار لهذه الآثار^٢، مثلاً كون نبات اللحية ذا أثر كاف في عموم دليل البيئنة لها فيما قامت على حياة زيد وإن لم يترتب على حياته أثر آخر، فيكون تنزيلاً لنبات لحية بلسان تصديق البيئنة على حياته.

وهذا بخلاف مثل خطاب «لا تنقض اليقين» مما لا يكون دليلاً على الإستصحاب أو غيره من الاصول في الأبواب، فإنه ليس فيه ما كان له دلالة على التبعيد بالشىء بلأزمه، فضلاً عن ملزومه، كما كان في الأمارات من حكايتها عنه بأطرافه وظهور دليل إعتبارها في تصديقها فيما يحكى عنه بأطرافه، فلا بد في موارد الاصول من دلالة من خارج على أن حرمة نقض اليقين بالشىء مثلاً، إنما هو بلحاظ الشىء بلأزمه أو به وملزومه وملازمه، لما عرفت من جواز التفكيك بين الشىء ولأزمه في مقام التنزيل والخطاب ليس إلا قابلاً لتنزيله وتنزيله بلحاظ أثره أيضاً وإن كان ممكناً، إلا أنه لأبد من دلالة عليه ومقتضيات الحكمة مع وجود القدر المتيقن وهو لحاظ أثره غير مقتضية له، فليس الخطاب دليلاً إلا على تنزيله بلحاظ أثره الشرعى بلا وساطة، بخلاف دليل الأمانة، فإنه يدل بلسان تصديقها فيما يحكى عنه على ترتيب أثر ذى الأثر من المؤدى وأطرافه عليه وإن كان ذا ملزومه أو ملازمه، لا هو ولا لأزمه.

ولا يخفى أن ترتيب أثر كل طرف في مورد الأمانة ولو لم يكن للمؤدى أثر أصلاً أصدق شاهد على أنه ليس مفاد دليل إعتبارها تنزيل^٣ خصوص المؤدى كما هو مفاد الأصل،

١- في «ع»: وكان منها ذوا اثر.

٢- في «ع»: الامارة.

٣- في «ع»: لتنزيل.

إذ غاية الأمر صحة تنزيل الشيء بلحاظ أثر لازمه، لما عرفت سره. وأما تنزيله بلحاظ أثر ملزومه أو ملازمه فكلا كما لا يخفى، ضرورة أن أثرهما لا يكون بأثر له، وإمتناع تنزيل الشيء بلحاظ أثر غيره واضح، من دون حاجة إلى مزيد بيان أو إقامة برهان. هذا غاية تنزيل المرام في المقام، وعليك بالتأمل في أطراف الكلام.

قوله (فده): لأنه مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن - الخ -.

بل لأبد مفاد الإلزام بالمتيقن من دون إعتبار تجسّم شيء كما أشرنا إليه، وإلا فلو كان مفاد الخطاب هو وجوب ترتيب الآثار لما كان يعتم الإستصحاب في الأحكام إلا في خصوص ما إذا كان للحكم أثر شرعي، لما عرفت مما ذكرنا من أنه لا يعقل التبعّد بشيء بلحاظ الأثر إلا الأثر الشرعي، فتدبر جيداً.

قوله (فده): الواجب على الشاك عمل المتيقن - الخ -.

لا يقال: ترتيب أثر لازم المتيقن من عمل المتيقن لو لم يكن ترتيب أثر ملزومه أو ملازمه من عمله.

لأننا نقول: لو سلم ذلك لما أشرنا إلى سره، فدلالة الخطاب على إيجاب ما يعتم هذا العمل ليس إلا بمقدمات الحكمة، وهي غير مقتضية له لما عرفت، والملازمة بين القطع بهما حقيقة لا يقتضى الملازمة فيما هو بمنزلتها شرعاً، كما هو واضح.

قوله (فده): إلا أن يقال إن الظنّ الحاصل من الحالة السابقة - الخ -.

أويقال: إن الظنّ الذي قام الدليل على اعتباره هو خصوص الظنّ بالبقاء، لا بالحدوث ولو نشأ من الظنّ به؛ وأما ترتيب اللوازم الشرعية على المستصحب فليس لأجل إعتبار الظنّ بها، بل لإعتبار نفس الظنّ به كما لا يخفى، ضرورة أنه لا يكاد أن يتعقل لإعتبار الظنّ به إلا ذلك، ولعله منشأ عدم إعتنائهم بالأصل المثبت في كثير من المقامات، مع كون الإستصحاب عند جلّ قدمائهم لولا الكلّ من باب الظنّ؛ وأما الإعتناء به في بعض المقامات فلعله لأجل مساعدة الدليل على الظنّ بخصوص لازم من بين لوازم المستصحب، كما سنشير إليه إنشاء الله تعالى في الحاشية الآتية.

قوله (قدّه): نعم هنا شيء وهو أنّ بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة - الخ -

وجه ذلك أنّ المفاهيم عرفاً من الخطاب هو إيجاب ترتيب ما يعدّ بحسب نظر العرف من الآثار الشرعية لنفس المستصحب بالإستصحاب ولو لم يكن حقيقة كذلك، بل كان كذلك للواسطة، وذلك لما عرفت من أنّ الدلالة على الأثر الذي بلحاظه يكون التنزيل في مورد الإستصحاب إنّما هو بمقدمات الحكمة، ولا يتفاوت بحسبها فيما يعدّ عرفاً أثراً بين ما كان أثراً بلا واسطة، ومعها كما لا يخفى.

ولا يذهب عليك أنّ ذلك من باب تعيين مفهوم الخطاب بمفاهيم العرف، لا من تطبيق المفاهيم على مصاديقها العرفية خطأ أو مسامحة، كما توهمه بعض السادة من الأجلة (قدّه)، فاشكل عليه بأنّه لا اعتبار بمسامحات العرف في التطبيقات، وكأنّه قد توهم من مطاوى كلماته (قدّه) أنّه استظهر من الخطاب وجوب ترتيب الأثر بلا واسطة بالإستصحاب، ومع ذلك الحق به ما بالواسطة الخفية لتطبيقه عليه بالمسامحة العرفية وإن لم يكن منطبقاً عليه حقيقة، وغفل عن أنّه بصدد إدعاء أنّ الظاهر منه هو وجوب ترتيب الأثر بلا واسطة عرفاً، فيكون تطبيقه على ما يكون بلا واسطة كذلك تطبيقاً حقيقياً دقيقاً بلا مسامحة؛ وسره أنّه قد مرّ أنّ تعيينه بمقدمات الحكمة، وليس ما لا واسطة له أصلاً بالإضافة إلى ما لا واسطة له عرفاً بالقدر المتيقن في مقام التخاطب كما لا يخفى، ولا اعتبار بالقطع بإرادة مقدار من الخارج، فإنّ المدار فيها إنّما هو على القطع به في مقام التخاطب، كما حققناه في البحث غير مرة، فتأمل تعرف سرّه.

ثمّ لا يخفى عدم إختصاص ذلك التعميم بما إذا قلنا بإعتبار الإستصحاب من باب الأخبار، بل يكون ذلك ولو قيل باعتباره من باب الظنّ مع الذهاب إلى عدم حجية المثبت منه، لما مرّ من وجهه، قلت ويلحق بذلك أي خفاء الواسطة، جلائها ووضوحها فيما كان وضوحه بمشابهة يورث الملازمة بينها في مقام التنزيل عرفاً، بحيث كان دليل تنزيل أحدهما دليلاً على تنزيل الآخر، كما هو كذلك في المتصانفين لأنّ الظاهر أنّ تنزيل ابوة زيد لعمره مثلاً يلازم تنزيل بنوة عمرو له، فيدلّ تنزيل أحدهما على تنزيل الآخر ولزوم ترتيب ما له من الأثر.

إن قلت: هذا إنّما يتمشى في خصوص ما إذا كان للمستصحب أيضاً بلا واسطة أثر، كي يعتمه الخطاب، فيدلّ إلتزاماً على ترتيب أثرها عليها، بخلاف ما إذا لم يكن له أثر إلاّ بوسانطها لعدم شمول الخطاب له، فيدلّ بالملازمة على ترتيب أثرها، كما لا يخفى.

قلت: أنّه مضافاً إلى عدم القول بالفصل في الآثار مع الواسطة بين ما كان

للمستصحب أثر بلا واسطة وما إذا لم يكن، ضرورة وجوب ترتيبها عليه بالإستصحاب على القول بالأصل المثبت، وعدم جواز ترتيبها على القول بعدمه يجدى ذلك فيما هو المهم من إلحاق الواسطة الجلية في الجملة، وعدم إختصاص الإستثناء من عدم القول بالأصل المثبت بها كما لا يخفى، مع إمكان دعوى أنّ التلازم بين الشئيين إذا كان بمثابة يوجب التلازم بينهما في مقام التنزيل يورث أن يلاحظ شيئاً واحداً ذا وجهين كان له الأثر بأحد الوجهين أو الإثنين موضوعين لأثر واحد^١.

وبالجملة يرى أثر أحد هما أثر الإثنين عرفاً، ومعه لا وجه لعدم شمول الخطاب للإستصحاب في مثل هذا المورد لصحة تنزيل كليهما بلحاظ هذا الأثر، ألا ترى صحة تنزيل الأبوة بلحاظ أثر البنوة ولو لم يكن لها أثر آخر وبالعكس، وليس هذا من قبيل الخفاء أو المسامحة في التطبيق، بل من باب دعوى أنّ المفهوم من الخطاب ما ينطبق عليه بالتدقيق، كما نبهنا عليه.

ثمّ أنه لا يبعد أن يكون ذلك منشأ عمل جماعة من القدماء والمتأخرين بالاصول المثبتة في مقام، وعدم العمل بها في مقام آخر، وحمل ذلك على تفاوت المقامين في خفاء الواسطة وعدمه كما ترى، يكذبه ملاحظة أنّ الواسطة في موارد عملهم في غاية الوضوح.

ثمّ إنه ليس ببعيد أن يكون الأمر كذلك ولو على القول بحجية الإستصحاب من باب الظنّ بناء على المنع من حجية المثبت عليه أيضاً على ما أشرنا إليه من منع الملازمة بينه وبين القول بحجية المثبت منه، فانه من البعيد جداً التفكيك بحسب السيرة العقلية فيما يعده العرف من أثر الشئ بين ما كان أثره حقيقة وما لم يكن كذلك، ولكن يعدّ من آثاره خفاء الواسطة، أو لوضوح الملازمة بينهما، كما عرفت بترتيب الأول بإستصحابه وعدم ترتيب الآخر، فتدبر جيداً.

وهم وإزاحة

إعلم أنه ربّما يتوهم أنه كيف يكون ترتيب الآثار العقلية وحدها أو مع الآثار الشرعية بوساطتها على المستصحب من الأصل المثبت الذي لا اعتبار به، مع أنه لا يكاد أن يوجد إستصحاب حكم أو موضوع لا يترتب عليه أثر عقلي بواسطة أثر شرعي مثل نفي غيره من

١- في «ع»: أو اثنين توأمين يرتضعان بلبن واحد.

أضداده في استصحاب الحكم مطلقاً وحرمة الضد وجود المقدمة في استصحاب وجوب شيء على القول باقتضاء إيجاب شيء لحرمة وجودها، وكذا الحال في استصحاب الموضوع الموجب لترتب آثاره الشرعية بلا واسطة وترتيب الآثار العقلية بواسطتها.

لكن لا يخفى أن ذلك التوهم لأجلها فرع السمع من القيل والقال، من دون تدبر في حقيقة الحال؛ توضيح المقال أن الأثر العقلي لا يترتب بالإستصحاب ولا يصير واسطة لترتب الأثر الشرعي في باب إذا كان أثراً لما يستصحب من الواقع بما هو واقع، وقد اريد ترتيبه أو ترتيب أثره الشرعي عليه باستصحابه، لا إذا كان أثراً له مطلقاً ولو لوجوده الإستصحابي.

وبعبارة أخرى إذا كان أثراً للامور التعبدية المجعولة واقعاً أو ظاهراً ولو بخطاب «لا تنقض اليقين» كوجوب الإطاعة وحرمة المعصية، وحرمة الضد ووجوب المقدمة، إلى غير ذلك من الآثار العقلية المترتبة على تحريم شيء أو إيجابه شرعاً مطلقاً ولو بالإستصحاب، ضرورة أن الإستصحاب حينئذ يكون محققاً لما هو موضوعه حقيقة لا جعلاً، كى لا يتصور جعله^٢ وتنزيله بالإضافة إلى الأثر العقلي، ولا إلى ما بواسطته من الأثر الشرعي كما لا يخفى^١.

وبالجملة الممنوع من ترتيبه هو الأثر العقلي للمستصحب بوجوده الواقعي، وكذا أثره الشرعي بواسطته وهذه الآثار إنما هي يكون من آثار تحققه الأعم من وجوده الواقعي والإستصحابي، فيجب ترتيبها بالإستصحاب وإلا لزم التفكيك بين الملزوم ولأزمه أو الخلف، وكذا ترتيب آثاره الشرعية لذلك، فتفظن كى لا يختلط عليك الأمر. ثم لا بأس بالإشارة إلى بعض المقامات التي توهم كونها من موارد الاصول المثبتة وليس منها:

أحدها

ما لو نذر التصدق بدهم مادام ولده حياً، حيث توهم أن إستصحاب — حياته في يوم شك فيها لإثبات وجوب التصدق مثبت، فإنه يكون أثر الإلتزام به في يوم كان ولده حياً فيه، فإن نذره كذلك مع حياته في يوم يلزم الإلتزام بوجوده فيه عقلاً، فلا يحكم

١- في «ع»: لوجوده.

٢- في «ع»: لجملة.

بوجوب التصدق بإستصحابها إلا بواسطة ما لأزمها عقلاً، وهو نذره، والإلتزام به من باب وجوب الوفاء بالنذر، وإلا فوجوب التصدق ما كان مترتباً على حياة الولد في خطاب فيترتب عليها مع الشك بالإستصحاب.

ولا يخفى عدم اختصاص منشأ التوهم بالباب، بل يعم سائر أبواب العقود والإيقاعات، ضرورة أن زيدا بما هو زوج يجب الإنفاق من ماله على زوجته، وبما هو موقوف عليه يستحق من الوقف، فإستصحاب حياته لا يجدى في إثبات وجوب الإنفاق ولا الإستحقاق، لأنهما لا يترتبان عليه إلا بتوسط ما يلازمه من العنوان عقلاً على تقدير الحياة، فيلزم سد باب الإستصحاب في غير باب عند من لا يقول بالأصل المثبت والإلتزام بخفاء الوسطة فيها كما ترى، كيف وإلا صار الإستصحاب في هذه الأبواب محلاً للتزاع والخلاف لإختلاف أنظار أرباب هذا القول في خفائها فيها، لبعد الإتفاق منهم في ذلك من باب الإتفاق جداً كما لا يخفى.

والتحقيق في دفع هذه الغائلة أن يقال: إن مثل الولد في المثال وإن لم يترتب على حياته أثر في خصوص خطاب إلا أن وجوب التصدق قد رتب عليه لعموم الخطاب الدال على وجوب الوفاء بالنذر، فإنه يدل على وجوب ما التزم به التاذر بعنوانه الخاص على ما التزم به من قيوده وخصوصياته، فإنه لا يكون وفاء لنذره إلا ذلك.

وبالجملة إنما يجب بهذا الخطاب ما يصدق عليه الوفاء بالحمل الشائع، وما يصدق عليه الوفاء بهذا الحمل ليس إلا ما التزم به بعنوانه بخصوصياته، فيكون وجوب التصدق بالدرهم مادام الولد حياً في المثال مدلولاً عليه بالخطاب، لأجل كون التصدق به كذلك وفاء لنذره، فإستصحاب الحياة لإثبات وجوب التصدق به غير مثبت، ووجه ذلك أي سراية الحكم من عنوان الوفاء بالوعد أو العقد أو النذر وشبهه من الحلف والعهد، إلى تلك العناوين الخاصة المتعلقة بها أحد هذه الأمور حقيقة، هو أن الوفاء ليس إلا منتزعا عنها وتحققه يكون بتحققها، وإنما اخذ في موضع الخطاب مع ذلك دونها لأنه جامع لها مع شتاتها وعدم إنضباطها، بحيث لا يكاد أن يندرج تحت ميزان، أو يحكى عنها بعنوان غيره كأن جامعاً ومانعاً كما لا يخفى.

وهذا حال كل عنوان منتزع عن العناوين المختلفة المتفقة في الملاك للحكم عليها المصحح لانتزاعه عنها كالمقدمية والضدية ونحوهما، ولأجل ذلك يكون النهي المتعلق بالصد

بناء على اقتضاء الأمر بالشىء له من باب التهى فى المعاملة او العبادة، لا من باب إجتماع الأمر والتهى .

لا يقال: إن الغصب مثلاً له عنوان منتزع، فكيف إذا اجتمع مع الصلاة يكون من باب الإجتماع، لا التهى فى العبادات والمعاملات.

لأننا نقول: إن الغصب وإن كان منتزعاً إلا أنه ليس بمنتزع عن الأفعال بما هى صلاة، بل بما هى حركات وسكنات، كما ينتزع عنها عنوان الصلاة أيضاً، وهذا بخلاف عنوان الضد فإنه منتزع عن الصلاة بما هى صلاة فيما إذا زاحمت هى كذلك واجباً مضيئاً، فإذا اقتضى الأمر به التهى عن ضده يكون التهى متعلقاً بالصلاة، فاحفظ ذلك فإنه ينفعك فى غير مقام.

ثانيها

إستصحاب وجود شرط شىء او عدم مانعه او بالعكس، إذ يتخيل أنه لا أثر شرعاً يترتب على وجود أحدهما او عدمه والشرطية والمأنعية من الأحكام الوضعية، وهى على التحقيق غير مجعولة، وجواز الدخول فى المشروط والممنوع عند وجود الشرط وفقد المانع وعدم جوازه عند العكس ليسا ايضاً بشرعى، بل عقلى، لإستقلال العقل بهما كما لا يخفى .
لكنه تخيل فاسد كما أشرنا فى بعض الحواشى السابقة، فإن الشرطية والمأنعية وإن كانتا من الوضع وهو الغير القابل للجعل على ما فصلناه تحقيق القول فيه إلا أن يد التصرف من الشارع تناله ولو بتبع منشأ إنتزاعه ولحاظ مثله مما إليه للجعل والتصرف سبيل يكنى فى صحة التنزيل ولزوم قبوله له بالإستقلال بلا دليل، وإن أبيت إلا عن عدم كفاية ذلك، فالأثر الشرعى المترتب بالإستصحاب هو نفس التكاليف المنتزع عنه الشرطية والمأنعية وعدمه، لأن للشرط والمانع دخلاً وجوداً وعدمياً فيه كذلك، ولا يعتبر فى مثل باب الإستصحاب أزيد من كون الشىء ذا دخل فى موضوع الأثر الذى اريد ترتيبه عليه بإستصحابه وإن لم يكن تامه، بل كان قيده وبه قوامه، فيوسع بدليل الإستصحاب دائرته عند الشك فى بقاء شرطه وحدث مانعه ويضيق اخرى عند الشك فيها على عكس ذلك كما لا يخفى، وذلك ضرورة صحة تصرف الشارع ظاهراً مع الشك فى كل ما صح التصرف فيه واقعاً، وهذا لمن كان له أدنى التفات واضح.

نعم لا يصح إستصحاب شرط نفس التكاليف وجوداً وعدمياً، وكذا مانعه إن لم يترتب عليه فى خطاب، ضرورة أن ترتبه على مقتضيه مع وجود شرطه وفقد مانعه بالعقل، لأجل

إستحالة إنفكاك المعلول عن علته، فلا مجال لإثبات حكم شرعى بإستصحاب شرطه وعدم مانعه إذا ظفر بمقتضيه وشكّ فيها، وذلك لأنّه وإن كان لها دخل فيما يترتب عليه الحكم الشرعى، إلاّ أنّه عقلاً لا شرعاً والترتب ما لم يكن شرعياً لا يصحّ التوسعة والتضييق^١ ظاهراً فيما يترتب عليه، لما عرفت من أنّه إنّما يكون له ذلك فيما كان واقعه بيده ويجعله، فتدبر جيداً.

اللهم إلاّ أن يتشبتّ بذيل ما استثناه من الأصل المثبت بدعوى^٢ الملازمة بين تنزيل العلة او الجزء الأخير منها، وبين تنزيل معلوها، فيكون بين حرمة نقض اليقين بالشرط بالشكّ فيه مع إحراز سائر أجزاء العلة، هو الإلتزام ظاهراً بما هو معلوها من الحكم، وقد عرفت أنّه مع هذه الملازمة لا يلزم أن يكون مورد الإستصحاب حكماً أو ذا حكم، بل يكفي أن يكون أحد المتلازمين كذلك، فإنّها بهذه الملازمة يكونان كالواحد الّذى كان له وجهان، فيوجه الخطاب لأجل كونه بلحاظها مورد الإستصحاب، حيث يكون بحسب أحدهما متيقناً في السّابق ومشكوكاً في اللاحق، وبالأخر قابلاً للجعل والتعبّد ظاهراً.

ثالثها

الإستصحاب في الموضوعات الخارجيّة، يتوهم أنّه لا أثر لها شرعاً إلاّ بواسطة إنطباق العناوين الكلّية عليها، ضرورة أنّ الأحكام الشرعيّة يكون لها، لا للموضوعات الخارجيّة الشخصيّة، فيكون إستصحابها بملاحظة تلك الأحكام مثبتاً، وأنت خير بوضوح فساده، لإتحاد تلك العناوين خارجاً مع ما انطبقت عليها من الموضوعات الخارجيّة، ضرورة أنّها لا بشرط اخذت في موضوعات الأحكام، وما لا بشرط يجتمع مع ألف شرط، فأين هذا من الحاجة في ترتيب الأثر إلى الوسطة الّتي هي مبيّنة مع ذبها وجوداً، ومخالفة له حكماً، فإذا منع عن صحّة التّنزيل في ذى الوسطة بلحاظ أثرها، لأجل عدم مساعدة الدليل عليه، فكيف يتوهم أنّه من هذا القبيل كان تنزيل الموضوعات الخارجيّة بلحاظ آثارها ما ينطبق عليها ويتحد معها في الخارج من العناوين الكلّية، مع ما في البين من بعد المشرقين، هذا لو قلنا بتعلّق الأحكام الشرعيّة بالطّبيع؛ وأما لو قلنا بتعلّقها بالأشخاص، فالأمر أوضح وأجلّى لا يكاد أن يخفى على جاهل، فضلاً من فاضل، وإن حكى عن بعض الأعاظم من

١- في «ع»: من الشارع.

٢- في «ع»: ويدعى.

المعاصرين، ولعلّه لعدم الوصول إلى حقيقة مراده من كلام، والعدر في الإطّاب بأنّ هذه المسألة من مهمّات مسائل الإستصحاب وهو الموفق للصواب.

قوله (قدّه): مثل أصالة^١ عدم الحاجب - الخ -.

إعلم أنّ المسلّم ممّا قاما عليه هو ما إذا كان الشكّ فيه لا منشأ^٢ يوجبه عند العقلاء، لما ترى من الفحص والتفتيش فيما كان له منشأ كذلك، ومعه لا سبيل إلى تعيين أنّ قيامها عليه يكون من باب التّعبّد لو لم يدع أنّه من باب الظنّ، هذا إذا كان الشكّ في وجود الحاجب؛ وأمّا إذا كان في حاجبيّة الموجود، فالظاهر أنّ سيرة العقلاء على الإعتناء به والفحص عن حاله. نعم لو كان بعد الفراغ، فربّما لا يعتنى به لأجل قاعدة اخرى كقاعدة الفراغ، ولعلّ ما ذكرناه وجه تنظره.

قوله (قدّه): إلّا أن يقال أنّ الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم - الخ -.

لا يخفى أنّ الحدوث إن كان عبارة عن نفس ذلك الوجود الخاصّ اى المسبوق بالعدم، فأصالة عدم وجود الشّيء قبل زمان علم بوجوده فيه لا يثبت حدوثه فيه إلّا على القول بالأصل المثبت مطلقاً او في مثله بدعوى ثبوت الملازمة بين تنزيلها كما عرفت؛ وإن كان عبارة عن الوجود فيه مع عدمه قبله بأن يكون التّعبير به عبارة اخرى عن أن يقال: إذا وجد فيه وكان معدوماً قبله مثلاً، فأصالة عدم يجدى في ثبوته بالمعنى الذى اخذ بذلك المعنى موضوعاً كما لا يخفى، ويكون حاله حال سائر الموضوعات المركّبة او المقيّدة الّتي يكون جزئها او قيدها على طبق الأصل، وقد عرفت في السابق أنّ الأصل فيما اخذ في موضوع الحكم شرطاً أو شرطاً ليس بمثبت، وإنّما يكون مثبتاً على التّقدير الأوّل إذ لم يؤخذ في الموضوع شرعاً وإن توقّف تحقّقه عليه عقلاً، فافهم فانه لا يخلو عن دقّة.

قوله (قدّه): وأمّا أصالة عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر - الخ -.

لا يخفى أنّه لا مجال لأصالة عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر في نفسها مع قطع النظر عن المعارضة بها في الآخر، للقطع بوجود كلّ منهما في زمان، وأمّا أنّه كان في زمان الآخر

١- وفي المصدر: مثل اجراء اصالة...

٢- في «ع»: بمنشأ.

وإن كان مشكوكاً، إلا أنه غير مسبوق بالعدم، فإنه حدث أما فيه أو في غيره من زمان سبقه أو لحقه.

وبالجملة ما ذكره في دفع توهم جريان الأصل في طرف المعلوم، ومعارضته في طرف المجهول به من قوله (قدّه): «ويندفع — إلى آخره —» جار هيئناً في الطرفين. والتحقق حسباً يساعد عليه التدقيق، أنّ الغرض إن كان متعلقاً بمجرد عدم أحدهما في زمان الآخر، فالأصل في نفسه يجري في الطرفين مطلقاً ولو كان أحدهما معلوم التاريخ، ضرورة أنّ وجودهما الخاص وهو الوجود في زمان الآخر مشكوك الحدوث، لإحتمال أن لا يوجد به وإن علم تحققهما بوجود ما، فيكون مسبوقاً بالعدم، فيستصحب لمكان أركان الاستصحاب بلا إرتياب حتى فيما علم زمان حدوث أحدهما وكون وجود كل منهما معلوماً لا ينافي الشك في تحققه بوجود خاص وهو الوجود في زمان الآخر المسبوق بنقيضه وهو سلب هذا الوجود الخاص ونفيه في الأزل، فليتعبد به بإستصحابه ما لم يعلم بإنقلابه وإن علم بإنقلاب عدمه في الجملة.

لا يقال: إذا علم ذلك علم إنقلاب عدمه المطلق بنحو خاص من الوجود على الإجمال، ومعه لا مجال لإستصحاب عدم هذا الوجود لمعارضته بإستصحاب عدم نحو آخر من أنحاء المحتملة.

لأننا نقول: نعم لو كان الأثر المهمّ مترتباً وجوداً على بعض أنحاء وجوده، وعدمياً على البعض الآخر، لا إذا كان مترتباً وجوداً وعدمياً على هذا الوجود وعدمه، كما هو المفروض؛ فظهر أنّ إستصحاب عدم وجود كلّ في زمان الآخر في نفسه لولا معارضته به في الآخر جار مطلقاً ولو في معلوم التاريخ، إذ العلم به غير ضائر بالشك في وجوده بوجود خاص، وهو وجوده في زمان الآخر أصلاً كما لا يخفى، وإن كان الغرض متعلقاً بآته لم يكن وجوده الثابت في زمان معلوم أو مجهول في زمان الآخر أو كان، فلا مجال للأصل أصلاً، فإنّ الوجود المحقق في كلّ واحد منهما المشكوك كونه في زمان الآخر غير مسبوق بعدم كونه فيه، بل إما حدث مسبوقاً أو ملحقاً أو فيه، وإما سبق وجود مجهول التاريخ في زمان معلومه بالعدم، فهو أيضاً بالنسبة إلى أصل تحققه لا بالنسبة إلى وجوده المعلوم، فإنه إما كان في زمان معلوم التاريخ، أو في زمان آخر، فلم يكذب يكون مسبوقاً بعدم كونه في زمانه ثم شك في آته على ما كان يستصحب العدم، وإنما يصح إستصحاب عدم وجوده الخاص وهو وجوده

فيه، كما مر.

وبالجملة لأ حالة سابقة في البين لوشك في أنه متى كان وجود أحد الحادئين اللذين كان كل منهما مجهول التاريخ، أو كان أحدهما وتعلق الغرض بتعيين ذلك، وأنه كان في زمان الآخر أو في زمان آخر، فلا إستصحاب، والإستصحاب السابقة إننا يكون لوشك في أنه هل تحقق بوجود خاص وهو وجوده في زمان الآخر الذي هو مفاد كان التامة، من دون نظر إلى وجوده المحقق، وأنه متى كان الذي هو مفاد كان التاقصة، لما عرفت من احتمال عدم تحققه به وإن تحقق بوجود آخر، فلا مانع من إستصحابها في أحدهما إلا إستصحابها في الآخر، فيجربى لولا هذه المعارضة، كما إذا لم يكن لها فيه أثر شرعاً.

ومن هنا ظهر أن الثمرة بين ما حققناه، وما ذكره يظهر فيما إذا لم يكن أثر إلا لوجود أحدهما في زمان الآخر فيجربى على ما ذكره لعدم المعارضة، ولا يجربى على ما ذكرناه لعدم سبق الحالة إلا فيما إذا كان الشك في أصل تحققه الخاص، فيعارض الأصل في كل واحد بمثله في الآخر لو كان الكل ذا أثر، وإلا يجربى في ذى الأثر بلا معارض من غير تفاوت في ذلك كله بين الجهل بتاريخ كليهما أو تاريخ أحدهما، كما عرفت بما لا مزيد عليه.

ثم أتى اظنك أن تحدد من ذلك أن الأمر في الإستصحاب فيما إذا شك في بقاء مجهولى التاريخ كذلك، أى أصالة البقاء جارية في نفسها لولا المعارضة في كل منها لو كان الأثر المقصود مترتباً على مجرد بقائه في الحال، من دون حاجة إلى إحراز ترتبه عن محل أصلاً. وبعبارة أخرى كان الأثر لثبوته، لا لثبوته لغيره في هذا الحال وغير جارية فيما كان الأثر لثبوته لغيره مثلاً لو علم بحدوث طهارة وحدث في ساعتين من غير علم بكون أيهما في الأولى والآخر في الثالثة فشك لذلك في طهارته وحدثه في ثالثة بعدهما، فيتعارض الأصلان فيما كان الأثر لمجرد ثبوتهما، ولا يجربى فيما كان لثبوتهما للإنسان كسى نحتاج إلى إثبات أنه الآن متطهر أو محدث، وذلك للشك في بقاء الطهارة من زمان حدوثها على حالها إلى الحال، وكذا الحدث على التقدير الأول، فيكون كل واحد مورد الإستصحاب^٢

١- تطبيقه على محله أصلاً. ن

٢- هذه حاشية منه (ره):

لا يخفى أنه مع العلم بارتفاع ما هو الواقع في الساعة الأولى منها وعدم إحرازها هو الواقع في الثانية المتصلة بالثالثة المشكوك فيها وجود كل منها، كيف يصح إستصحاب واحد منها فيها

بلا إرتياب.

وأما على التقدير الثاني فلاّنه لم يكن على يقين منها في غير الساعة الثانية، وأما فيها فلاّنه وإن كان على يقين منها إلاّ أنه لم يعلم أنه على أى حال كان في الساعة السابقة، وأنه كان على الظهارة او الحدث، فلاّ مجال لإستصحاب واحد منها لإختلال ما يعتبر فيه من إحراز إتصال زمان الشك في تحقّقه فيه بزمان تحقّقه على اليقين، لعدم صدق نقض اليقين بالشك بدون ذلك، اى الإتصال، وإلاّ لصدق على ما إذا شك فيه، وقد علم به في زمان سابق ولو مع العلم بإرتفاعه، وهو ضرورى البطلان، ومع عدم إحرازه فليس التمسك بالخطاب إلاّ من باب التمسك بالدليل فيما لم يعلم أنه من مصاديق مدلوله، وكيف يكون للإستصحاب ههنا مجال مع كون المكلف على حال واحد بالنسبة إلى زمان المستصحب وزمان المشكوك، فأنه فيها على يقين من كلّ منها بعد الساعة الاولى، وأما فيها فلم يعلم إلاّ بتحقق أحدهما مردداً بينها؛ فظهر أنه لاّ مجال لإستصحاب الظهارة، وإستصحاب الحدث في الحال كى يسقط بالتعارض بناء على عدم شمول الخطاب للإستصحاب في أطراف العلم بانتقاض اليقين، أو لاّ يسقطا بناء على شموله إلاّ في صورة مخالفة الإستصحابين لتكليف معلوم في البين على ما سأتى إنشاء الله تعالى تحقيق الكلام فيه.

فظهر أنه لا بد من الرجوع إلى أصل آخر من قاعدة او إستصحاب مثلاً إذا غسل ثوباً^١ بمائتين مشتهين، فالمرجع هو إستصحاب نجاسته المعلومة بمجرد ملاقاته للماء الثاني قبل حصول شرائط التطهير الناشية منها، او من ملاقات الأول مع العلم بطهارتها بعد إستعمال الظاهر من الطرفين بشرائط التطهير ونجاستها بإستعمال التجسس منها، حيث عرفت أنه لاّ مجال للإستصحاب في مجهول التاريخ أصلاً، فيبقى إستصحاب نجاستها المعلومة تاريخها بلا معارض، فيقال إنها كانت نجسة حين أول ملاقاتها للثاني فالان كما كانت بالإستصحاب.

نعم إستصحاب وجودها الذى كان مفاد كان التامة معارض بإستصحاب طهارتها المجهولة تاريخها هكذا، أى بوجودها الذى كان مفاد كان التامة، لما عرفت من صحة

وهى يكون إستصحاب ثبوتها إلاّ كما إستصحاب بثوتها للغير كما على التقدير الثاني، حسبما لا يخفى، فتأمل جيداً.

— في «ع»: يده.

الإستصحاب في مجهول التاريخ هكذا لولا المعارضة، والمعارضة بين إستصحابيها في المثال لا يمنع عن معارضة إستصحاب الظهارة المعلومة التاريخ بإستصحاب التجاسة منها أيضاً، فإنه يكون من باب تعارض الأصل بالأصلين، فتأمل فيما ذكرناه في المقام، فإنه مزلفة الأقدام للأعلام.

قوله (قدّه): ويندفع بأن نفس وجوده غير مشكوك في زمان - الخ -.

مراده أنّ وجوده المحمول الذي كان مفاد كان التامة غير مشكوك فيه، فيصير مجرى الإستصحاب، ووجوده الرباطي الذي كان مفاد كان التاقصة اى كون وجوده هذا في زمان الآخر او في زمان آخر وإن كان مشكوكاً فيه، إلا أنه لاحالة سابقة له تستصحب، لأنه وجد إما في زمانه او في زمان آخر، وقد عرفت أنه إن كان الغرض مترتباً على وجودهما الخاص المحمول، وهو تحقق كل في زمان حدوث الآخر، فهو في كل منها مشكوك فيه ومسبوق بالعدم الأزلي، وكما أنّ أصل الوجود في معلوم التاريخ معلوم، كذلك في مجهول التاريخ، لكنّه لا يمنع عن إستصحاب عدم هذا الخاص في واحد منها كما لا يخفى؛ وإن كان مترتباً على وجودهما الرباطي، فهو في كل منهما وإن كان مشكوكاً فيه إلا أنه غير مسبوق بالعدم، إذ الوجود في كل إما تحقق في زمان الآخر، او في زمان آخر من دون اختصاص بأحدهما دون الآخر، والظاهر أنه نظري في مجهول التاريخ إلى أصل وجوده الخاص فحكم عليه بأصالة عدمه في تاريخ الآخر، إذ لم يعلم، وفي معلوم التاريخ إلى حال وجوده المحقق وكونه في زمان الآخر، ومن المعلوم أنه ليس مسبوقاً بالعدم، كما تقدم؛ وانت خبير بأنه لا وجه لذلك، فليتنظر في كل إلى ما ينظر إليه من نحو وجوده في الآخر، وإلاّ لأمكن أن ينظر على عكس ذلك ليعكس الأمر.

ثم لا يخفى أنه يلحق بذلك، اى ما علم تاريخ أحدهما فيما ذكره (قدّه) لوتّم ما جهل تاريخها إذا كانت محتملات زمان أحدهما أقل من محتملات زمان الآخر، فإن أصالة عدم ما كانت محتملات زمانه أكثر في زمان الآخر جارية بلا معارض؛ وتوهم معارضتها بأصالة عدم فيه، يندفع بما أفاده (قدّه) في دفعه فيما علم تاريخ أحدهما، لكن قد عرفت ما هو التحقيق، فتدبر جيداً.

قوله (قدّه): نعم يظهر من إطلاعهم^١ التوقف في بعض المقامات - الخ -.

قد عرفت في الحاشية السابقة وجه ذلك، وهو معارضة الأصل في مجهول التاريخ

بالأصل في معلومه على تقدير إرادة نفي وجوده الخاص، وعدم جريانه في نفسه على تقدير إرادة إثبات أن وجود الخاص ما كان في زمان الآخر، وقد عرفت أن الأصل في طرف بقاء الحادثين مع إشتباه المتقدم منها أيضاً يجري لولا المعارضة على تقدير إرادة إثبات المحمول، ولا يجري على تقدير إرادة التطبيق والتبوت الرباطي الذي عرفت^٢ أنه مفاد كان التاقصة، إلا أنه قد علمت أن المرجع على هذا التقدير في صورة العلم بتاريخ أحدهما هو إستصحابه لعدم مانع عن جريانه مع تحقق أركانه، وعلى التقدير الأول هو أصل آخر لأن إستصحابه وإن تحقق أركانه إلا أنه معارض بإستصحاب الحادث الآخر، هذا.

قوله (قدّه): فلا وجه لإنكاره، إذ لا يعقل الفرق بين مستصحب علم بارتفاعه في زمان ومالم يعلم — الخ —.

قد ظهر ممّا ذكرنا أن وجه إنكاره معارضة إستصحابه بإستصحاب عدم الحادث الآخر في زمانه على تقدير، وعدم جريانه في نفسه على آخر، من غير فرق في ذلك بين الجهل بتاريخها أو تاريخ أحدهما. ثم إن هذه المبالغة والإصرار بالإعادة والتكرار، لزيادة توضيح المطلب وإظهاره خوفاً عن خفائه وإنكاره، فافهم جيداً.

قوله (قدّه): أو وجود ما يشك في اعتبار عدمه — الخ —.

لا يخفى أن إعتبار عدم شيء في المأمور به تارة يكون على نحو الجزئية، وأخرى على نحو الشرطية، كما هو الحال في إعتبار وجوده^٣ فإن كان على التحوّل الأول، فإذا شك فيه فإستصحاب الصحة وإن كان لا يجدي كما أفاده، إلا أن إستصحاب عدم يجدي فانه يحرزه، كما هو الشأن في إستصحاب الجزء الوجودي أيضاً، هذا في الشبهة الموضوعية. وأما في الحكمة فأصالة عدم تحقق ما اعتبر عدمه فيه أيضاً مجدية في إحرازه بتمام أجزائه الوجودية والعدمية حين الشك فيه بسبب طرق ما احتمال إعتبار عدمه فيه شطراً، إذ يحرز بملاحظتها الإتيان بالمأمور به ببعض أجزائه بالوجدان وبعضها الآخر تعبداً ببركتها وإن كان الشك

١— وفي المصدر: نعم ربما يظهر.

١— إثبات الثبوت المحمول. ن.

٢— لكن قد ذكرنا في الهامش أنه لا فرق بين التقديرين. (منه).

٣— في «ع»: إعتبار وجوده.

في حكم الظاهري بعد على حاله بناء على بطلان الأصل المثبت، إلا أنه لا يوجب الإخلال بما هو المهم في مقام الإمتثال، فافهم.

وإن كان على النحو الثاني، فهو على أنحاء: (فتارة) إعتبار شيء في الفعل ابتداء. (واخرى) بتوسط إعتباره في الفاعل. (وثالثة) بواسطة إعتباره في بعض المتعلقات من لباس او زمان او مكان. فإن اعتبر فيه ابتداءً فلا أصل، لإختلال بعض أركانه إذ لم يكن يقين بسبق وجدانه، بل وجد إتماً واجداً او فاقداً له.

نعم يمكن أن يقال في صورته طرق المشكوك في أثباته أنه وجد وأجدأ على المسامحة كما تقدم في الامور التدريجية، ثم شك في بقاءه على حاله بطرقاً ما طرء في أثباته، وكذا لا أصل فيما إذا اعتبر فيه بواسطة إعتباره في بعض المتعلقات، لكنه إذا شك أنه من الحقيقة التي اعتبر أن يكون من تلك الحقيقة، كما إذا شك أن ما لبسه حريراً ولا مع اعتبار ان لا يكون لباسه حريراً، كما في الصلاة إذا كان المصلي رجلاً؛ أما إذا شك في أنه على الصفة التي اعتبر أن يكون عليها كطهارة لباسه ومسجده، فلا إشكال في صحة إستصحاب ما كان عليه من الحالة السابقة؛ كما لا إشكال في صحته فيما اعتبر فيه بواسطة إعتباره في الفاعل، كما إذا اعتبر في المصلي أن يكون طاهراً او لم يكن لأبساً للحرير مثلاً، فيستصحب ما كان عليه سابقاً فيحكم بطهارته وأنه ليس بلبس للحرير، لو كان في السابق طاهراً او غير لأبس.

إذا عرفت ذلك يمكن أن يكون مرادهم من إستصحاب الصحة، إستصحاب حال كان قضية الصحة، كما عرفت أنه كذلك في غير صورة.

قوله (قدّه): فاذا شك في شيء من ذلك وجوداً او صفة جرى إستصحاب الاجزاء - الخ - لا يخفى أن إستصحاب صحة الاجزاء بهذا المعنى، اي بقائها على قابلية الإنضمام، مثبت إذ ترتب فعلية الهيئة الإتصالية على القابلية عند وجود سائر ما يعتبر في فعليتها عقلياً؛ اللهم إلا أن يدعى خفاء الواسطة او الملازمة بين التبعيد بالقابلية لشيء، والتبعيد به عرفاً عند حصول سائر ما يعتبر في حصوله ولو كانت الواسطة جلية على ما عرفت من إلحاقها في هذه الصورة بالخفية، فيتفرع على ذلك تمامية العبادة المأقبي بها شرعاً بجميع ما يعتبر فيها، وقضية ذلك، أي تمامية العبادة ولو تبعداً، هو الإجزاء وعدم الإعادة عقلاً، كما مر في

١ - في «ع»: في صحة ما اعتبر فيه.

قوله (قدّه): أو إستصحاب الإتصال - الخ -.

لأ يذهب عليك أنّ الهيئة الإتصاليّة وإن كانت غير متحققة بتمامها^١ بمجرد تحقّق بعض ما اعتبر فيها، ولأ آخذة في التحقيق بتحقيقه كالأمور التدريجيّة عند تحقّق بعض أجزائها، لأنّها من الكيفيات وهي من البسائط الخارجيّة، إلّا أنّها بنظر العرف يكون تابعة لما قامت به من المركّب التدريجي، فكان حدوثها وبقائها بحدوثه وبقائه، ومن المعلوم أنّ حدوثه عند العرف بحدوث بعض أجزائه وبقائه ببقاء بعضها كما لا يخفى.

هذا كلّه لو كان القاطع، بالمعنى المذكور. وأمّا إذا كانت عبارة عمّا يرتفع به أثر الأجزاء السابقة أو الأجزاء اللاحقة أو أثرهما، كان إستصحاب صحّة الأجزاء السابقة مطلقاً، والأجزاء اللاحقة تعليقاً جارياً بلا مسامحة أصلاً.

قوله (قدّه): وفيه أنّ الموضوع في هذا المستصحب - الخ -.

هذا مضافاً إلى عدم إحراز التمكن على الإتمام، للشكّ في أنّ الإتيان بسائر الأجزاء إتمام، واستصحاب التمكن عليه لا يجدي في إيجابه لأنّه إذا لم يصحّ إيجاب الإتمام بالإستصحاب لعدم إحراز التمكن منه، لم يصحّ إستصحاب ما يترتب عليه أيضاً لذلك، مع أنّ ترتبه عليه ليس إلّا لإشتراط التكليف من الإمتثال عقلاً لا شرعاً، فتدبر جيّداً.

قوله (قدّه): لا فرق في المستصحب بين أن يكون في الموضوعات - الخ -.

لا يخفى أنّ الإستصحاب في باب اللغات ليس من باب التعبد ولو كان كذلك في سائر الأبواب، ولذا كان المثبت منه حجة بلا إرتياب، بل كان من باب بناء العقلاء وأهل المحاورات عليه، مع احتمال أن يكون الحجيّة، لأ من باب الإستصحاب بملاحظة الحالة السابقة في الباب، بل قاعدة بنوا عليها لدى الشكّ على ما قدّمناه فيما علّقناه على مباحث الظنّ قديماً وحديثاً، فراجع.

قوله (فدّه): وأما الشّرعيّة الاعتقاديّة — الخ —.

لا يخفى أنّ سوق العبارة يقتضى أن يكون المراد بالشّرعيّة الاعتقاديّة، الأحكام الشّرعيّة الاعتقاديّة لا متعلقاتها، كما هو قضية ما علّل به عدم اعتبار إستصحاب فيها كما لا يخفى.

وكيف كان فتفصيل المقام أنّه إذا كان الشكّ في نفس تلك الأحكام بأن يكون الاعتقاد مثلاً ببعض تفاصيل المعاد لازماً في السابق، فشكّ في لزومه في اللاحق، فلا مجال للإشكال في جريان الإستصحاب فيها بلا إرتياب.

لا يقال: لا يخلو الحال إمّا أن يكون الشكّ في وجوب الاعتقاد بشئ مع اليقين به أو بدونه، فإن كان معه فالاعتقاد به ضروريّ لازم، وإن كان بدونه فهو محال غير قابل لأن يتعلق به تكليف بمحال.

لأنّا نقول: مضافاً إلى أنّه يستلزم عدم تعلق الإيجاب به في حال لإستحالة تعلقه بالواجب كتعلقه بالمحال، أنّ الاعتقاد الواجب في الاعتقادات إنّما هو بمعنى الإلتزام والتحمل وعقد القلب والإنقياد، وهو ممّا يمكن مع اليقين وبدونه، لإمكان الاعتقاد بهذه المعاني بدون الايقان بالشبوت، لكن على تقديره ومعلقاً على تحقّقه وإمكان عدمه مع الايقان به، والظاهر أنّه منه الكفر عن جحود، وأنّه ليس مجرد الإنكار باللسان، بل مع الجنان ولو مع الإستيقان وإن كان الشكّ في الامور الاعتقاديّة، فإن كان وجوب الاعتقاد بها مترتباً عليها على تقدير القطع بها لا مطلقاً، فلا مجال لإستصحابها لترتب وجوب الاعتقاد عليها، لعدم كونه من آثارها بما هي ولا بشرط، بل بشرط القطع بها، ومع الشكّ فيها يكون ما هو الموضوع لوجب الاعتقاد متيقناً قطعاً ولو فيما كان ثابتاً واقعاً، وإن كان وجوبه مرتباً عليها بما هي مطلقاً فإستصحابها يجدى في ترتبه عليها.

نعم الاعتقاد بمعنى القطع واليقين يزول بمجرد الشكّ، إلّا أنّه لا يعقل أن يجب بهذا المعنى على تقدير اليقين، كما هو واضح؛ وقد عرفت إمكان تعلق الاعتقاد بالمعاني المتقدمة بها ولو مع الشكّ فيها.

لا يقال: لا حاجة معه إلى الإستصحاب، بل يكفي في وجوبه دليله الدالّ على وجوبه على كلّ حال.

١- في «ع»: يتعلّق.

٢- في «ع»: يتبع.

لأننا نقول: ان دليل وجوب الاعتقاد إنما يدل على وجوبه في حال الشك على تقدير البقاء، لا مطلقاً، والإستصحاب إنما هو لإثباته شرعاً ليرتب وجوب الاعتقاد عليه فعلاً. هذا كله على تقدير كون الإستصحاب من باب الأخبار؛ وأما إذا كان من باب الظن فالكلام في جريانه وترتب وجوب الاعتقاد على مستصحه هو ما ذكرناه من التفصيل والأقسام؛ وأما في كفاية الظن وعدم كفايته، فحلّ النقص والإبرام فيه غير المقام.

ثم أنه ظهر بما فصلناه أن مراده (قده) من هذه العبارة، إن كان نفي إعتبار الإستصحاب في الأحكام الشرعية الاعتقادية عند الشك في بقائها وارتفاعها، فلا وجه لتشقيقه الإستصحاب، ولا لتعليل عدم إعتباره لو كان من باب الأخبار بعدم إمكان الحكم بوجود الاعتقاد عند الشك لزوال الاعتقاد، ضرورة أن الشك في بقاء وجوب الاعتقاد لا يزيل الاعتقاد؛ وأما الشك في الأمر الاعتقادي، فهو وإن كان مزبلاً للإعتقاد بمعنى الايقان لا بالمعاني المتقدمة، إلا أن الفرض وهو الشك في بقاء وجوب الاعتقاد به، ينبا في الشك فيه كما لا يخفى، غاية الأمر لزوم عروض ما نشك معه في بقاء حكمه الإعتقادي كغيره مما يشك فيما كان له من الحكم العملي.

ومنه يظهر أن حال الإستصحاب فيه مطلقاً كان إعتباره من باب التبعّد أو الظن حال الإستصحاب في سائر الأحكام الشرعية العملية من غير خصوصية في الباب مقتضية لتشقيقه إلى ما كان من باب الأخبار وما كان من باب الظن، وإن كان مراده (قده) نفي إعتباره في الامور الاعتقادية، مضافاً إلى أنه خلاف السياق كما مرّ لأوجه له، بل يعتبر فيها الإستصحاب عند الشك فيها لو كان وجوب الاعتقاد بالمعاني المتقدمة مرتباً عليها مطلقاً ولا بشرط اليقين كما عرفت، وإلا فلا يعقل ترتيبه عليها بالإستصحاب أصلاً كما لا يخفى، فلا وجه أيضاً للتشقيق.

نعم لو كان وجوب الاعتقاد بمعنى مطلق الاعتقاد الراجح المقابل للشك والوهم، كان إستصحابها بناء على إفادته للظن مجدياً ولو لم نقل باعتباره من بابه، فتفظن.

قوله (قده): والدليل الثقل لا يجدي، لعدم ثبوت الشريعة السابقة — الخ —

إنما لا يجدي لو كان الدليل الثقل من إحدى الشريعتين، وأما إذا كان من كلتا هما فهو يجدي لا محالة، ضرورة أن حكم الشاك في نسخ الشريعة السابقة في الشريعتين هو

١- وفي المصدر: والدليل الثقل الدال عليه لا يجدي...

إستصحاب السابقة والجري على طبقها، بل يكفي في لزوم الجري على طبقها لو كان الدليل في الشريعة اللاحقة وحدها أيضاً، فإن أحكام الشريعة السابقة يكون أحكاماً مثبتة له مردده بين أن يكون واقعية، وأن يكون ظاهرية، فعلم منه وجه تمسك بعض أهل الكتاب في إثبات شرعه بالإستصحاب.

نعم لو لم يكن عليه دليل في اللاحقة، لم يكن له وجه أصلاً، إذ حينئذ ليس هو إلا الظن، وهو لا يغني من الحق شيئاً، ولا دخل له في كون البيئنة على المسلمين في هذه المناظرة، بل يكون البيئنة عليهم ولو لم يكن مورداً للإستصحاب كما إذا ادعى كل منها القطع بدعويه وصدقه في مدعاه. والظاهر أن سره أن البقاء أخقت مؤنة من الحدوث، حتى توهم غناه من المؤثر، وهذا يكفي مؤنة في كون الإثبات وإقامة البرهان على مدعى الحدوث دون مدعيه.

ومن هنا إنقذ أنه لا وجه لما استدركه بقوله (قدّه): «إلا أن يريد جعل البيئنة — الخ — كما لا يخفى، ضرورة أن الإستصحاب إذا لم يكن دليل على اعتباره، كيف يوجب أن يكون ما لولاه، لما كان؛ اللهم إلا أن يكون ذلك من آثار نفسه، لا من آثار إعتباره، لكنه قد عرفت أنه لا دخل له أصلاً في ذلك، فافهم.

قوله (قدّه): والحاصل أن هناك في الواقع ونفس الأمر — الخ —

لا يخفى أن كون النبوة في الواقع على نحوين لا ثالث لهما، وكون النبوة المطلقة ومطلقها سيان في التردد بين هذين التحوين واقعاً لا ينافي جريان الإستصحاب على المطلقة دون مطلقها، لما أفاده القمى في المقام من إستقرار مطلقات الأحكام، فلا يرد عليه غير مطابقة الإطلاق للأصل، فلا تغفل.

قوله (قدّه): إلا أن يريد بقربنة ما ذكره بعد ذلك — الخ —

كيف يمكن أن يريد ذلك، وقد ذكر على ما يأتي حكايته في جواب ما أورده (قدّه) على ما ذكره من قضاء التبع بغلبة الإستمرار فيها ظاهره الإطلاق بأن النبوة من تلك الأحكام أن غالب النبوة محدودة، الخ.

لا يقال: أنها ذكر ذلك جواباً عن مقايضة مطلق النبوة بمطلقات الأحكام، لا النبوة المطلقة التي نفي السبيل إلى ثبوتها في المقام، وسلم إمكان إستصحابها بلا كلام.

لأننا نقول: إذا كان الغالب في باب النبوة عدم إستمرارها، كما أجاب، كان حال

التبوة المطلقة حال مطلقها في عدم صحّة مقايستها بسائر المطلقات في إمكان الإستصحاب فيها، كما لا يخفى، ضرورة عدم التفاوت فيما هو الغالب فيها بين أن يكون سبيل إلى ثبوت التبوة المطلقة، وبين أن لا يكون، فافهم.

قوله (قدّه): وأما ثالثاً فلأنّ ما ذكره - الخ -.

لا يخفى أنّه إنّما يكون دليلاً بناءً على حجّية مثل هذا الإستقراء بالخصوص، او حجّية مطلق الظنّ من باب الإنسداد على ما هو مختار المحقّق القمّي (ره)، وإلا فلا، ولو سلّم ما ذكره من حصول الظنّ، فتفتن.

قوله (قدّه): فللخصم أن يدعى ظهور أدلتها - الخ -.

لا يخفى أنّ مجرد دعويّه بلا إثبات غير مفيد، وإثبات ظهورها في الإستمرار إن لم يكن بحال عادة فهو بعيد، إذ لا سبيل إليها نفسها، وإستقراء التبوة لو لم يفد الظنّ بعدم الإستمرار لا يفيد الظنّ به لغلبة عدمه فيها، ومعها لا يفيد أيضاً إستقراء سائر المطلقات، فتدبر جيّداً.

قوله (قدّه): وأما ثانياً فلأنّ غلبة التّحديد - الخ -.

إنّما يكون غلبة التّحديد في الأفراد مجدية في إلحاق الضرر المشكوك بالغالب، وهو هنا غير مراد لا في المنع عن إستصحابه لعدم إحراز إستعداده للإستمرار مع إستقراء عدمه في غيره من الأفراد.

وبالجملة فالغلبة وان لم يكن مجدية هيئنا للظنّ بلحوق المشكوك كما أفاده، إلا أنّه لا أقلّ من إفادتها المنع عن حصول الظنّ فيه بالإستمرار، والمفروض عند القمّي إعتبار إستعداده في جريان الإستصحاب.

قوله (قدّه): بل الأمر يدور بين كون هذا الفرد - الخ -.

لا يخفى أنّ مثل هذه الغلبة لا يورث الظنّ باللحوق، وإلا لاورث الظنّ بأنّه بقى فرد آخر يكون هو الفرد التّادس، والتّالي واضح البطلان، بل لو قيل بالأصل المثبت كان أصالة

١- وفي المصدر: وثالثاً ان ما ذكره...

عدم فرد آخر مثبتاً، لكون المشكوك هو التادر المغاير مع سائر الأفراد، كما أفاد هذا.

قوله (قدّه): لأنّ ثبوته في شرعنا مانع - الخ -.

لا يخفى أنّ ثبوته في شرعنا وإن كان مانعاً عن الإستصحاب، إلاّ أنّه موجب للإلتزام بجميع ما في شريعته من الأحكام، كما أشرنا في بعض الحواشي المتعلّقة بالمقام.

قوله (قدّه): وإن كان لهم الدليل على البقاء - الخ -.

يمكن أن يقال بكفاية الدليل على البقاء على الأعمال لأنّه المشكوك في الحال، وإلاّ فالثبوت صفة قائمة بنفس التبي غير قابلة للإرتفاع، فهو مقطوع البقاء، كما أشار إليه في الوجه الرابع، ولعلّه أشار إليه بأمره بالتأمل، فتأمل.

قوله (قدّه): الثالث أنا لم نجزم بالمستصحب - الخ -.

لا يخفى أنّ هذا الوجه، وكذا ما بعده من الوجهين ليس بوجه آخر في قبال الوجه الأوّل بل أحد شقوقه، وهو نفي كون الإستصحاب دليلاً إسكاتياً لتقومه بالأمرين الوجدانيين الشكّ واليقين، ولا يكاد يلزم الخصم بالوجدانيات، بل له أن يدعى القطع بالإرتفاع أو اليقين بالثبوت على نحو لا يضربه القطع بالبقاء فضلاً عن الشكّ فيه، كما هو مفاد الوجه الخامس، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): ولعلّ هذا الوجه - الخ -.

ويمكن أن يرجع إليه الوجه الثالث بأن كان غرضه عليه السلام أنّه لما كان إقرارنا بنبوته بشارته لآتمته بنبيّنا عليه الصلاة والسلام في عرض واحد من طريق واحد، وهو اخبار نبيّنا بذلك كلّ الذي صار سبب جزمنا بنبوته، وإقراره وبشارته كانت نبوته وبشارته توأمين غير مفترقين بحسب الإقرار متلازمين غير منفكين، فصحّ أن يقال إنّنا نقر بنبوة كلّ عيسى أقر بنبوته ونكفر بنبوة كلّ عيسى لم يقرّ بها.

قوله (قدّه): الحقّ التفصيل في المقام بأن يقال - الخ -.

توضيح ذلك أن يقال: أنّ نحو ثبوت الحكم لموضوعه مطلقاً كأن في قضية جزئية أو كلية، وإن كان لا يخلو إمّا أن يكون في خصوص قطعه من الزمان من يوم أو ليلة أو ساعة

او في جميع الأيام، إلا أنه بحسب دليله يكون على أقسام، لأنه بحسبه تارة يكون خصوص الزمان او جميع الأزمان مأخوذاً في موضوعه قيداً بحيث يوجب إنقطاعه إرتفاع موضوعه رأساً وانقطاع زمان منها إرتفاع فرد منه. واخرى مأخوذاً فيه ظرفاً لثبوت الحكم له فيه، فلا يوجب الإنقطاع للإرتفاع أصلاً، لا انقطاع خصوص الزمان ولا انقطاع زمان منها وإن كان يوجب ذلك الشك في ثبوت الحكم للموضوع، كما كان بعد انقطاع خصوصه في الأول، وفي ثبوت الحكم له بعد زمان اقام الدليل على انتفائه فيه في الثاني؛ وهذا بخلاف ما إذا شك في ثبوته مع أخذ الزمان قيداً، فإنه شك في سراية مثل حكم موضوع إلى موضوع آخر. وبالجملة أخذ خصوص زمان قيداً يوجب تعيين الموضوع وتشخصه وارتفاعه بانقطاعه وتعدده بتعدده، لكل يوم من أيام اسبوع أو شهر أو سنة او دهر، وأخذة ظرفاً لا يوجب ذلك، بل الحكم والموضوع في كل منهما واحد، ويكون انقطاعه موجباً لإرتفاع الحكم من نفس موضوعه، وأقام دليل على ارتفاعه بعد انقطاعه في الأول، كما أنه كان قيام الدليل على انتفاء الحكم في قطعة موجباً لإرتفاعه عن موضوعه في هذه القطعة، وانقطاع إستمراره فيها في الثاني، لا عدم إتصاف موضوع آخر به حينئذ فيها كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه لا مجال للإستصحاب أصلاً فيما أخذ الزمان قيداً إذا شك في انتفاء الحكم بانقطاعه، لما عرفت في استصحاب الزمان وما قيد به، واشير إليه آنفاً من أنه موجب لصيرورة المقيّد به موضوعاً عليّحدة، فلا يستصحب وجوب الإكرام لزيد يوم السبت مثلاً إذا شك في وجوبه فيه في مثل «اكرم زيدا يوم الجمعة» كما لا يستصحب حرمة فيه إذا خصص خطاب وجوب إكرامه في كل يوم بمثل «لا تكرمه يوماً» فإن إكرامه يوم السبت غير إكرامه يوم الجمعة، فلا يكون إنسحاب حكمه إليه إلا إسراء حكمه إلى غيره، بل يرجع إلى إستصحاب عدم وجوبه في الأول وأصالة عموم دليل وجوبه في الثاني، إذ قضية أصالة العموم لزوم الإلتزام بحكم العام في سائر الأيام، وعدم رفع اليد من وجوب الإكرام بمجرد قيام الدليل على حرمة في يوم في غير هذا اليوم، فلا مجال معها لإستصحاب حكم المخصّص، بل لو لم يكن أصالة العموم كما في المثال الأول، فالمرجع هو إستصحاب عدم وجوب الإكرام لا وجوبه؛ كما لا مجال إلا للإستصحاب فيما إذا اخذ ظرفاً وشك في بقاء الحكم وارتفاعه بانقطاعه، فيستصحب وجوب الإكرام فيما إذا قام

١- وفي المصدر: الحق هو التفصيل...

١- خ ل: والارتفاع

الخطاب على وجوبه يوم الجمعة في الجملة على نحو الظرفية لا القيدية، وقد شك يوم السبت في ارتفاعه، وذلك أوضح من أن يخفى، ويستصحح حرمة فيما إذا خص الخطاب الدال على وجوبه على نحو الاستمرار والدوام بما دل على حرمة في يوم وشك في وجوبه وحرمة في سائر الأيام؛ وذلك لأن الخطاب وإن دل على ثبوت الحكم فيها على هذا أيضاً، إلا أنه على نحو الدوام واستمرار حكم موضوع واحد في الأيام، فالخطاب به كذلك دليل على استمراره واتصاله إذا شك في إنقطاعه وإنفصاله. وأما إذا قام الدليل على انقطاعه في يوم، فلا يبقى مجال بعد أبداً للدلالة على ثبوته في غيره من سائر الأيام، لعدم كون ثبوته فيها مشمولاً له على حاله حتى يدل عليه مع انفصاله واستقلاله، وكونه مع الإتصال مشمولاً له لا يقتضى كونه كذلك مع الانفصال، كيف وشموله له معه خلف، إذ المفروض دلالة على استمرار حكم واحد، وأين هو من حكيم وموضوعين، وأين الواحد المستمر من الإثنين المتماثلين المفصولين بالضرورة بتخلل العدم في البين.

ثم لا يخفى أنه لا ينافي استمرار حكمه على وحدته تعدد إطاعته ومعصيته، بل هو قضية استمراره. نعم لو كان الاستمرار في طرف المحكوم به، كما أمر مثلاً بالجلوس إلى كذا من دون إنحلال إلى مطلوبة الجلوس في كل آن من آتائه، بل على أن يكون بتمامها مطلوباً واحداً لم يكن هناك إلا إطاعة واحدة بإتيانه على استمراره، ومعصيته كذلك، وهو عدم إتيانه كذلك ولو بعدم استمراره مع إتيانه، فتدبر جيداً.

ثم أنه لا يخفى أن الرجوع إلى استصحاب حكم المخصص فيما إذا كان الكلام دالاً على الاستمرار والدوام، إنما هو فيما إذا لم يكن الزمان مأخوذاً على نحو التقييد في الدليل المخصص، وإلا فلا سبيل إلى الرجوع إليه أيضاً، بل لأبداً من الرجوع إلى سائر الأصول، كما أنه لو كان الزمان في الدليل المخصص للعام المأخوذ فيه الزمان على نحو التوقيت والتقييد مأخوذاً على نحو الظرفية كان استصحاب حكمه جارياً ومرجعاً لو فرض سقوط العام عن الحجية بالمعارضة أحياناً، ووجهه يظهر مما قمتناه.

بقي شئ ينبغي التنبيه عليه:

وهو أن تخصيص العام الدال على ثبوت الحكم على الدوام إنما يوجب عدم الرجوع إليه عند الشك في ثبوته إذا كان من أثناء زمان استمراره، دون ما إذا كان من أوله وآخره مثلاً تخصيص «أوفوا بالعقود»^٢ بدليل خيار الغبن وإن كان يمنع عن الرجوع إليه في مسألة

١ - في «ع»: فالخطاب ينهض دليلاً على استمراره.

الشك في أنه على الفور أو التراخي، إلا أن تخصيصه بخيار المجلس لا يمنع عنه في مسألة الشك في كون الإفتراق بشراً ونحوه من الغاية أو المعنى، وكذا تخصيصه بالقبض في المجلس مثلاً في بيع الصرف وغيره؛ وذلك إما لو كان بتقييد ما يتعلق به الحكم كالعقد في المثال، ففي غاية الوضوح، فإنه لا إشكال في أن المرجع هو الحكم العام بضميمة أصالة الإطلاق في المتعلق عند الشك في زيادة تقييده كما في أصل التقييد؛ وإما لو كان بتقييد نفس الحكم، فلأن قضية إطلاق دليله أن يكون ثبوته لموضوعه على نحو الإستمرار، كما هو الغرض من الأول فالأول، ومعه يجب الإقتصار على تراخيه بمقدار مساعدة الدليل عليه، ولا سبيل إلى إستصحاب حكم الخاص، ولا يقاس تخصيصه بتراخي أصل ثبوته كذلك في الإبتداء على تخصيصه وانقطاع استمراره في الأثناء؛ وذلك لما عرفت من أن الدليل لا يعم ما بعد زمان حكم الخاص بحياله وإن كان يعمه مع اتصاله بما قبله وعدم انفصاله، وهذا بخلاف تخصيصه إبتداءً، فإن دلالة على استمراره على حاله وإن تأخر زمان إبتدائه. ومن هنا ظهر وجه الرجوع إليه قبل زمان علم بتخصيصه فيه إذا شك فيه، فتأمل جيداً.

قوله (قده): الأول ما ذكره المحقق الثاني - الخ -

الظاهر أن هذا الخلاف من جهة الاختلاف في الصغرى، لا فيما ذكره من الكبرى، كما يظهر من تعليقه الفورية بعموم الأزمان الذي استتبعه عموم الأفراد، ونظر الشهيد (ره) إلى منع ذلك، وأنه لا يستفاد من إطلاقه إلا الإستمرار كما أفاده (قده).
 والتحقيق أن يقال: إن المستفاد من خطاب «أوفوا^٢» وإن لم يكن غير ما أفاد، إلا أن المرجع في هذه المسألة هو الخطاب لا الإستصحاب بضميمة عدم القول بالفصل، وذلك لكونه المرجع فيما إذا اتصل خيار الغبن بخيار المجلس وغيره مما يوجب عدم وجوب الوفاء من الأول إلى زمان هذا الخيار، لما عرفت من لزوم الرجوع إلى مثله فيما إذا شك في ابتداء ثبوت حكمه، ويلحق به غيره مما انفصل بضميمة عدم القول بالفصل، ولا يمكن العكس، ضرورة أنه لا يعارض ظهور الخطاب بالإستصحاب، فافهم.

٢ - المائة / ١

١ - وفي المصدر: أحدهما ما ذكره المحقق الثاني.

٢ - المائة / ١.

قوله (قدّه): لما عرفت من أن مورد جريان العموم لا يجري الإستصحاب — الخ — .
 قد عرفت أن جريان الإستصحاب مطلقاً في مورد جريان العموم إنَّما هو لمكان جريانه
 فعلاً، وإلا فربَّما يكون جارياً فيما اخذ الزَّمان في المخصَّص ظرفاً لا قيِّداً، مع عدم جريان
 العموم بوجه، كما إذا علم إجمالاً بتخصيصه بين مورد الشكِّ وغيره، أو علم كذلك
 بالتخصيص بينه وبين غيره، فتفظن.

هذا مضافاً إلى أن تخصيص الإستصحاب بكونه أخصَّ بملاحظة خصوصيات مواده
 وعدم العبرة بعموم دليله من بين سائر القواعد والاصول، تخصيص بلا مخصَّص، ضرورة
 اشتراك الكلِّ في ذلك، فاللَّازم إمَّا ملاحظة النسبة بين أدلَّتْها، أو بين أنفسها، لا بين
 الإستصحاب وأدلة غيره، وإلا فليس أولى من العكس كما لا يخفى، مع أنه قد عرفت
 سابقاً أن الإستصحاب ليس دليلاً ودليله دليل الدليل، بل هو إنَّما يكون مدلول الدليل،
 فلا سبيل إلا إلى ملاحظة النسبة بين دليله وسائر أدلة الاصول، بل أدلة سائر الأحكام،
 فإنَّه أيضاً منها بناءً على الإعتبار من باب التَّعبُّد لأجل الأخبار، فتدبَّر جيِّداً.

قوله (قدّه): ويمكن توجيه كلامه بأن مراده — الخ — .

لا يخفى أن محصل مراده (قدّه) على ما يظهر من كلامه على اضطرابه وإغتشاشه، أن
 مراد بعض الفحول أن الإستصحاب إنَّما يكون أخصَّ مطلقاً لأجل حكومتها على سائر
 الاصول، فتقدَّم عليها إن كان المراد من العمومات هو عمومات الاصول، وقد عبَّر عنها
 بالأخصيَّة مسامحة أو حقيقة بناءً على أنَّها إصطلاح جديد منه (قدّه)، أو لأجل أنه لما
 كان معمماً لحكم المخصَّص وموسعاً لدائرته إلى الزَّمان الثاني، صحَّ أن يوصف بوصفه
 ويسمى باسمه، حيث كان مبقياً لرسمه، فافهم.

قوله (قدّه): وحيث أن بناء العرف — الخ — .

لا يخفى أن بناء العرف على عدم جريان الإستصحاب في فاقد معظم الأجزاء، لا
 يكشف عن فساد التَّوجيه لعدم اتِّباع بناء العرف في بقاء تطبيق المفاهيم على مصاديقها،
 وعدم تطبيقها مسامحة أو خطأ بعد التطبيق، أو عدمه على التَّحقيق والتَّدقيق، فبعد تنقيح
 مفهوم خطاب «لا تنقض» بحسب الإنفهام العرفي، وأنَّه يعمَّ الإستصحاب في الفاقد، لا
 مجال لاستكشاف بطلان التَّوجيه من عدم بناء العرف على عدم جريان الإستصحاب في
 قاعدة معظم الأجزاء مسامحة أو خطأ، مع شمول الخطاب له حقيقة بلا إرتياب.

نعم لو كان الإستصحاب حجة من باب بناء العقلاء يكون بناؤهم على عدم الجريان كاشفاً عن فساد التوجيه في خصوص فاقد معظم الأجزاء لا مطلق فاقد الجزء، وجريان الإستصحاب في فاقد الشرط وإن لم يكن بهذا التوجيه، ضرورة عدم اتصاف فاقده بالوجوب الغيرى، فإنه مباین للواجب وضده، لا ممّا يتوقف عليه، وكذا ما في ضمنه من القدر المشترك بينه وبين الواجد، لأنها من أجزائه التحليلية وهي لا يتصف بالوجوب مقدّمة. هذا، مع أنّ ما في ضمن الفاقد يكون متحداً معه وجوداً، بل هو عينه خارجاً، وقد أشرنا إلى أنّ الفاقد يكون مبيناً للواجب، فكيف يكون مقدّمة لوجوده، إلاّ أنّه لم يظهر أنّ ذلك، اى جريان الإستصحاب فيه، بملاك جريانه في فاقد الجزء، بل لعلّه كان بملاك آخر، مع أنّ اشتراكهما في ملاك لا يمنع عن اختصاص احدهما بالآخر، فتدبر.

ثمّ أنّه قد ظهر أيضاً بما ذكرنا أنّه لا يكشف بنائهم على إستصحاب وصف الكرية، لا الكر عن شئ، مع أنّ الظاهر أنّ بنائهم على ذلك إنّما هو لأجل أنّ إستصحاب الكر لا يجدى في ترتيب الآثار المهمّة، إلاّ بناء على الأصل المثبت مطلقاً، سواء كان الشك في كرية الموجود أو أصل وجود الكر، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): وهذا بعينه مقتضى لوجوب الإتيان — الخ —.

لا يخفى أنّه تقرير لاستقلال العقل بالإشتغال في ثانی الحال لا الإستصحاب، فلا مجال لما اورد عليه بقوله «(وفيه ما تقدّم — الخ —)» مع أنّه قد تقدّم صحة التمسك بالإستصحاب ولومع عدم البناء على الأصل المثبت، فراجع.

ثمّ لا يذهب عليك أنّه لا بدّ في جريان قاعدة الإشتغال او استصحابه إذا تعذر بعض الأجزاء من تحقّق الإشتغال به قبل التّعذر بأن مضى من الوقت مقدار أدائه بأجزائه وشرائطه من دون التّعذر، ثمّ تعذر بعض أجزائه؛ أمّا لو كان التّعذر قبل ذلك، فلا يكون هناك إشتغال يقال به في ثانی الحال بالإستصحاب او بقاعدة الإشتغال، ومنه ما إذا تعذر بعض أجزائه في بعض أوقاته التي يكون مطلوباً فيها على نحو الإستمرار بإعادته فيها والتكرار، وإن مضى منها مقدار أدائه من دون تعذر بعض أجزائه، وذلك لإخلال التكليف فيه إلى تكاليف عديدة ومطلوبات متعدّدة مع عدم سبق إشتغال بمثله فيما مضى إطاعة او عصي؛ وبالضرورة لا يرى العقل تفاوتاً أصلاً بين التّعذر في أول أوقاته، والتّعذر فيما عداه، كما لا يرى تفاوتاً في الإضطرار إلى بعض أطراف الشبهة المحصورة المانع عن وجوب الإحتياط بين ما كان قبل العلم أو مقارناً له، وما كان بعده، لأنّ الإضطرار كان

مانعاً عن تنجز التكليف المعلوم لإعتبار التمكن من المكلف به والإقتدار عليه عقلاً في التنجز، من غير فرق بين حدوثه وبقائه، فكما يمنع عنه حدوثاً، كذلك يمنع بقاءه، وقد أوضحنا ذلك في بعض فوائدها، فمن أراد الإطلاع على حقيقة الحال فعليه بالمراجعة إليه. فانقدح بذلك الفرق بين إستصحاب الوجوب وإستصحاب الإشتغال أو قاعدته، لعدم جريانها إلا بعد تحقق التكليف، بخلافه فإنه يجري على نحو التعليق مطلقاً ولو قبل تحققه بأن تعدد بعض الأجزاء قبل التمكن في الوقت، فتأمل.

قوله (فده): الأول الإجماع القطعي - الخ -.

لا يخفى أنه لا منشأ لدعوى القطع بالإجماع ههنا، إلا إنحصار وجه إعتباره من باب التعمد بالأخبار مع استظهار ذلك منها، وإلا كان ذهاب الجل أو الكل إلى اختصاص الإعتبار بما إذا تساوى طرفا الاحتمال بمكان من الإمكان؛ وأنت خير بأن ذلك لا يوجب هذه الدعوى، ولو سلم ظهور الأخبار بمثابة لا يقبل الإنكار، بل لا يوجب إلا دعوى دلالة الروايات عليه، فلا وجه لجعلها وجهين. وأما دعوى القطع بطريق الحدس من غير هذا الطريق فعهدها على مدعيها، حيث لا طريق إلى تصديقها، كما لا يخفى.

قوله (فده): الثالث أن الظن الغير المعتمد - الخ -.

توضيح ذلك أنه لو سلم عدم شمول الأخبار للظن^١ الغير المعتمد إذا كان على خلاف اليقين وإختصاص الشك فيها بما إذا تساوى طرفاه، فإن كان عدم إعتباره لأجل الدليل على عدم الإعتبار كالقياس، كان قضية هذا الدليل حرمة نقض اليقين به أيضاً، فإن مقتضاه لزوم المعاملة معه معاملة عدمه بترتيب آثاره عليه، ومن الآثار حرمة نقض اليقين به، كما هو قضية الأخبار، فإن الشك ليس إلا عدم الرجحان في إحدى^٢ الطرفين، وعدم الرجحان يكون عدم الظن من غير عكس، فإن نقض الأعم أخص؛ هذا وإن كان عدم إعتباره لأجل عدم دليل على الإعتبار، فالحكم الواقعي وإن لم يكن مشكوكاً في الزمان الثاني، بل مظنون الإرتفاع، إلا أن الحكم الفعلي المعلوم في السابق صار مشكوكاً في اللاحق، حيث أن المضي على طبق الظن بارتفاعه، والعمل على وفقه فعلاً يكون

١- بحار الانوار: ٢ / ١١١

٢- في «ع»: احد.

مشكوكاً، فيكون مما شك فيه بعد اليقين فيعمه الأخبار.

قلت: لا يخفى ما في هذا الوجه بكلا شقيه من الخلل والفساد.

أما في الشق الأول فلأن قضية الدليل على عدم الإعتبار، ليس إلا عدم ترتيب آثار الواقع على المؤدى، والمعاملة معه معاملة عدمه من هذه الحيثية لا من حيثية اخرى، كما أن مفاد دليل الإعتبار هو ترتيب الآثار عليه. وبالجملة المستفاد من الدليل وإن كان هو تنزيل وجوده كعدمه، إلا أنه في مجرد طريقيته وحجته^١، وقضيته ليست إلا عدم الطريقيّة والحجّة، لا ترتيب ما ليس عدمه من الآثار عليه، مع أن الشك ليس عدم الظن وإن كان يلزمه، لأنه أحد أقسام الالتفات أيضاً.

وأما في الشق الثاني فلأن مراده (قدّه) من الحكم الفعلي إن كان هو الحكم بالمرتبة الثالثة من مراتبه، أي مرتبة فعلية البعث والردع، فهو ليس بمشكوك، بل مظنون عدمه، وإن كان هو الحكم بالمرتبة الرابعة، أي مرتبة إستحقاق العقوبة على مخالفته، فهو متيقن الإرتفاع في اللاحق لكونه مجرى أصالة البرائة، لعدم البيان لولا شمول حسب الفرض، سلمنا كونه مشكوكاً إلا أنه موجب للتفكيك بين متعلق اليقين والشك، لأن متعلق اليقين كان حكماً واقعياً وبتعلقه به صار فعلياً، ومثل هذا التفكيك إلى غير النهاية ركيك.

اللهم إلا أن يقال: إن المراد باليقين ليس اليقين بالحكم بما هو، بل اليقين بالحكم المعلوم بما هو معلوم، لكنه كما ترى، فاعلم به سابقاً وظنّ بارتفاعه لاحقاً، فإنها هو الحكم الواقعي لا الظاهري، ولعلّه (قدّه) أشار إلى بعض ما ذكرنا بأمره بالتأمل، فتأمل.

ثم إن هيهنا وجهاً آخر^٢، وهو أن يقال إن أخبار الباب يدلّ بالفحوى على اعتبار الإستصحاب فيما كان المظنون بقاؤه والموهوم إرتفاعه، ضرورة أنه إذا كان نقض اليقين بالشك مما لا ينبغي، كان نقضه بالوهم منه بطريق أولى كما لا يخفى، وبضميمة عدم القول بالفصل بين الظنّ بالبقاء والظنّ بالإرتفاع يتمّ المدعى، فتأمل.

قوله (قدّه): فيؤل إلى اجتماع الظنّ والشك — الخ —.

أى يؤل إلى اجتماع الظنّ النوعى كما هو الظاهر ببناء على اعتبار الإستصحاب من باب الظنّ مع الشك ولو كان ما يساوى طرفاه، أو إلى اجتماع الظنّ الشخصى، مع الشك

١- في «ع»: ومرآيته وقضيته.

٢- في «ع»: رابعاً.

بمعنى الإحتمال كما أفاده (قدّه). وعلى أى حال يكون هذا تفريراً على ما ذكره في دفع ما لعلّه يتوهم من ظاهر القضية من المعنى، لا نتيجة له كما لا يخفى؛ فلا يرد عليه أن إجتماع الظنّ والشكّ في الإمتناع كاجتماع الشكّ واليقين، فلا يجدى أوله إليه في دفع توهم إجتماع المحال، ولا ما يرد على توجيهه بإرادة الإحتمال الموهوم من الشكّ، كى يمكن إجتماعه من الظنّ من إرادة الوهم لا يوجب دفع توهم إجتماعه مع اليقين، مع أنه غير مراد، فإنّه يصبر وهماً بعد ملاحظة أصالة بقاء ما كان، وذلك لأنّه بناء على التفرير إنّما يريد بيان ما يؤل إليه الأمر بعد إجراء الاستصحاب من إجتماع الظنّ التوعى والشكّ كما استظهرناه، او الظنّ الشخسى والشكّ بمعنى الوهم كما وجهه (ره)، لا بيان معنى الشكّ في القضية، كى يوجه عليه بأنّه لا يدفع توهم إجتماعه مع اليقين مطلقاً، سواء جعل بمعنى الوهم أو مطلق الإحتمال، فتدبر جيداً.

قوله (قدّه): والتحقق رجوع الكلّ إلى شروط - الخ -

ومجمل وجهه أنّه أمّا مع عدم بقاء الموضوع، فإنّها هو إسراء حكم موضوع إلى آخره لا إنسحاب حكم الموضوع في الزمان الثّانى وإستصحابه، وأمّا مع وجود الدليل على خلاف اليقين، فلعدم مقاومة دليله لإنتفاء موضوعه به حقيقة على ما سنحققه إنشاء الله، ومع عدم الفحص، فلا إحتمال وجود دليل لأ مقاومة لدليله معه، ومعه لا مجال له إلا إذا جرت أصالة عدم الدليل، ولا سبيل إليها إجماعاً إلا بعد اليأس بالفحص؛ هذا لو كان الإستصحاب من باب التّعبّد، وكذا الحال لو كان من باب الظنّ، فإنّه على هذا ليس عبارة عن مطلق الظنّ بالثبوت في الزمان الثّانى، بل خصوص الظنّ بالبقاء فيه الناشى عن ملاحظة الثبوت في الزمان الأوّل. ومن المعلوم أنّه لا يكون إلا مع إتحاد الموضوع في القضية المشكوكة والمتيقّنة، كما أنّ ملاحظة الثبوت لا يورثه إلا فيما لم يكن هناك أمانة على الإرتفاع، كما يظهر من عبارة العضدى أنّ الشىء الفلانى قد كان ولم يظنّ عدمه، وكلّما كان كذلك، فهو مظنون البقاء، فتأمل.

ومنه ظهر أنّ إحتمال الظفر بالدليل بالفحص يمنع عن إفادة ملاحظة الثبوت للظنّ بالبقاء، فتأمل.

قوله (قدّه): الأول بقاء الموضوع - الخ -.

والمراد ببقاء الموضوع أن يكون الموضوع في القضية المشكوكة، هو الموضوع في القضية المتيقنة بعينه، كى يكون الشك في اللاحق في عين ما كان الإنسان على يقين منه في السابق مثلاً، إذا كان على يقين من قيام زيد ثم شك في بقاء قيامه، ولولأجل الشك في بقاءه، صح إستصحاب قيامه، فإنه ما شك إلا في ثبوت القيام لزيد في الخارج في الآن الثاني بعدما كان على يقين منه في الآن الأول، ضرورة أنّ الشك في ثبوت النسبة بين أمرين خارجيين، كما قد يكون لأجل الشك في المحمول، قد يكون لأجل الشك في الموضوع، مع أنّ القطع بأنّ ما هو المعبر في جريان الإستصحاب من إحراز الموضوع وإنسحاب المستصحب في نفس معروضه الذى كان معروضه في السابق، فلا ينافى الشك في وجوده الخارجى مع القطع بإحرازه المعبر في باب الإستصحاب، لكونه بوجوده الخارجى موضوعاً للمستصحب في المقام، وهو القيام لأنّ إحرازه ليس إلا بأن يكون الشك في قيام من كان على يقين من قيامه وهو زيد، والشك ههنا في قيامه لا قيام غيره.

هذا غاية توضيح مراده وإن كان في كلامه ما ربّما وقع بعض الطلبة في الإشتباه فثبته كيلاً تقع فيه وحصل لك بذلك الإنتباه، فالموضوع هو معروض المستصحب كما أفاده، لكن مع جميع القيود المعبرة في عروضه عليه عقلاً او شرعاً او عرفاً، ووجه إعتبار البقاء بهذا المعنى في جريان الإستصحاب وتحققه مطلقاً كان من الظنّ او التّعبّد بالأخبار واضح.

لا يخفى ضرورة أنّه بدونه لا يكاد أن يكون الظنّ بثبوته في ثانی الحال ظناً بالبقاء بل بحدوثه لغیرما ثبت له في الزّمان الأوّل بلا إشكال، ولا التّوقّف عن الحكم بثبوتة بالشكّ بحسب العمل نقضاً لليقين بالشكّ بلا ريب ولا شكّ، ولعمري إعتبار بقاء الموضوع بهذا المعنى أوضح من أن يحتاج إلى مزيد بيان ومؤنة برهان، بل من الامور التي يكون قياساتها معها، كما لا يخفى.

وأما إستدلاله بلزوم إنتقال العرض او كونه بلا موضوع لولا بقاء الموضوع وهما محالان. ففيه ما لا يخفى، فإنّ المحال إنّها هو الانتقال، والكون في الخارج بلا موضوع بحسب وجود العرض حقيقة، لا بحسب وجوده تعبّداً كما هو قضية الإستصحاب، ولا حقيقة لوجوده كذلك إلا ترتيب آثاره الشرعية وأحكامه العملية.

ومن المعلوم أنّ مؤنة هذا الوجود خفيفة ليست كمؤنة وجوده الحقيقي؛ هذا، مع أنّه أخصّ من المدعى، فإنّ المستصحب ليس دائماً من مقولات الأعراض، بل ربّما يكون هو

الوجود، وليس هو من إحدى المقولات العشر، فلا جوهر بالذات ولا عرض وإن كان بالعرض.

إن قلت: نعم لكنه مما يعرض على الماهية كالعرض.

قلت: نعم إلا أن تشخصه ليس بعروضه، فيستحيل بقاءه مع تبدله، بل يكون القضية بالعكس ويكون تشخص معروضه به، كما حقق في محلة، بحيث لا ينثلم وحدته وتشخصه بتعدد الموجود وتبدله من نوع إلى نوع آخر، فينتزع من وجود واحد شخصي ماهيات مختلفة حسب اختلافه نقصاً وكمالاً، ضعفاً وشدة، فصح إستصحاب هذا الوجود عند الشك في بقاءه وارتفاعه ولو مع القطع بتبدل ما انتزع عنه سابقاً من الماهية إلى غير ما ينتزع عنه الآن لو كان هذا.

ثم إن المستصحب في موارد الإستصحابات تارة يكون وجود الشيء الذي هو مفاد كان التامة، واخرى وجوده بغيره الذي هو مفاد كان التاقصة، والموضوع على الأول هو الماهية أو الحصة منها، وعلى الثاني الموجود على التحو الذي كان معروضاً له سابقاً، ففي الشك في قيام زيد بعد اليقين به صح إستصحاب ثبوته في نفسه وثبوته بغيره، لإحراز بقاء الموضوع المعبر في الإستصحاب في كل منها، ضرورة عدم إنسحاب المشكوك فيها إلا في مورد كان مورده في حال اليقين به، وهذا هو المراد ببقاء الموضوع كما عرفت، لكن لا يخفى أن صحة إستصحاب ثبوته ووجوده أو ثبوته بغيره، لا يكون في كل مقام، بل يختلف باختلاف ما يهت من الآثار والأحكام، فإن كان المهم منها مرتباً بحسب دليله على ثبوت خصوص ذلك القيام، فلا بد من إستصحاب وجوده التفسى، ولا يكفي إستصحاب وجوده الربطى إلا بناء على الأصل المثبت وإن كان مرتباً بحسبه على ثبوت القيام لزيد، فلا بد من إستصحاب وجوده الربطى لا التفسى، إلا بذلك البناء، فاتضح بذلك كله أن وجود أمر خارجي كان موضوعاً في باب الإستصحاب أو قيداً لا يستلزم إحرازه المعبر في هذا الباب القطع بتحقيقه، بل يجتمع مع الشك في حصوله في الخارج، كما عرفت بما لا مزيد عليه.

قوله (قدّه): لكن إستصحاب الحكم كالعدالة مثلاً يحتاج إلى إبقاء حيوة زيد - الخ - وذلك لأن الحياة وإن كان ما لأبدي من الإحراز في إستصحاب العدالة حيث كانت من قيود موضوعها، إلا أن إحراز بقائها المعبر في قوام الإستصحاب لا ينافى عدم إحراز بقائها في نفسها، حيث لا يراد إلا إثبات تلك العدالة الخاصة القائمة بذلك الحي

بالإستصحاب، كان الإثبات على نحو الثبوت النفسى او الربطى، كما عرفت بما لا مزيد عليه.

ولأ يخفى أن عرضه من جعل موضوع العدالة زيداً على تقدير الحياة ذلك، اى ليس زيد مطلقاً، حياً كان او ميتاً بموضوع، بل على تقدير حياته ولم يستصحب العدالة له مطلقاً، بل له بوصف كونه حياً، ومعه قد احرز الموضوع المعتبر فى الإستصحاب، وحينئذ يعامل معه معاملة اليقين بعدالته من جواز تقليده إن قلنا بجواز تقليد العادل مطلقاً، حياً كان او ميتاً، من دون حاجة إلى إستصحاب حياته، ومعه لو قلنا بعدم جوازه إلا من الحى.

فاندفع بذلك توهم الإشكال فى جواز تقليد من شك فى حياته وعدالته، لأجل أن إستصحاب العدالة لأ يثبت إلا العدالة على تقدير الحياة لأ فعلاً، وإستصحاب الحياة لأ يجدى فى تحقيق هذا التقدير إلا على القول بالاصول المثبتة، وإن كان يجدى فى إثباتها لو قلنا بإعتبارها فى جواز التقليد أيضاً، وذلك لأن الشك ليس إلا فى عدالة زيد الحى الذى كان عادلاً، ولأ يستصحب إلا هذه العدالة وإن كان حياته خارجاً غير محرزة، من دون حاجة إلى إحرزها أيضاً، فيجوز تقليده بإستصحابها أو إستصحابها، فافهم واستقم.

قوله (فده): مع أن قضية ما ذكرنا من الدليل — الخ —.

لأ يخفى أن إعتبار بقاء الموضوع إنما هو بحكم العقل، لإستقلاله بتوقف كون رفع اليد عن المشكوك فى الآن الثانى نقضاً لليقين بالشك على بقاء الموضوع فيه، وإلا لم يكن نقضاً به فلا يوجب إستصحابه مع الشك، صحة إستصحاب آثاره إلا بناء على الأصل المثبت، بل ولو بناء عليه لأن صحة إستصحابها ليست من آثار بقائه أصلاً، بل البقاء ممّا يتوقف عليه صحة إستصحابها عقلاً، والظاهر أنه على القول بالاصول المثبتة أيضاً لأ يكفى مجرد ذلك، بل لا بد من إستلزام المستصحب للمترتب عليه، فافهم.

قوله (فده): وأما أصالة بقاء الموضوع بوصف كونه موضوعاً — الخ —.

وهى وإن كانت فى معنى إستصحاب الحكم كما أفاده، فلا يجدى فيما هو المراد من إستصحابه إلا أنها ليست مثله فى عدم الجريان لأجل عدم إحرار بقاء الموضوع لإحراره فيها، ضرورة تعلق الشك فى موردها بعين ما تعلق به اليقين. حيث كان الموضوع بوصف الموضوعية معلوماً فى السابق، ومشكوكاً فيه فى اللاحق. نعم لأ يكاد يثبت بها كون الأمر

الثاني هو الموضوع بهذا الوصف إلا على القول بالأصل المثبت، فلا يحكم عليه بحكمه وإن حكم ببقاء حكمه، فيترتب عليه أثره الشرعي والعقلي لو كان، فافهم.

قوله (قدّه): لأن الإستصحاب مبنّى على إلغاء خصوصية الزمان - الخ -
لا يخفى أنّ مبنى الإستصحاب ليس إلا على أن يكون هناك زمانان، كان الشيء في أولها معلوماً، وفي ثانيها مشكوكاً، وهذا المقدار لا يوجب إلغاء خصوصية الزمان الأول إذا كان ممّا له دخل، بل يكون حاله سائر القيود، وإنما يوجب لوقلنا بجرىان الإستصحاب مطلقاً ولو فيما اخذ فيه الزمان الأول قيدياً، وهو أول الكلام، بل عدم جريانه فيه بلا كلام إلا على المسامحة، حسبما تقدمت الإشارة إليها التي لا مجال لها بناء على حكومة العقل في الباب، وعليه يكون احتمال أخذه أيضاً مانعاً عن جريان الإستصحاب، كما هو الحال في غيره من الخصوصيات والأحوال، فتفظن.

قوله (قدّه): من جهة الرافع ذاتاً او وصفاً - الخ -
أي في وجود الرافع او رافعية الموجود، ووجه جريان الإستصحاب في الشك من جهتيهما عدم إمكان أخذ عدم الرافع في الموضوع لإستلزامه الدور كما لا يخفى.
لكنه قد يقال: إن أخذه فيه حدوثاً إنما يكون مستلزماً للحال لا بقاءً، فكل واحد من المانع والرافع يعتبر عدمه فيه عقلاً، غاية الأمر أحدهما حدوثاً والآخر بقاءً، فيكون الشك من جهة الرافع شكاً في الموضوع أيضاً، فلا يخلو الإستصحاب فيه من إشكال، إلا أن يقال إنه إذا كان الموضوع في القضية المشكوكة غير ما كان موضوعاً في المتيقنة بالدقة، فلا عبرة باحتمال إعتبار شيء آخر في بقاء الموضوع على ما كان عليه من الحكم، لصدق التقصص بالشك ولو مع المداقة لولا الحكم عليه بما كان عليه في الحال، فلا وجه للإشكال أصلاً، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): الثالث أن يرجع إلى العرف - الخ -
إن قلت: ما الفرق بين هذا الوجه والوجه السابق، وكان المتبع في تعيين مدلول الدليل هو فهم العرف أيضاً.

١- في «ع»: جهتها.

قلت: الفرق أن المرجع في الوجه السابق هو ما يفهمونه من الدليل، بخلاف هذا الوجه، فإن المتبع فيه هو نظرهم بحسب ما ارتكز في أذهانهم من الملازمة والمناسبة بين الأحكام والموضوعات بلا توسط مساعدة الدليل، بل ولومع دلالته على خلافه مثلاً يكون الموضوع في خطاب «الكلب نجس»^١ حسب ما يساعده ظاهر الخطاب حسب فهم العرف منه هو الكلب في حال حياته، لأنّه إسم لحيوان خاص، وبحسب نظرهم هو جسمه ولو في حال مماته.

ثم لا يخفى أن المعيار في تعيين ما هو الميزان من بينها، ليس إلا ما ساعده ظاهر خطاب «لا تنقض اليقين»^٢ وتعيين أن التهي فيه إنما هو بلحاظ أي موضوع عقلي أو نقلى أو عرفي، فلا بد من تعيين ظاهر الخطاب، فيقال إن الاعتبار وإن كان مقتضياً لأن يكون التهي بلحاظ الموضوع العقلي، لأنّه الموضوع الحقيقي الذي علم بثبوت الحكم له دون غيره أو الموضوع النقلى، لأنه الموضوع الذي دلّ الدليل على ثبوته له في خطاب «لا تنقض» الذي عمّ الحكم فيما لا يعمّه الدليل، إلا أنه حيث لم يكن شاهد على أحد هذين اللّحاظين، ولا عبرة بالإعتبار ما لم يكن شاهد في البين، وكان المتعارف عند أهل العرف إطلاق التّقص بلحاظ الموضوع العرفي، وقد اطلق هذا الخطاب بلا قرينة على لحاظ تعيين أنه بهذا اللّحاظ، وإلا كان اللّازم نصب قرينة حيث كان في مقام البيان.

وبالجملة إن الإطلاق في مقام البيان يصلح لبيان أنه بهذا اللّحاظ بعد ما كان من المتعارف إطلاقه كذلك، بخلاف اللّحاظين الآخرين، فإنه لا يتعين أحدهما بدون قرينة عليه، ولا يذهب عليك أن تفاوت اللّحاظات وتعددها في طرف الموضوعات لا يوجب تفاوتاً في معنى التّقص وتعدداً في مفهومه، فيوجب تفاوتاً فيه حقيقة وبمجازاً، ظهوراً وخفاءً، بل على معنى واحد ومفهوم فارد لا يسرى إليه التفاوت من طرفها، ويكون هو بالمعنى الذي يكون مع أحدها بعينه مع الآخر منها، كما لا يخفى.

ثم أنه ظهر بما ذكرنا فساد ما ربّما يتوهم من أنه لا اعتبار بالأنظار العرفية المبنية على المسامحة أو الغلط والغفلة، وإنما العرف يكون مرجعاً في تشخيص المفاهيم وتعيين الظواهر، وذلك لما ظهر من أن الرجوع إلى العرف في تشخيص الموضوع في باب الإستصحاب إنما هو لأجل الإستظهار من الأخبار^٣ أن التهي عن التّقص فيها إنما هو بلحاظ الموضوع العرفي،

١ - وسائل الشيعة: ١٠١٥/٢

٢ و٣ - وسائل الشيعة: ٥٩٤/٢

فليس في الرجوع إليهم في الباب إتباع مسامحتهم او غفلاتهم في مقام التطبيق، بل إتباع ظاهر الخطاب على التدقيق والتحقق.

قوله (قدّه): ومما ذكرنا ظهر معنى قولهم الاحكام - الخ -.

لما كان الأسماء حاكية عن المسميات التي يكون هي الموضوعات للأحكام، و الموضوعات يدور عليها الأحكام لاننتفائها بانتفائها بلا كلام، كان الأحكام تدور مدار الأسماء.

لا يقال: انها تدور مدار الواقعيّات عن موضوعاتها، لا المحكيّات بأسمائها، فيمكن بقاؤها مع عدم بقاء صدق الأسماء.

لأننا نقول: انها تدور مدار موضوعاتها الواقعيّة ثبوتاً. وأما إثباتاً فلا تدور إلا مدار المحكى منها بأسمائها، والظاهر أن يكون مقصودهم إثبات الدوران في مقام إثباتها، فإن الظاهر أنه لا مأخذ لقولهم هذا إلا نفس أدلة الأحكام، وهي غير دالة إلا على ثبوتها ما - دام صدق الأسماء، لا على الإنتفاء فيما لا صدق لها، ولا أظنّ مساعدة دليل من خارج، فإنه لو كان لظهر وبأن، وكون هذا إجماعاً منهم بعيد وإحتماله غير مفيد، وتحصيله عادة مستحيل، فإنه لا سبيل إليه إلا من باب الإتفاق، وهو غير كاشف، لإحتمال أن يكون إستنادهم إلى ما هو قضيّة الأدلة، كما استظهرناه.

ومن هنا ظهر أنه لا مجال لتوهم المناقات بينه وبين كون المدار في باب الإستصحاب على بقاء العرفي، صدق عليه الاسم أو لم يصدق عليه، فإن عدم مساعدة دليل الحكم على ثبوته لهذا الموضوع لا ينافي مساعدة دليل آخر عليه، على أن يكون حكماً ظاهرياً له كما في باب الإستصحاب، او واقعياً كما في غير الباب.

وبالجملة إن كان مرادهم ما قلنا، فهو غير منافي لشيء مما نحن فيه وإن كان مرادهم ما ينافي فيه، فلا دليل عليه، ولو سلم فهو أصل وجب عنه العدول بظاهر دليل الإستصحاب على ما بيناه من كونه بلحاظ الموضوع العرفي ولو لم يصدق عليه الموضوع المأخوذ في الدليل، فإن دليل الإستصحاب فيما لم يثبت المستصحب بدليل نقلي غير معارض به ولا مزاحم، وبعدم الفصل قطعاً بينه وبين ما إذا ثبت به، تمّ المقصود وعمّ ولم يعلم بعدم الفصل في موارد هذا الأصل من موارد الإستصحاب وغيرها إن لم يعلم الفصل، فيجب العمل بدليل الإستصحاب في تمام موارد، فتأمل.

قوله (قده): قد يعدل عنه لقرينة فهم العرف - الخ - .

قد عرفت وجه العدول فيه، ولعلّه اريد بذلك اى بقرينة فهم العرف، أنّ التّهي في دليل الإستصحاب كان بلحاظ الموضوع العرفي، يعدل عن الأصل في موارده، على ما عرفت، أو بقرينة اخرى كإستكشاف ذلك من الإجماع على إستصحاب الكريّة مثلاً، ضرورة عدم إختصاص إستصحابها بذلك كما لا يخفى، فتأمل.

قوله (قده): فإنّ مناط الإستصحاب هو إتّحاد - الخ - .

فإنّه لولا لحاظ إتّحادهما لما كان العمل على خلاف اليقين نقضاً له بالشكّ ولا العمل على طبقه مضيّاً على اليقين، فلا بدّ من عدم ملاحظة الزّمان وأن متعلّقتها مع ملاحظته إثنين، ومتعلّق الشكّ واليقين في القاعدة وإن كان أيضاً متّحداً، إلّا أنّه مع ملاحظة الزّمان، فكان إلغاء الشكّ والمضى على اليقين في الإستصحاب عبارة عن التّعبّد بثبوت المشكوك في اللاحق كما كان في السابق، وفي القاعدة عبارة عن التّعبّد بثبوته فيه سابقاً وإن شكّ في ثبوته كذلك لا حقاً، وإختلاف مؤدّيتها وإن لم يمنع عن الجمع بينهما في كلام واحد مشتمل على ما يعمّمها بمفهومه ويحوّنها بمعناه خاك عن حرمة التّقص، ووجوب المضى في الواقع باللّحاظين اللّذين كانا موجبين لإختلاف مؤدّي القاعدتين، كما إذا قيل مثلاً (لا تنقض اليقين بالشكّ) الّذى كان له تعلق بالشكّ الّذى كان له تعلق بما تعلق به اليقين، فإنّ التّعلّق بإطلاقه يعمّ ما إذا كان تعلقه به بأصل ثبوته الّذى لا بدّ فيه من اتّحاد المتعلّقين ولو مع ملاحظة الزمان او بقاءه الّذى لا بدّ من إتّحادهما مع عدم ملاحظته، إلّا أنّه لا يكاد يمكن الجمع بينهما فيما إذا لم يكن هناك ما يحكى عنها بمفهومه، ويظهر في تحقّقها بإطلاقه او عمومه، بل كان إرادتها بالجمع بين اللّحاظين في خطاب واحد قصد به ضرب كلتا القاعدتين، ضرورة إمتناع الإنشاء الواحد بلحاظين متنافيين ونظرين متضادّين، لحاظ المتيقّن مع زمانه ولحاظه بدونه، والتّظنر إلى ثبوته في زمان قطع بثبوته فيه من دون نظر إلى بقاءه، والتّظنر إلى خصوص بقاءه.

لا يقال: نعم، لكنّ اللّحاظ على أحد الوجهين ليس بلازم، كى يلزم من إرادتها الجمع بين المتنافيين، بل الخطاب يكون من دون لحاظ في البين، فيكون دليلاً على القاعدتين.

لأنّ نقول: لا يكاد يكون الخطاب بلا لحاظ مفيداً لفائدة وضرباً لقاعدة، حيث أنّ المفروض أنّه ليس فيه لفظ يعمّمها بمفهومه بإطلاقه أو عمومه، فلا مناص عن اللّحاظ لو

أريد به ضرب قاعدة، وإلا كان مهماً، لا دليلاً على القاعدة ولا على الإستصحاب بلا إرتياب، ولا يعقل أن يكون اللّحاظان من حالات اليقين بشيء كى يعتمها إطلاقه الحالى، فإن الموضوع بجميع حالاته التى يراد سراية الحكم إليه معها لا بد أن يكون ملحوظاً ولو إجمالاً، فكيف يكون لحاظه على نحو واحد.

هذا، مضافاً إلى ما عرفت من المنافات بينهما، فافهم.

لكن لا يخفى إناطة ذلك بإتحاد متعلق الشك واليقين، كما نفي عنه الرّيب تارة، واستظهره أخرى وقد ذكرنا وجهه، ضرورة أنه لولا ذلك كان إرادة القاعدتين من هذه الأخبار، بل إستظهارهما منها بمكان من الإمكان لا يحتاج إلى زيادة مؤنة، بل يكفى إطلاق الشك بحسب أفراده، وهو سهل مع إطلاقه فى مقام البيان، فيقال: إن اليقين فى السابق وإن كان واحداً وهو لحاظه مع زمانه إلا أنه يراد من الشك حيث اطلق فى المقام أعمّ ممّا كان متعلقاً به أو متعلقاً ببقائه، فيستفاد كلّ من القاعدة والإستصحاب بلا لزوم محذور فى البين من الجمع بين اللّحاظين، فتأمل جيداً.

قوله (قدّه): أمّا لو أريد منها إثبات — الخ —.

قد عرفت بما علّقنا هناك أنّ الجمع بين القاعدة والإستصحاب ثمة لا يوجب إستعمال الكلام فى المعنيين، ولا يبعد أن يكون الأمر هيناً أوضح، فإن الشك المتعلق بما كان اليقين متعلقاً به على قسمين: (أحدهما) ما يتعلق بعدالة زيد يوم الجمعة مثلاً وكان اليقين متعلقاً بها، مع القطع بعدالته بعد اليوم أو فسقه. (ثانيهما) ما يتعلق بعدالته فيه وفيما بعده، فالتهى عن نقض اليقين بالشك يعمّ بإطلاقه النقض لكلّ من الشكين وقضية عدم نقضه بالثانى المعاملة مع مشكوكه معاملة اليقين بترتب آثار العدالة عليه، وربّما آيد ذلك بالإستدراك بقوله عليه السلام «ولكن تنقضه بيقين آخر^٢»، فتدبر فإنه دقيق.

قوله (قدّه): لزوم حصول التعارض فى مدلول الرواية^٣ — الخ —.

لا يخفى عدم لزومه، وإنها يلزم لو كان كل واحد من نقض اليقين بعدم العدالة قبل يوم

١— وسائل الشيعة: ٥٩٤/٢

٢— وسائل الشيعة: ٩٥٤/٢

٣— وسائل الشيعة: ١٧٤/١

الجمعة بشك، ونقض اليقين بالعدالة المقيدة ثبوتها بذلك^١ في مثل المثال في عرض الآخر، ولم يكن بينها السببية والمسببية، وإلا لا يعم العام إلا ما هو السبب منها، كما سيأتي الكلام فيه إنشاء الله تعالى؛ وليس كذلك، فإن كون نقض اليقين بعدم العدالة مع هذا الشك نقضاً بالشك يتوقف على عدم شمول التهي لنقض اليقين بالعدالة المقيدة والأكان نقضا بغير الشك بل بالقطع بالعدالة المقيدة وما يحكمه بحكم هذا العام، وهذا بخلاف نقض اليقين بالعدالة المقيدة مع هذا الشك، فإنه نقض بالشك على كل حال من غير توقف على عدم شمول التهي لنقض اليقين بعدم العدالة المطلقة، بل ولو شمله غاية الأمر معه لا يمكن أن يشمله أيضاً، وكان نقض اليقين بهذا الشك جائزاً، فإن التهي عن نقض اليقين بعدم العدالة بهذا الشك يلزم تجويز نقض اليقين بالعدالة المقيدة بالشك، لا أنه موجب لكونه نقضاً بغير الشك، فافهم، وقد فصلنا الكلام في بيان ما هو الظاهر من أخبار الباب من القاعدة والاستصحاب في السابق، فلا نعيد.

قوله (فده): ولا تخصصاً بمعنى خروج المورد - الخ -

لا يخفى أن مجرد الدليل على الخلاف وإن لم يوجب خروج المورد عن مورد الإستصحاب، إلا أنه يخرج حقيقته عما تعلق به التهي في أخبار^٣ الباب من التقتض بالشك، فإنه لا يكون معه نقضاً بالشك، بل بالدليل، فلا يعتمه التهي فيها كما لا يخفى، وليس أفراد العام ههنا هو أفراد الشك واليقين، كى يقال: إن الدليل العلمى إنما يكون مزيلاً للشك بوجوده، بل افراده أفراد نقض اليقين، بالشك، والدليل المعبر ولو لم يكن علمياً، يكون موجباً لأن لا يكون التقتض بالشك ولو مع الشك، بل بالدليل.

إن قلت: نعم لو قلنا باعتباره مطلقاً ولو في مورد الإستصحاب، لكنه بعد محل الإشكال.

قلت: لا مجال للإشكال في اعتباره، لعموم أدلة إعتباره بلا مخصص إلا على وجه دائر، فإنه لا وجه لتخصيصها بذلك إلا شمول عموم الخطاب للمورد معه، ولا يكاد يشمل إلا إذا كان العمل على خلاف اليقين في المورد نقضاً له بالشك، وهو يتوقف على أن لا يكون ذلك الدليل معتبراً، وإلا كان نقضاً بالدليل كما عرفت، وهو يتوقف على تخصيص

١ - فى «ع»: المقيدة بيومها بالشك مثل المثال.

٣ و٢ - وسائل الشريعة: ١٧٥/١ - ح ١

دليل الإعتبار، والمفروض أنه لا وجه له أصلاً إلا شمول العموم للمورد فداركماً لا يخفى .
 وبالجملة العمل بالدليل على خلاف اليقين عمل بعموم دليل اعتباره من دون لزوم
 محذور مخالفة دليل، بخلاف العمل بالإستصحاب، فإنه يستلزم إما تخصيص العموم بلا
 وجه أو بوجه دائر، فظهر أن العمل به إنما هو من باب تخصيص دليل الإستصحاب، وإلا
 فن الواضح أنه لا تعرض للدليل، ولأدليل اعتباره ببدلولها اللفظي لبيان حال
 الإستصحاب، كما هو معنى الحكومة على ما أفاده في التعادل والترجيح كى يكون العمل
 بالدليل دونه من باب حكومته أو حكومة دليله على دليله، وليس إلغاء الإحتمال المخالف
 لما قامت به البيئنة ورفع اليد من آثاره التي منها الإستصحاب إلا ملازماً لمعنى دليل
 اعتبارها عن تصديقها ووجوب العمل على طبقها، ضرورة أن ذلك يلزم رفع اليد عن
 العمل على خلافها، كما أن وجوب العمل على وفق الحالة السابقة يلزم أيضاً عدم
 وجوب العمل على خلافها وهو مؤدى البيئنة كما لا يخفى، فيكون كل منها ينفي الآخر
 بملك ينفيه به الآخر وهو المضادة والمنافاة بين ايجاب العمل على وفق إحتمال شىء،
 وبين ايجابه على طبق إحتمال نقيضه من غير تفاوت في ذلك بين تفاوتها بحسب لسان
 دليلها وعدم تفاوتها، لأن يكون أحدهما نافياً ببدلوله اللفظي، فيكون حاكماً دون
 الآخر، فلولا ما ذكرنا من وجه التقديم، لا يندفع مغالطة المعارضة بينها أصلاً كما لا يخفى .
 لا يقال: قضية قوله في بعض أخبار الباب «ولكنه تنقضه بيقين آخر» هو انتهى عن

التنقض بغير اليقين والدليل المعتبر غير موجب لليقين مطلقاً، فكيف يقدم كذلك .
 لأننا نقول: لا محالة يكون الدليل موجباً لليقين، غاية الأمر لا بالعناوين الأولية
 للأشياء، بل بعناوينها الظارية الثانوية مثل كونه قام على وجوبه أو حرمة خبر العدل، أو
 قامت البيئنة على ملكيته أو نجاسته بالملاقات، إلى غير ذلك من العناوين المنتزعة من
 سائر الأمارات، وبأدلة إعتبارها علم أحكام هذه العناوين بلا كلام، فلا يكون نقض
 اليقين إلا باليقين بالخلاف، ولا منافاة بين الشك فيه من وجه والقطع من وجه آخر .
 وبذلك انقذ وجه تقديم الأمارات على سائر الاصول، وذلك لأنها أحكام لما شك
 في حكمه ولم يعلم بوجوبه أو حرمة بوجه، ضرورة أن ما علم حكمه ولو من وجه ليس
 محكوماً بالحليّة بكل شىء لك حلاً^٢ مثلاً، وقد علم بوجه، وبيعض العناوين حكم

١- وسائل الشريعة: ١٧٥/١ - ح ١

٢- وسائل الشريعة: ٤٠٣/١٦

المشكوك عند قيام الأمانة، فما قامت الأمانة المعتبرة على حرمة أو خبريته قد عرفت حرمة، فدخل في الغاية فلا يعتمه حكم المعنى في «كلّ شيء لك حلال^١» كما لا يخفى. إن قلت: الأمانات في قبال الاصول إنها يكون موجبة للقطع لو كانت معتبرة في هذا الحال، وهو بعد محل الإشكال.

قلت: إن عموم دليل اعتبارها يقتضى الإعتبار في قبالها كما في سائر الأحوال، ولا وجه لتخصيصه في هذا الحال إلا على وجه محال.

وبذلك تندفع أيضاً مغالطة معارضة ما ذكرنا بأنه لا مجال للأمانة أيضاً، مع القطع بالحكم، وقد قطع بأن مشكوك الحرمة حلال لعموم «كلّ شيء^٢» فإنّ عمومه لا يعتمه مع الأمانة المعتبرة إلا على وجه محال.

ثم إن وجه تقديم الإستصحاب على سائر الاصول هو بعينه وجه تقديم الامارات عليه، فإنّ المشكوك معه يكون من وجه وبعنوان ممّا علم حكمه وإن شكّ فيه بعنوان آخر، وموضوع الاصول هو المشكوك من جميع الجهات.

وقد انقذ اندفاع مغالطة المعارضة ههنا أيضاً بما ذكرناه في اندفاعها في تقديم الأمانات على الإستصحاب وسائر الاصول، فإنّ العمل على وفق أصالة الإباحة في مورد إستصحاب الحرمة تخصيص لخطاب «لا تنقض اليقين^٣»، ضرورة أنّ الحكم على خلافه مع الشكّ يكون نقضاً له بالشكّ، بخلاف العمل على الإستصحاب، فإنّه يوجب خروجه عمّا هو موضوع للأحكام الاصولية، وهو ما شكّ في حكمه من جميع الوجوه حقيقة، فلا يكون تخصيصاً لأدلتها كما لا يخفى.

فتلخص أنّ وجه تقديم الأدلة^٣ على الاصول وتقديم الإستصحاب على ما عداه، هو عدم لزوم محذور يلزم من العكس وهو التخصيص بلا وجه، أو بوجه دائر؛ ولعمري لا أرى لأحد بدأ ممّا حقّقناه إلا القبول والإتباع وإن كان يقرع الأسماع ويثقل على الطباع^٤، فما هي عليها، وعليك بالتأمل التام فيما ذكرناه في المقام.

١- وسائل الشيعة: ٤٠٣/١٦

٢- وسائل الشيعة: ٥٩٤/٢

٣- في «ع»: الدليل.

٤- في «ع»: الاطباع.

قوله (قدّه): وفيه أنّه لا يرفع التحير - الخ - .

قد عرفت في الحاشية السابقة ورود الدليل الإجتهدى على الإستصحاب مطلقاً ولو كان المراد بالشك في دليل إعتباره هو نفس الإحتمال، فإنّه لا يكاد يكون معه نقض اليقين بالشك، بل بالدليل في مورده، لكنّه لو اريد منه ذلك يبقى الشك على حاله، ولو اريد منه التحير يرتفع وجداناً إذ لا تحير حقيقة مع الدليل.

ولاً مجال لأن يقال: إنّ الدليل غير معلوم الإعتبار في مورد الإستصحاب؛ لأنّه كما عرفت حسب إطلاق دليل الإعتبار او عمومه، من دون موجب لتخصيصه إلا على وجه دائر معلوم، كما مرّ تفصيله.

ومن هنا ظهر أنّه لا مجال للمعارضة، ومغالطتها مندفة لورود الدليل الإجتهدى مطلقاً على الإستصحاب، وأنّه لا يلزم من العمل بالدليل تخصيص او تصرف آخر في دليل، بخلاف العمل بالإستصحاب، فإنّه لا سبيل إليه بلا تخصيص من غير وجه، كما أنّه ظهر أيضاً أنّ عدم الدليل الإجتهدى على خلاف الحالة السابقة ليس من شرائط العمل بالإستصحاب، بل من شرائط أصل تحقّقه وجريانه، وإنّما يكون من شرائط العمل به فقد ما يصلح أن يعارض عموم خطاب «لا تنقض» او إطلاقه مثل ما دلّ على وجوب البناء على الأكثر في الشك في عدد ركعات الصلاة، لكنّه لم يكن بدليل إجتهدى، بل كان أصلاً عملياً مثل الإستصحاب، وهو ليس مراد المشترط لتوصيف الدليل بالإجتهدى، فتفظن.

قوله (قدّه): بيان ذلك أنّ اليد إن قلنا - الخ - .

والتحقيق أنّ وجه تقديم اليد إن قلنا بإعتبارها من باب الطريقيّة، هو ورود دليل إعتبارها على الإستصحاب كما عرفت بما لا مزيد عليه، وإن قلنا بإعتبارها من باب التبعيد، هو تخصيص دليله بدليلها، لأنّ النسبة بينها وإن كانت عموماً من وجه، إلا أنّ دليلها أظهر في شمول موارد التعارض من دليله، للزوم تخصيص الأكثر من تخصيصه بدليله، بخلاف تخصيصه به، فافهم.

هذا، مضافاً إلى لزوم المحذور المنصوص وهو إختلال السوق وبتلان الحقوق، ومعه يكون تقديمها على الإستصحاب بلا شبهة ولا إرتياب، ولو لم يكن العكس مستلزماً لتخصيص الكثير أو الأكثر، فتأمل.

١- وفي المصدر: ففيه انه لا يرتفع التحير.

قوله (قدّه): وأما حكم المشهور بأنه لو اعترف - الخ -

والتحقيق في ذلك أنّ اليد إنّما كانت أمانة على أصل الملكية، لا على خصوصيتها، فإن كانت الدّعى في نفس الملكية بأن يدعى كلّ من ذى اليد وخصمه ملكية ما في تحت اليد، من دون تعرّض لبيان سبب حصولها، كانت موجبة لتقديم قول ذى اليد، وإن كانت دعواها مع التعرّض لبيان سبب ناقل منه إليه كهبة أو بيع أو غيرها ممّا ينكره الخصم، كانت غير مجدية في مقام الحكومة ورفع الخصومة، بل يعامل حينئذ كما لم يكن له يد، فينتزع عنه العين، وأعطى الخصم ما لم يقم بيّنة على طبق دعواه وصدق مدّعاه حسب إقراره؛ لكنّ الظاهر أنّها مع ذلك لا يخرج عن الأمانة، لأصل الملكية لذي اليد فيترتب على العين جميع آثار ملكيته له، فلا يجوز التصرف فيها بدون إذنه، ويجوز شرائها منه والتصرف فيها برضاه.

وبالجمله اليد يكون أمانة على الملكية مطلقا ولو في مقام الدّعى بالنسبة إلى آثارها من عدم جواز التصرف بدون إذن ذى اليد وجوازه معه. وأما بالنسبة إلى غير المدّعى عن المنكر باتباعه كيف يجرر الدّعى، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): وحال اليد مع البيّنة - الخ -

فكما أنّ أصالة الحقيقة يكون أمانة عند السيّد (ره) حيث لم يكن هناك أمانة على المجاز، كانت اليد حجة إذا لم يكن في البين بيّنة. ثم لا يخفى أنّه لا وجه للترقي من ذلك بقوله «بل» حال مطلق الظاهر والنص، فإن خصوصية القطع بخلاف الظاهر مع النص منتفية فيها قطعاً، ومع الغض عنها لا خصوصية فيها لم يكن في أصالة الحقيقة مع أمارات المجاز، إلا أن يكون أصالة الحقيقة عند السيّد حجة من باب التعبد، فلا يكون وجه للمقايسة بينها، لكون اليد حجة من باب الأمانة، ولعلّه أشار إليه بقوله «فافهم».

قوله (قدّه): روى زرارة في الصحيح^١ - الخ -

في ذيل رواية صدرها: قلت لابي عبدالله «عليه السلام» رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة، قال: يمضى. قلت: رجل شك في الأذان والإقامة وقد كرر، قال: يمضى. قلت:

١ - وسائل الشيعة: ٣٣٦/٥ - ح ١

رجل شك في التكبير وقد قرأ، قال: يمضى. قلت: شك في القراءة وقد ركع، قال: يمضى. قلت: شك في الركوع وقد سجد، قال: يمضى على صلاته؛ قال: يازرارة إذا خرجت الخ - .

إعلم أن المستفاد بالتأمل في الأخبار أن هيهنا قاعدتين: (إحديهما) قاعدة مضروبة للشك في صحة الشيء لأجل الشك في الإخلال ببعض ما اعتبر فيه شطراً أو شرطاً بعد الفراغ عنه. (ثانيها) قاعدة مضروبة للشك في وجود الشيء بعد التجاوز عن محله مطلقاً، أو في خصوص أجزاء الصلاة وما يحكمها كالأذان والإقامة كما ليس ببعيد وسنشير إلى وجهه، وذلك لأن الظاهر من هذه الصحيحة^٢ ورواية إسماعيل^٣ بن جابر هو القاعدة الثانية، كما أن ظاهر الموثقة؛ «كلما شككت فيه الخ -» هو القاعدة الأولى، مضافاً إلى ما ورد بهذا المضمون في خصوص الوضوء والصلاة في غير واحد من الأخبار كما في رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «كلما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامض» وفي رواية زرارة^٤ عنه: «فإذا قت من الوضوء وفرغت عنه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمي الله ممّا أوجب الله عليك فيه وضوءه، لأشياء عليك فيه الخبر -». إلى غير ذلك من الأخبار.

ولا يخفى أن إرجاع القائفتين إلى الأخرى بحسب المفاد أو إرجاعهما إلى ما يعتمها أو ما يعتم القاعدتين من كل منهما، لا يخلو من تكلف وتعسف بلا وجه موجب له أصلاً، مع ما يرد عليه من الإشكال الآتي في خروج أفعال الطهارات من القاعدة مع التحمل في اندفاعه وعدم وروده على ما استفدناه من القاعدتين على ما ستطلع عليه.

ثم الظاهر من دليل القاعدة الأولى عدم اختصاصها بباب دون باب بل يعم العبادات والمعاملات والظاهر من دليل القاعدة الثانية هو اختصاصها بأجزاء الصلاة وما يحسب منها كالأذان والإقامة، أو تخصيصها بغير أجزاء الوضوء أو مطلق أفعال الطهارات بناء على

١- وسائل الشيعة: ٣٣٦/٥ - ح ١

٢- وسائل الشيعة: ٣٣٦/٥ - ح ١

٣- وسائل الشيعة: ٩٣٧/٤ - ح ١

٤- وسائل الشيعة: ٣٣٦/٥ - ح ٣

٥- وسائل الشيعة: ٣٣٦/٥ - ح ٣ مع تفاوت

٦- وسائل الشيعة: ٣٣٠/١ - ح ١

عدم الفصل بينها، وأنه من المسلّمات بالإجماع على ما نقله غير واحد، وبعض الأخبار الدال على الالتفات إلى الشكّ مادام في حال الوضوء مفهوماً ومنطوقاً مثل صحيحة زرارة^١ المتقدمة، او مفهوماً مثل موثقة ابن أبي يعفور^٢ بناءً على عود ضمير «في غيره» إلى الوضوء لثلاً يخالف الإجماع والصّحيحة، مع أنه أقرب، وعلى كون المراد من «الشكّ في شيء» الشكّ في مركّب شكّ بعد الفراغ عنه وفي بعض ما يتألف عنه، فإنها يدلّ بمفهوم القيد تارة على هذا، وبمفهوم الحصر اخرى على الإعتناء والالتفات في الأثناء.

أما إختصاصها بذلك فإنّ قوله «إذا خرجت من شيء» في صحيحة زرارة^٣، وقوله في رواية ابن جابر^٤ «كل شيء شكّ فيه» لو لم يكن ظاهراً في خصوص شيء من افعال الصلاة بقريضة السؤال عن الشكّ في غير واحد منها في صدر كلّ واحد منها، فلا أقلّ من عدم الظهور في العموم لغيرها كما لا يخفى؛ فإنّ تكرار السؤال من خصوص الأفعال يمنع عن مفهوم إطلاق شيء بغيرها.

إن قلت: لو سلّم ذلك فإنّها هو في الصّحيحة^٥، لكون العموم فيها بالإطلاق دون الرواية^٦ فإنّ العموم فيها بالوضع.

قلت: الكلام أنّها هو في المراد من لفظ «الشيء» هل هو مطلق الشئ ليدلّ بلفظ كلّ على استيعاب جميع أفراد، أو خصوص شيء من افعال الصلاة ليدلّ على إستيعاب جميع أفراد خصوص هذا الشئ، ودلالته على المطلق ليس إلّا بالإطلاق بمقتدات الحكمة على ما هو التحقيق، فالكلّ إنّما هو للدلالة على الإستيعاب واستغراق تمام أفراد ما يراد من مدخوله؛ أمّا أنّ المراد منه هو المطلق او المقيد، فإنما هو بالإطلاق مع مقدمات الحكمة او مع عدمها كما إذا لم يكن من هذه الجهة في مقام البيان، او كان مع وجود القدر المتيقّن في البين كما في المقام، فإنّ سبق السؤال عن غير واحد من أفعال الصلاة يوجب كون إرادة شيء من الأفعال منه متيقّناً، ولذا لو قيد الشئ بقريضة متصلة او منفصلة لا يلزم خلاف أصل في لفظ «كلّ».

نعم لو اريد من مدخوله الشئ، لا شيء خاصّ، واريد منه بعض أفراده بمخصّص

١- وسائل الشيعة: ٣٣٦/٥ - ح ١

٢- وسائل الشيعة: ٣٣٠/١ - ح ٢

٣ و ٥- وسائل الشيعة: ٣٣٦/٥ - ح ١

٤ و ٦- وسائل الشيعة: ٩٣٧/٤ - ح ٤

متصل كالإستثناء او منفصل، كان ذلك على خلاف ما هو الأصل من وضعه للعموم وإستيعاب أفراد مدخوله، فافهم ذلك، فإنه مفيد.

وأما تخصيصها بغير الظهارات بناءً على تسليم العموم لغير الأفعال، فإنها هو لصحیحة زارة الدالة بمنطوقها ومفهومها على الإلتفات إلى الشك في أثناء الوضوء بضمیحة عدم الفصل بينه وبين الغسل والتيمم، فأفعال الظهارات لا يكون مورداً لقاعدة التجاوز تخصيصاً أو تخصصاً، وإنما يكون في مورد القاعدة الفراغ إذا شك فيها بعد الفراغ، لإحتمال الإخلال ببعض ما اعتبر فيها شرطاً أو شرطاً، فلا تغفل.

قوله (قدّه): الأول أن الشك - الخ -

قد ظهر بما ذكرنا في الحاشية السابقة أن المراد من الشك في الشيء في أدلة قاعدة التجاوز الشك في أصل وجوده، وفي أدلة قاعدة الفراغ، الشك فيه باعتبار الشك في بعض ما يعتبر فيه شرطاً أو شرطاً، فيكون المراد من التجاوز ومن الخروج في الأولى هو التجاوز والخروج عن محل الشيء، والمراد من المضي في أدلة الثانية مضي نفس الشيء، فلا داعي، إلى حل الشك في الشيء في جميع الأخبار على إرادة الشك في وجود الشيء، كى يبعد في ظاهر بعض الأخبار، ولا يصح في الآخر إلا بتوجيه بعيد على ما تعرف عن قريب، فتدبر جيداً.

قوله (قدّه): لأن إرادة الأعم من الشك - الخ -

وإن صح إرادة خصوص الشك في الوجود مطلقاً على نحو يجدى في مورد الشك في صحة الموجود أيضاً باعتبار أن الشك في صحته مستلزم للشك في وجود الشيء الصحيح. لا يقال: نعم لكنه خلاف ظاهر لفظ الشيء، فإن المتعارف أن يكنى به من العناوين الأولية للأشياء، لا الثانوية كعنوان الصحيح ونحوه.

لأننا نقول: لا يستلزم ذلك أن يجعل الشيء كناية عن عنوان الصحيح، بل عن عنوان أولى يصدق عليه الصحيح بالحمل الشايح. هذا، لكن لا يخفى أنه لا يجدى في إحراز صحة الموجود لو كان هو الهم وان احرز وجود الصحيح إلا بناء على الأصل المثبت، بخلاف قاعدة الفراغ فإنها مثبتة لها فيترتب بها آثار صحة الموجود ومنها آثار الوجود، فلا تغفل.

قوله (قدّه) : الموضع الثاني أن المراد بمحلّ - الخ - .

لأنّ الخفى أنّ الملاك في قاعدة التجاوز إنّما هو صدق الخروج والتجاوز عن المشكوك فيه، والظاهر عدم الصدق فيما إذا كان الإتيان به الآن في محله بحسب دليله لو علم عدم الإتيان به بعد، وإن كان يجوز أن يؤتى به قبل، والصدق فيما إذا لم يكن له موقع بحسب دليله، وإن قام دليل من خارج على جواز الإتيان به الآن لو كان ذلك عن سهو أو نسيان^١، فلا يصدق الخروج والتجاوز عن الشئ بمجرد تجاوز محلّ يعتاد أن يؤتى به فيه بقول مطلق، وإن كان يصدق مقيداً بالعادة، ففتح هذا الباب بالنسبة إلى العادة لأيساعده أخبار الباب. وأمّا لو اغمض عنه فلا يوجب مخالفة إطلاق فضلاً عن الإطلاقات، وإنما يوجب مخالفة قاعدة الإشتغال التي لا يكون لها معه مجال وظهور بعض الأخبار في كون هذه القاعدة من باب تقديم الظاهر على الأصل لو سلم، لا يقتضى أن يكون التقديم فيها دائراً مدار الظهور التوعى ولو كان من العادة، وإلا يلزم ذلك لو كان هناك ما يوجب غير العادة أيضاً، والسرّ أنّ تقديم ظهور نوعي على الأصل في مورد لا يقتضى تقديم كلّ ظهور نوعي، ولا ذلك في كلّ مورد، بل لأبّد من الإقتصار على ما اقتضاه الدليل من خصوص الظهور والمورد، فتدبر جيداً.

قوله (قدّه) : ويحتمل ورود المطلق على الغالب، فلا يحكم بالإطلاق - الخ - .

هذا هو المتيقن إذا دار الأمر بينه وبين حلّ المقيّد على الغالب، لأقوائية ظهور القيد في التقييد من ظهور المطلق في الإطلاق، بل صريح رواية عبدالرحمن^٢ بن أبي عبدالله قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام «رجل رفع رأسه من السجود فشكّ قبل أن يستوى جالساً فلم يدر أسجد أم لا». قال: يسجد. قلت: الرجل ينهض من سجوده فشكّ قبل أن يستوى قائماً فلم يدر أسجد أم لم يسجد، قال: يسجد». وظهور لفظ الغير في صحيحة زرارة^٣ «إذا خرجت من شئ ودخلت في غيرها - الخبر -» بعد تكرار السؤال من الشكّ في فعل بعد الدخول في فعل آخر، وفي صحيحة اسماعيل^٤ بن جابر «كلّ شئ شكّ فيه وقد جاوزه

١ - في «ع»: وإن قام دليل من خارج على الإجتزاء به لو كان ذلك عن سهو أو نسيان.

٢ - وسائل الشيعية: ٩٧٢/٥ - ح ٦.

٣ - وسائل الشيعية: ٣٣٦/٥ - ح ١.

٤ - وسائل الشيعية: ٩٣٧/٤ - ح ٤.

ودخل في غيره فليمض عليه» بعد التوطئة والتمهيد بقوله «إذا شك في الركوع بعد ما سجد الخ-». أن الغير الذي يدخل فيه إنما هو الجزء الآخر المترتب على المشكوك فيه، لا مقدمات الأفعال، كالهوى إلى السجود أو التهوض إلى القيام، ولذا جزم المشهور على وجوب الالتفات إذا شك قبل الإستواء قائماً. هذا في قاعدة التجاوز.

وأما قاعدة الفراغ، فالظاهر منها أيضاً إعتبار الدخول في الغير لظهور قوله في صحيحة^١ زرارة في الوضوء المتقدمة، وقد صرت إلى حال آخر، وصدر موثقة ابن أبي يعفور؛ ولأينافي ذلك الإطلاق في الذيل وفي الموثقة:

«كلما شككت فيه مما قد مضى - الخبر-» ملازمة المضي والتجاوز عادة للدخول في الغير، فتدبر جيداً.

قوله (قده) : إلا أنه يظهر من رواية^٣ ابن أبي يعفور - الخ - .

لكنه من باب قاعدة الفراغ، وإنما كان خارجاً من قاعدة التجاوز تخصصاً أو تخصيصاً كما عرفت، فلو نزلت الموثقة على هذه القاعدة بأن يكون المراد منها على ما أفاده هيئتها ومررت الإشارة إليه، هو ضرب القاعدة للشك المتعلق بجزء العمل بعد الفراغ عن العمل لتوافق غيرها مما ورد في بيان حكم الشك في الوضوء، لم يتوجه الإشكال بمنافات ما هو ظاهر الموثقة^٤ من كون حكم الوضوء من باب القاعدة مع وجوب الالتفات إلى الشك في جزء منه مادام الإشتغال إجماعاً.

وأما لزوم التهافت على هذا التنزيل في الموثقة^٥ وكذا الموثقة^٦ الأخرى المتقدمة «كلما شككت - الخ -» فيما إذا شك في صحة بعض الأجزاء بعد الفراغ عنه والانتقال إلى جزء آخر، كما إذا شك في غسل جزء من الوجه بعد الشروع بغسل اليد مثلاً، فإنه كما يصح اعتبار أنه شك في الشيء قبل المضي لأنه شك في شيء من الوضوء قبل الانتقال عنه إلى حال

١ - وسائل الشيعية : ١ / ٣٣٠ - ح ١ .

٢ - وسائل الشيعية : ١ / ٣٣٠ - ح ٢ .

٣ - وسائل الشيعية : ١ / ٣٣٠ - ح ٢ .

٤ - وسائل الشيعية : ٥ / ٣٣٦ - ح ٣ .

٥ - وسائل الشيعية : ٥ / ٣٣٦ .

٦ - وسائل الشيعية : ٥ / ٣٣٦ - ح ٣ .

أخرى فيجب الالتفات إليه، صحّ إعتبار أنه شكّ فيه بعد المضى، لأنه شكّ في شيء من غسل الوجه مع التّجاوز عنه، فيجب عدم الالتفات إليه.
ولأ يخفى عدم اختصاص هذا الإشكال بالطّهارات، بل يعمّ سائر المركبات ممّا كان له أجزاء مركّبة أو مقيدة من العبادات والمعاملات، مثل ما إذا شكّ في جزء من الفاتحة بعد الفراغ عنها وقبل الفراغ عن الصّلاة، فلا يجدى ما أفاده (قدّه) في التّفصّي عنه في الطّهارات، مع ما فيه كما ستعرف.

فالتحقيق في التّفصّي عنه أن يقال: أنه يريد من الشّيء في ذيل موثقة^١ ابن أبي يعفور، ومن الموصول في الموثقة^٢ الأخرى مثل الوضوء والغسل والصّلاة ممّا له عنوان شرعاً وعرفاً بالاستقلال يقيناً وبلا إشكال، كما يشهد به صحيحة زرارة^٣ في الوضوء ومثل خبر «كلّ ما مضى صلاتك وطهورك - الخ -»^٤ وغيرهما من الأخبار، ومعه لا يمكن أن يراد من العموم والإطلاق في الموثقتين الأجزاء المركّبة أو المقيدة، كى يلزم التّهافت في مدلوليهما الموجب للإجمال.

نعم يعمّ مثل مناسك الحجّ، لأنّ كلاً منها عمل باستقلاله وفعل على حياله وإن عمّها خطاب واحد، فإنّ العبرة في استقلال^٥ الأفعال في الآثار والعناوين، لأبتعد الخطاب ووحدته، فلا يعمّ أدلة قاعدة الفراغ في مثل غسل جزء من الوجه، أو قرأته جزء من الفاتحة بعد الفراغ عن غسله وعن قرائتها، كما يشهد بذلك في الجملة الإجماع على وجوب الالتفات إلى الشكّ في شيء من الوضوء مادام الإشتغال، بل وكذا الحال في الغسل واليتم.

نعم قاعدة التّجاوز المختصّة بأفعال الصّلاة أو المختصّة بغير الوضوء أو جميع الطّهارات يوجب عدم الالتفات إلى الشكّ في وجود ما اعتبر جزء العمل ولولأجل الشكّ في صحّة الموجود، وأنه وجد لما اخذ فيه شرطاً وشرطاً، أو فاقد ليستلزم للشكّ في وجود الصحيح كما مرّ؛ غاية الأمر لو كان الشكّ فيه بعد الفراغ عن ذلك العمل، كان العمل محكوماً بالصّحة

١ - وسائل الشيعة: ١/٣٣٠ - ح ٢.

٢ - وسائل الشيعة: ١/٣٣١.

٣ - وسائل الشيعة: ١/٣٣٠ - ح ١.

٤ - وسائل الشيعة: ١/٣٣١ - ح ٦.

٥ - في «ع»: باستقلال.

لقاعدة الفراغ أيضاً، كما كان محكوماً بها بقاعدة التجاوز الحاكمة بوجود ما شك في وجوده من جزئه بلا تهافت وتناف بينها أصلاً كما لا يخفى.

وأما ما أفاده (قدّه) في دفع ما في الخبر من الإشكال، ففيه مضافاً إلى عدم اختصاص إشكال التهافت في مدلوله الذي أشار إليه بقوله «ولكن الإعتقاد - الخ -» بما إذا شك في غسل اليد باعتبار جزء من أجزائه، بل يعم ما إذا شك في الفاتحة باعتبار جزء من أجزائها مثلاً، كما أشرنا إليه، فلا يجدي في دفعه ما أفاد ولو لم يكن فيه خلل ولأفساد، إذ حال الطهارات بالتسبة إلى ما لها من الآثار ليس إلا حال سائر العبادات بالتسبة إلى آثارها المترتبة عليها كالإنتهاء عن الفحشاء المترتب على الصلاة.^٢

وبالجمله وحدة الأثر وبساطته لأدخل لها بمنشأته وسببه، وإلا يلزم أن يكون الشك في جزء كل عمل قبل الفراغ عن العمل شكاً فيه قبل التجاوز عن ذلك الجزء باعتبار وحدة سببه وبساطة أثره؛ أما الملازمة فلأن سائر الأعمال يشارك الطهارات في وحدة الأثر والمسبب، فلو كان وحدته فيها يوجب كونه فعلاً واحداً في نظر الشارع، فلم لأوجب وحدته في غيرها كونه فعلاً واحداً؛ وأما بطلان التالى فأوضح من أن يخفى، ولو سلم فلا بد من بيان إعتباره كذلك، اى فعلاً واحداً ينصب «دلالة عليه»، وإلا فلا سبيل إلى معرفته، مع وضوح احتمال إعتباره على ما هو عليه حقيقة من التركيب، بل لزوم حمله إلا إذا انحصر رفع الإشكال بذلك الإعتبار، وقد عرفت عدم الإنحصار به، كما ظهر مما بيته من قضية الأخبار، فتأمل جيداً.

قوله (قدّه) : لعموم لغوية الشك في الشئ بعد التجاوز عنه - الخ - .

الأقوى عدم الإعتناء به لأجل أنه يوجب الشك في المشروط بعد الفراغ عنه، وقاعدته يقتضى المضى عليه، كما إذا مضى مع الشرط، وأما بالتسبة إلى مشروط آخر لم يدخل فيه، او دخل فيه ولم يفرغ عنه، فلا مجال للحكم بصحته بالقاعدة بعد الفراغ عنه. نعم لو حكم بوجود الشرط بقاعدة التجاوز لأجل صدق التجاوز عنه بعد الدخول في مشروطه، صح الحكم بصحته، بل صحة كلما يترتب عليه مما كان مشروطاً به أيضاً إذا كان

١ - وسائل الشيعة : ٣٣٠/١ - ح ٢.

٢ - المستفاد من قوله تعالى «ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والبغى - الآية -» العنكبوت/٥٠.

٣ - في «ع» : لعدم.

المجموع أجزاء عمل واحد، لا إذا كان كل واحد من المرتب والمرتب عليه عملاً مستقلاً كالظهيرين، فإن الظاهر عدم صدق التجاوز عن الشرط بالنسبة إلى الجميع بمجرد الدخول في المرتب عليه على إشكال، وذلك كأفعال الصلاة، فإن صحة كل لاحق يتوقف على صحة السابِق المتوقفة على الظهارة، فلو حكم بقاعدة التجاوز بوجود الظهارة، حكم بصحة ما أتى منها وما يؤتى بعد، بخلاف ما لو لم يكن ترتب بين المشروطات، أو كان ولكن كان كل منها عملاً مستقلاً كالظهيرين، فإن الظاهر عدم صدق التجاوز عن الشرط إلا بالنسبة إلى مشروط دخل فيه دون ما لم يدخل فيه، وصدق التجاوز من جهة لا ينافي عدم صدقه عليه من أخرى كما لا يخفى.

لأيقال: قضية ذلك عدم الإعتناء بالشك في فعل من أفعال الصلاة مثلاً بعد الدخول في لاحقته من جهة خصوص إعتباره في صحة ما يترتب عليه أمّا من جهة إعتباره في الصلاة على كل حال ولزوم الإتيان به في هذا الحال على تقدير الإخلال به، فلا وجه لعدم الإعتناء به، لعدم تجاوز محلّه من هذه الجهة، كما لا يخفى.

لأننا نقول: نعم ذلك لو لم يكن المشكوك فيه بما هو جزء للصلاة، قد تجاوز عنه بأن لا يكون له بما هو جزء محلّ، وإنما كان المحلّ له بلحاظ الإعتبار في سائر الأجزاء المترتبة عليه. وأمّا لو كان إعتبار المحلّ له بما هو جزء من الأجزاء، فقد تجاوز عنه بما هو جزء، فلا بد أن لا يعتنى بشكّه كذلك، وقضيته هو البناء على إتيانه وعدم الحاجة إلى إتيانه ثانياً كما لا يخفى، فافهم فإنه لا يخلو عن دقة.

قوله (قدّه): حكمه حكم الشك في الإتيان، بل هو هو - الخ -.

لا يخفى أنه ليس قضية قاعدة التجاوز الحاكمة بوجود المشكوك فيه وتحققه الحكم بصحة الموجود إلا على القول بالأصل المثبت حيث يستلزم الشك في صحة الموجود، الشك في وجود الصحيح كما مرّت إليه الإشارة، فلا يترتب على الموجود آثار الصحة إلا على هذا القول إن كان لها آثار غير ما كان للصحيح.

ومن هنا إنقذ ان ليس الشك في الصحة حكمه حكم الشك في الإتيان، ولا هو هو، ولا مرجعه إلى الشك في وجود الشيء الصحيح، بل حكمه لازماً لحكمه بناء على الأصل المثبت كما أنه يكون ملزوماً للشك في وجود الصحيح، هذا مع قطع النظر عن قاعدة الفراغ، وأمّا بملاحظتها فلا إشكال.

قوله (قدّه) : ومحلّ الكلام ما يرجع - الخ - .

إى إلى الشكّ في ترك ما اعتبر في الصحة ممّا لا يستقلّ بحسب الوجود، بل من الكيفيات كالترتيب أو الموالات المعتبرة بين الكلمات، فإنه لأبجالي في مثله لإجراء قاعدة التجاوز في نفس المعتبر في الصحة، فلا جرم أن يجرى في وجود الصحيح، هذا.

قوله (قدّه) : الظاهر أنّ المراد بالشكّ في موضوع - الخ - .

لا يخفى أنّ مقتضى الإطلاق أن يكون المراد من الشكّ هو الشكّ مطلقاً، لا خصوص ما كان بسبب الغفلة عن صورة العمل، والظاهر أنّ المراد بقوله «حين يتوضّأ - الخ -» هو أنه حين الإشتغال غالباً يكون اذكراً فالعلة لعدم الإلتفات بالشكّ دائماً هو الا ذكرية غالباً لا أنه حينه يكون اذكراً فعلاً وإلا فالتحقيق أن يقال «إذا كان حين يتوضّأ - الخ -» كما لا يخفى على المتأمل.

ثمّ لا يخفى عدم المناسبة بين إستظهاره خصوص الشكّ الطارى، وترديده بين الإلتفات إلى الشكّ وعدم الإلتفات إذا لم يكن الطارى، فتدبر جيداً.

قوله (قدّه) : نعم لا فرق بين أن يكون المحتمل - الخ - .

قد يقال: إنّ قضية التعليل هو الفرق بينها وإنّ المعلّل هو خصوص ما إذا كان المحتمل هو ترك الجزء نسياناً، ضرورة أنّ المترتب على الأذكية حين الإشتغال إنّما هو عدم التّرك نسياناً لأعمداً، اللهم إلا أن يقال: إنّ التعليل إنّما هو بأخذ جزئى العلة وجزئها الآخر،^١ وهو أنّ التّرك عمداً خلاف ما هو بصدده من الإبراء إنّما لم يذكر لكونه واضحاً فتأمل.

بقى شىء وهو أنّ الظاهر ولو بقريضة قوله في بعض الأخبار ذكرته تذكراً أن المراد بالشكّ هو خلاف اليقين، لأخصوص ما تساوى طرفاه، كما أنه كان كذلك في أخبار^٢ الإستصحاب، بل المتداول ظاهراً في لسان الأخبار في كلّ باب، ولأينا في حجّيته الظنّ في خصوص أفعال الصلاة على ما هو المشهور، كما لا يخفى.

١ - في «ع»: إنما هو بالجزء الاخير من العلة وجزئها.

٢ - وسائل الشيعة : ٣٢١/٥ .

قوله (قدّه) : في شمول الأخبار له الوجهان - الخ - .

لأريب في أنّ الأخبار بإطلاقها يعمّ ما إذا كان الشكّ من جهة احتمال وجود حائل غفل عنه حين العمل، ولا يكون التعليل المذكور ينافيه بل يقتضيه. نعم لو كان الشكّ من جهته مع عدم الغفلة عن صورة العمل لدخل فيما ذكر فيه الوجهان من دون خصوصية فيه موجبة لانفراده بالذكر بالإستقلال، فلا دفع لهذا المقال على أى حال.

قوله (قدّه) : منها قوله تعالى «وقولوا للناس حسناً»^١ - الخ - .

تقريب الإستدلال به على تقدير إرادة الظنّ والإعتقاد من القول أنّه حيث كان الإعتقاد من الامور التي لم يكن بنفسها قابلة للخطاب بتحريم أو إيجاب، فإنّه غير مقدور، فلم يكن بدّ من صرف الأمر المتعلّق به إلى ترتيب آثار مترتبة على حسن أفعال الناس حين الإعتقاد به، ولا احتمال لصرف الأمر إلى ما كان بالإختيار من مقدماته، فإنّه غالباً يحصل قهراً ممّا بأيديهم من دون سبق عهد و عمد إلى ترتيب المقدمات.

لكن لا يخفى ظهور الآية^٢ في التوجيه بحسن المعاشرة والمكالمة مع الناس بكلام لين حسن، كما قال في توجيه موسى و هارون «وقولا له قولاً لينا لعلنا يتذكروا يخشى^٣» ولا ينافي ذلك ماروي^٤ في الكافي، كما لا يخفى.

قوله (قدّه) : ومنها قوله تعالى «فاجتنبوا كثيراً من الظنّ^٥» - الخ - .

تقريب الإستدلال به أنّ الأمر بالإجتنب عن سوء الظنّ في الحقيقة، أمر بالإجتنب عن ترتيب آثار السوء حين الظنّ به، لما عرفت من عدم قابلية نفس الظنّ للخطاب، فيجب ترتيب آثار الحسن والصحة حيث لأواسطة بين السوء والحسن، والصحة والفساد. وفيه أنّ نفي الواسطة بينهما لا يقتضى نفي الواسطة بين حرمة ترتيب آثار السوء ووجوب ترتيب آثار الحسن والصحة، كما أوضحه (قدّه).

١ - ٢ - البقرة / ٨٣.

٣ - طه / ٤٤.

٤ - اصول الكافي : ٣٦٢ / ٢.

٥ - الحجرات / ١٢.

قوله (قدّه) : لكن لا يخفى ما فيه من الضعف - الخ - .

فأنه من باب التمسك بالعام في الشبهات المصدقية، والتحقيق عدم جوازه إلا فيما إذا كان المخصّص لبيبا كما هو المشهور المنصور، فالإستدلال بمثلها في الجملة ممّا لا بأس به، فلا تغفل.

قوله (قدّه) : الثالث : الإجماع القول والعمل - الخ - .

لا يخفى أنّ تحصيل الإجماع من إتفاق الفتاوى في مثل هذه المسألة لو فرض بعيد، لإحتمال أن يكون مبنى فتوى الكلّ أو الجلّ على ما هو السيرة بين عمّة الناس في الأعصار والأمصّار من حل الأفعال على الصحيح من دون إختصاص له بالمسلمين. ومنه يظهر ما في دعوى الإجماع العملي أيضاً.

هذا مضافاً إلى احتمال أن يكون المبنى هو لزوم إختلال النظام لولا الحمل عليه، كما أفاده في الدليل الرابع. نعم سيرة عمّة الناس بدليل عدم ردعهم عليهم السلام عنها يكشف عن إمضائها والرضا بها، وإلا كان عليهم الردع عنها، فالأولى كان التمسك بسيرة العقلاء كما لا يخفى، وإن كان الإنصاف إستقلال العقل به لأجل إختلال نظام المعاش والمعاد، كما أفاد بعد ملاحظة عدم أصل آخريعول عليه؛ فلا يقال ان يقال ان الإختلال يرتفع به أيضاً، ومعه لا إستقلال للعقل به بخصوصه كما هو المهم، فافهم.

قوله (قدّه) : أو الصّحة الواقعية - الخ - .

لا إشكال في أنّ قضية ما هو العمدة من الأدلة من السيرة، والإختلال أنّ المحمول عليه الأفعال هو الصّحة الواقعية دون الفاعلية، أنّها الإشكال في أنّه هل يعتبر في الحمل عليها علم الفاعل بها ولو ظاهراً بطريق معتبر شرعاً، أو جهل الجاهل بحاله أم لا، فعلى الإعتبار لو سلّم جهله بها، فلا حمل على الصّحة أصلاً لإنتفاء الصّحة الفاعلية بنفسها وعدم شرط الحمل في الصّحة الواقعية، وعلى عدم الإعتبار فلا يحمّص عن الحمل على الصّحة الواقعية كما لا يخفى، والظاهر عدم الإعتبار في الكل على الصّحة الواقعية مطلقاً ولو كان مع جهل الفاعل بها، إلا فيما إذا اعتقد صّحة ما هو فاسد واقعاً وفساد ما هو صحيح كذلك، وذلك لنهوض ما هو العمدة من الأدلة من السيرة والإختلال عليه وإرتفاع الإختلال بالحمل عليها

١ - في «ع» : ولو كان الحامل عالماً بجهل الفاعل.

في بعض الصور وإن كان حاصلًا، إلا أن تعيين ذلك بلا معين، ترجيح بلا مرجح. ثم الظاهر أن صاحب المدارك، إنما خالف في ذلك واعتبر علم الفاعل بالصحة والفساد، لا في أن المحمول عليه ما هو من الصحة الواقعية أو الفاعلية، كما هو ظاهر ما أفاده (قده) ولم يحضرنى المدارك، والعبارة المحكى عنها في الكتاب غير صحيحة فيما حضرنى من النسخة، فراجع وتأمل.

قوله (قده): فلا ثمرة في الحمل - الخ -.

فإنه يجب ترتيب الآثار على كل حال ولو مع العلم بالفساد؛ ولكن قد عرفت قيام السيرة على الحمل في هذه الصورة مع الجهل ولزوم الإختلال من عدمه، لكثرة إختلاف الناس في شروط المعاملات، مع عدم تفتيش احد عن أن المعاملة كانت جامعة لما يعتبر فيها وأقاعاً، بل يرتبون عليها الآثار من دون تفتيش عن ذلك، كان ذلك من باب الحمل على الصحة مع الجهل، او من باب لزوم ترتيب الأثر على كل احد ولو من كان معتقداً بفساده، فلا وجه لإشكاله (قده) في الحمل سيما مع إقراره بتعميم الفتاوى وقد عرفت عدم إختصاص ما هو العمدة من الأدلة من الإختلال والسيرة بما إذا كان عالماً بجهله بالحال وعدم علمه بالصحيح والفساد للسيرة ولزوم الإختلال، لوضوح عدم معرفة غالب السواد لأحكام المعاملات، فلو بنى على التفتيش عن حال معاملاتهم لاختلاف أمور المعاش والمعاد على العباد، وانجز إلى الفساد في البلاد، وأما بيع أحد المشتبهين فالظاهر عدم جواز ترتيب الأثر عليه لأحد إذا علم أنه كذلك عند المالك، ومع ذلك أقدم على بيعه بناء على تنجز التكليف المعلوم بينهما، لأن ترتيب الأثر عليه إرتكاب لأحد طرفي الشبهة، وأما لو علم واحتمل أن المالك البايع يعرف الظاهر منها وهو ما أقدم على بيعه، فلا مانع عن الحمل أيضاً أصلاً كما لا يخفى.

قوله (قده): وإن اختلفا بين من عارضها - الخ -.

لا يخفى أن المعارضة بينهما لا يكاد يقع أصلاً، فإن الشك في الصحة ناش من الشك في البلوغ، فلا بد إما من جريان أصالة عدم البلوغ، فيحكم بعدم الصحة من دون أن يعارض بأصالتها، وإما من جريان أصالتها بملاحظة السيرة عليها في موارد مثلها من الاصول

الموضوعية، وكذا لزوم الإختلال من البناء على الفساد عملاً بمقتضى الاصول، ومعها كيف تعارض بواحد منها.

هذا، مضافاً إلى ما يأتي منه في بيان تقديم هذه القاعدة على الاصول الموضوعية من عدم المعارضة، فافهم.

قوله (قدّه) : فصحة كلّ شئ بحسبه مثلاً صحة الإيجاب - الخ - .

لأخفاء في اختلاف الصحة حسب الآثار المترتبة من الأشياء، إذ ليست هي إلا كون الشئ بحيث يترتب عليه ما يترقب منه من الآثار الشرعية، مع بدهة إختلاف الأشياء في ذلك . ومن المعلوم أنه لا يترقب من جزء الشئ ما يترقب منه فلا يترقب من الجزء إلا كونه بحيث يلتئم منه المركب، فليس مفاد التعبد بصحته عند الشك فيها بسبب الشك في الإخلال ببعض ما يعتبر فيه، إلا ترتيب ما يترقب من الجزء الصحيح كما إذا علم بعدم الإخلال، لا ترتيب ما يترقب من المركب من دون إحراز سائر ما يعتبر في إلتيامه من أجزائه وشرائطه إلا بإجراء أصالة الصحة في نفس المركب، وهذا أوضح من أن يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان.

قوله (قدّه) : كما أن صحة الرجوع تقتضى بفساد ما يفرض وقوعه - الخ - .

يمكن أن يقال إنه يعتبر في الصحة التأهلية التي يكون في قبال اللغوية رأساً أن لا يقع بعد العقد وإن لم يقع بعده عقد، او وقع مع الفصل باذن آخر، بدهة لغويته رأساً، وعدم تأهله لأن يستند إليه ما يترقب منه من بطلان العقد أصلاً لو وقع بعده وإن صدق أنه لو وقع قبله، لكان على هذه القابلية والاهلية، لكنّه ما وقع فلم يتصف بهذه الصحة.

وبالجملة لأبد من الإ تصاف بالصحة التأهلية من الوقوع على نحو صالح لأن يستند إليه البطلان، وإن عرض ما يوجب الإمتناع، ويرتفع به الصلاحية والامكان، ولا يكتفي في ذلك مجرد إمكان وقوعه كذلك، فإنه إمكان الإ تصاف بذلك، لا الإ تصاف، فالأولى منع كون مثل المقام من مجارى أصالة الصحة، فإنها إنما تجرى فيما إذا شك في الصحة شرعاً بسبب احتمال إختلال بعض ما يعتبر في التأثير بعد الفراغ عن قابلية التأثير عقلاً.

ومن المعلوم أن الشك في قابلية الرجوع له عقلاً، بدهة لغويته لو وقع بعد بيع الرّاهن لعدم مصادفته محلاً يؤثر فيه.

لكنّه لا يخلو من تأمل، فإنه لا يبعد أن يكون مجراه أعمّ من ذلك، فإن الظاهر أنهم

يقدمون قول مدعى الصحة فيما إذا تنازعا في الصحة والفساد من جهة التنازع في القصد وعدمه، مع أن العقد بدون القصد فاسد عقلاً، ولعله أيضاً قضية السيرة والاختلال. هذا ولكن التحقيق أن يقال: إن أصالة الصحة في الرجوع في قبال لغويته المحضة، لا يجدى في إحراز وقوعه قبل بيع الراهن، كى يحكم ببطلانه وإن كانت صحته متوقفة عليه، لما يأتي في الأمر الخامس من عدم ترتيب آثار ما يتوقف عليه الصحة بإصالتها وإنما يجدى فيما لو كانت هناك أثر يترتب على صحته التأهيلية، وبدونه لأبجال لها أصلاً، إذ لا معنى لها إلا ترتيب أثرها كما لا يخفى.

قوله (قدّه): ولذا لو شوهد من يأتي بصورة عمل - الخ - .

لا يبعد ان يقال إن السيرة والاختلال يقتضيان الحمل فيما إذا كان مؤثراً عند العقلاء وشك في تأثيره الأثر المقصود عند الشارع كالغسل المزيل للخبث عندهم إذا شك في إزالته له شرعاً، لإحتمال الإختلال بشرطه من شروطه كالتعدد أو العصر المعتبرين في الإزالة، أو إذا كان له ظهور إختصاص بالعنوان المأمور به وإن لم يجرز كونه بصدد الإتيان به إذ الظاهر أن الناس لا يفرقون في البناء على الصحة بين الشك في الإخلال ببعض ما يعتبر في الصحة مع إحراز أنه بصدها، والشك في كونه بهذا الصدد لإحتمال أن يكون قاصداً لصورتها ولولداع عقلا، وقد مرّ أنهم يقدمون قول مدعى الصحة فيما إذا تنازعا في صحة العقد وفساده، لأجل التنازع في القصد وعدمه، فتأمل.

قوله (قدّه): والصحة من الحيثية الاولى - الخ - .

لا يخفى أن الحيثيتين هيهنا ليستا في عرض واحد، بل تكون إحداهما في طول الاخرى وموضوعاً لها، بداهة أن التايب لما قصد بفعله وقوعه من المنوب عنه كان فعله منسوباً إليه بنحو من النسبة أيضاً، فلا يكون الشك في صحته من حيثية أنه فعل من المنوب إلا من جهة الشك في الصحة من حيث أنه فعل التايب، فإذا حكم بصحته من هذه الحيثية، فلا محالة يكون محكوماً بالصحة من تلك الحيثية. نعم لو كانت هناك حيثيتان في عرض واحد، فكما لأملازمة بين الشك في الصحة من حيثيته، والشك فيها من حيثية اخرى، كذلك لأملازمة أصلاً بين الحكم بها من إحداهما والحكم بها من الاخرى. والخاص انه كما أن فعل البناء بما هو فعله فعل الباني، وفعل الجوارح بما هو فعلها فعل الإنسان، وفتح العساكر بما هو فعلهم فعل السلطان، فكذلك الحال في فعل التايب

بالإضافة إلى المنوب، فإحتمال الخلل فيه يوجب إحتماله في فعل المنوب، وعدم الإعتناء به شرعاً يوجب عدم الإعتناء بالإحتمال في فعله أيضاً؛ فالظاهر إشتراط العدالة لإحراز إتيان التائب للعمل، لا لإحراز الصّحة بها عند الشكّ فيها، بل إنّها يكون إحرازها عند الشكّ فيها بعهدة أصالة الصّحة لأغير، فلو احرز بطريق معتبر إتيان التائب للعمل، فلا يعتبر فيه العدالة، فتأمل فيما ذكرناه فإنّه دقيق.

قوله (قدّه) : الحكم بوقوع الفعل بحيث يترتب عليه الآثار الشرعية - الخ - .

أمّا ما يتوقّف عليه الصّحة، أو يلازمها مطلقاً، أو يلازمها من الامور الغير الشرعية، فلا دلالة لأدلة هذه القاعدة على ترتيبها على ما حكم بصحته وتنزيلها وترتيب آثارها الشرعية عليها.

وبالجمله التّأبّت بأدلتها أنّها هو ترتيب آثار نفس الصحيح عند الشكّ في صّحة العمل، لإحتمال وقوع الخلل فيه بفقد جزء أو شرط أو وجود مانع، لا الآثار الشرعية المترتبة على نفس هذه الامور، ولا الآثار الشرعية المترتبة على ما يلائم الصّحة ولو كانت من الأحكام الشرعية، ولا الآثار الشرعية المترتبة على لوازمها، إلا إذا كانت من الأحكام الشرعية، فلا يترتب مثلاً إذا شكّ في الصّلاة لإحتمال الإخلال بالظّهارة أو الرّكوع أو غيرهما، إلا آثار صلاة صحيحة واجدة لجميع ما اعتبر فيها، فأما آثار الظّهارة فلا يترتب عليها، فلا بدّ من إحرازها بطريق معتبر لمشروط آخر.

ومن هنا ظهر أنّ أصالة الصّحة في بيع مال الغير فيما إذا ادعى الباع وكالته في بيعه وأنكره المالك غير مجدية في صيرورة مدّعيا منكرًا ومنكرها مدّعيا، مع أنّها ممّا يتوقّف عليه صحته وإن كانت مجدية فيما إذا وقع التنازع في نفس صحّة البيع في جعل مدّعيا منكرًا ومنكرها مدّعيا.

فانقدح بذلك أنّه لا وجه لتخصيص نفي الترتيب بما يلازم الصّحة من الامور الخارجة عن حقيقة الصحيح.

ثمّ لا يخفى أنّه لا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون القاعدة من باب الأصل، وأن يكون من باب الامارة، كما هو ظاهر من استند إلى ظاهر حال الفاعل، وذلك لأنّ السيرة والإختلال لا يقتضيان أزيد من ترتيب الأثر على الفعل الصحيح، ولا محذور في التفكيك بين اللوازم والملزومات في الأمارات أيضاً في الشرعيّات، بل لا بدّ منه إذا لم يساعد الدليل على اعتبارها بالإضافة إليها كما لا يخفى.

قوله (قدّه) : لأنّ الشكّ في بقاء الحالة السابقة - الخ - .
هذا، مضافاً إلى أنّه لولاه لكان مقتماً على إستصحاب الفساد لأخصيّة دليله عن
دليله، إذ ما من مورد من مواردّه إلاّ أنّه مجرى لإستصحابه.

قوله (قدّه) : وأما تقديمه على الإستصحابات الموضوعيّة - الخ - .
لا يقال: لأوجه لافراد الإستصحابات الموضوعيّة المترتبة عليها الفساد من إستصحابه،
ولم يكن مورد من موارد إستصحابه خالياً من تلك الإستصحابات، إذ لا يكون الشكّ في
صحة عقد إلاّ لاحتمال الإخلال بشرطه او بشرطه، فلا مجال للإشكال في تقديم أصالة
الصحة عليها أيضاً وإلاّ يلزم إلغاؤها رأساً.
لأنّا نقول: ليس كلّما شكّ في الإخلال به مجرى للإستصحاب، كما إذا شكّ في
الصحة، لأجل الشكّ في وقوعه في حال الإحلال او الإحرام، ولا إستصحاب في المقام.

قوله (قدّه) : وأصالة عدم لبلوغ - الخ - .
وذلك لأنّ العقد الصادر من غير البالغ يكون ضدّاً لما هو سبب شرعاً من عقد البالغ،
لأعدمه وإن استلزمه، وعدم المسبّب إنّما هو من آثار عدم السبب لامن آثار عدم ضده
وترتيب عدم تحقّق عقد من البالغ بإستصحاب عدم بلوغه مبني على الأصل المثبت،
وإستصحاب عدم هذا السبب حاله حال إستصحاب الفساد في تقديم أصالة الصحة عليه
كما عرفت. نعم على القول بالأصل المثبت كان إستصحاب عدم البلوغ مقدماً، إذ لا شكّ
في وجود العقد الصحيح بما هو صحيح ناش عن الشكّ فيه، فتدبر جيداً.

قوله (قدّه) : مع إمكان إجراء ما سلف - الخ - .
حيث يمكن أن يكون المراد من وجوب تصديق المؤمن وعدم إتهامه وحمل أمر المؤمن على
أحسنه، تصديقه وعدم إتهامه بحسب إعتقاده؛ ومن المعلوم أنّ البناء على الصدق في خبره
باعقاده، إنّما هو حمل الخبر على أحسنه كما هو مقتضى إخوته، وهذا غير مستلزم لترتيب
الآثار على المخبره وهو الذي منع من إجراء ما سلف فيه لما سلفه (قدّه).

نعم لو كان لنفس إعتقاد المخبر بالمخبره حكم وأثر كان يترتب عليه ولا شاهد على
خلافه، ولا يخفى أنّ تصديقه بهذا المعنى ليس فيه محذور تخصيص الأكثر لو فرض مساعدة
عموم عليه، فإنّ جميع الموارد التي لا يكون الخبر حجّة فيه إنّما لا يكون حجّة بمعنى ترتيب الأثر

على المخبر به كما يأتي، لأيهذا المعنى كما لا يخفى.

قوله (قده) : وبترتب على ما ذكرنا - الخ - .

فيتفرع قبولها على مساعدة الدليل على أن التعويل في باب جرح الزوات، والتعديل يكون على رأى أهل الرجال وإعتقادهم، ولو كان ناشياً من إجتهادهم كراى الفقيه في الأحكام للعوام، وعدم قبولها على عدم مساعدة الدليل إلا على أن التعويل في الباب إنما يكون على البيئنة، ضرورة عدم انطباق الجرح والتعديل منهم على قانون الشهادة، فإنهما غالباً على نحو الحكاية بوسائط عديدة ممن لا يطلع على حال المدوح او الممدوح، إلا بما يوجب الحدس الظن بالقدح أو المدح، والظاهر عدم الإكتفاء بهذا المقدار في باب اعتبار البيئنة وحجيتها كما لا يخفى.

وكذلك يتفرع صحة التعويل في العدالة على اقتداء العدلين فيما إذا لم يحتمل جوازه منها مع العلم بفسقه او مع عدم العلم بعدالته، على أن العبرة إنما يكون على اعتقادها بالعدالة المستكشف باقتدائهما من دون مدخلة لاخبارهما، وعدم صحته على أن يكون له دخل في ذلك .

قوله (قده) : ومجمل القول فيها - الخ - .

تنقيح الكلام في بيان تعارض القرعة مع كل واحد من الاصول التبعية، أن أخبارها العامة مثل ما عن الفقيه والتهذيب عن الكاظم عليه السلام «كل مجهول ففيه القرعة قلت: أن القرعة تحظى وتصيب، فقال: كلما حكم الله به فليس بمخطئ^١» وحكى العامة «أن القرعة لكل أمر مشكل» كما في رواية^٢، او «لكل أمر مشتبه» كما في اخرى^٣ إلى غير ذلك، يكون أعم من اخبار كل واحد منها، فيجب تخصيصها بها من غير اختصاص له باخبار الإستصحاب، فلا وجه لما أفاده (قده) من حكومة أدلة القرعة على أصالتي الإباحة والإحتياط إذا كان مدركها التبعية في موارد، بل يكون حالها معها حال الإستصحاب معها بلا إرتياب، فيخصص دليلها بدليلها، كما يخصص بدليله، للإشتراك فيما هو العلة من دون ما يوجب الإختصاص.

إن قلت: نعم ولكن يلزم من ذلك إستيعاب اكثر أفراد دليلها لو لم يلزم إستيعاب تمامها، فلا بد أن يعامل بين دليلها ومجموع أدلة الأصول، معاملة التباين^٤، لا العام

١ - الفقيه : ٢٥٢/٣ - ح ٢ والتهذيب : ٢٤٠/٦ - ح ٥٩٣ .

٢ و ٣ - الجوامع الفقهية / ٣٣٨ (باب سماع البيئات وكيفية الحكم بها واحكام القرعة)

والخاص المطلقين.

قلت: نعم ولكن مع ذلك يقدم المجموع لنصوصيته على دليله لظهوره، ولو سلم أنه في غاية القوة بالنسبة إلى بعض ما يخرج عن تحته إجمالاً من موارد الاصول. نعم لولزم استيعاب التمام وجب المعاملة بين مجموع الخصوصيات والعام معاملة التباين بلا كلام. هذا مع أنه يمكن أن يكون المجهول والمشتبه في بعض اخبارها بمعنى المشكل كما في بعضها الآخر، ومعه لا يكون العمل بأدلة الاصول في موارد تخصيصاً لدليها أصلاً، إذ لا مشكل معها فيها، فيرتفع موضوعه لأحكامه.

لا يقال: هذا إنما يكون لو عمل بها قبالة وهو أول الكلام.

لأننا نقول: لا محيص عن ذلك لأن رفع اليد عنه معها لا يوجب خلاف أصل أصلاً، بخلاف رفع اليد عنها فإنه طرح دليل بلاوجه إلا على نحو دائر كما لا يخفى.

إن قلت: وجه تقديم القرعة عليها أنه يظهر من غير واحد من أخبارها أنها إنما اعتبرت لكونها مصيبة إلى الواقع كاشفة عنه، فيكون حالها حال سائر الأمارات التي تقدم على الاصول حكومة او وروداً، كما تقدم تحقيقه.

قلت: إن التعارض إنما يكون بين أخبار القرعة^١ وأخبارها^٢، ومفاد أخبارها ليس إلا حكماً تعبدياً معمولاً للمشتبه كما هو بعينه مفاد أخبار الاصول، فيكون قضية تصديق كل إلغاء حكم الآخر، والخبر إذا كان مفاده جعل أمانة لا يكون هو بنفسه أمانة على حكم واقعي. نعم هو أمانة على حكم ظاهري كما هو شأن دليل كل أصل أيضاً، فلا تغفل. هذا كله، مع ما أشار إليه بقوله (قدّه): لكن ذكر في محله أن أدلة القرعة لا يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الأصحاب أو جماعة منهم، وذلك لكثرة ما ورد عليها من التخصيص.

إن قلت: كثرة التخصيص إن لم يكن بمثابة تخصيص الأكثر المستهجن، فهو إن لم يوجب قوة الظهور، فلا يوجب وهناً فيه وإن كان بهذه المثابة، فكيف يجبر بالعمل، بل لأبد من الحمل والتنزيل على معنى لا يلزم منه ذلك كما لا يخفى.

قلت: نعم كثرة التخصيص ما لم يكن بتلك المثابة وإن لم يكن بنفسها موجباً للوهن،

٤ - في «ع»: المتباينين.

١ - وسائل الشريعة: ١٨٧/١٨ - ب ١٣.

٢ - وسائل الشريعة: ١٧٥/١.

إلا أنه إذا تفصيلاً بما خصص بها بمقدار علم التخصيص به إجمالاً، وأما إذا لم يعلم ذلك المقدار، فلا يجوز العمل بالعام بلا كلام إلا إذا أحرز أن مورد العمل ليس من أطراف العلم الإجمالي بالتخصيص وعمل الأصحاب أو معظمهم في مورد يوجب ذلك بلا إرتياب، فلا يكون احتمال المحصص بالنسبة إليه إلا احتمالاً بدوياً، فيكون أصالة العموم لأمانع عنها.

قوله (قدّه) : وجه الضعف أنّ الظاهر من الرواية ١ - الخ - .

نعم الظاهر من الرواية وإن كان ذلك إلا التهي في أخبار الإستصحاب^٢ أيضاً يكون بعنوان خاص وبوجه مخصوص وهو نقض اليقين بالشك، فكل واحد من الإلتزام بالمشكوك وعدمه في مورد الإستصحاب، وعدم الإلتزام به يكون معنوياً بعنوان خاص ووجه مخصوص يكون أحدهما بذلك العنوان والوجه وإجبار الآخر بذلك العنوان والوجه حراماً، فإن الإلتزام به يكون له عنوان إمضاء اليقين ويكون لعدم الإلتزام به عنوان نقض اليقين، وكما لو كان المشكوك الحرمة من وجه عنوان آخريكون بذلك العنوان معلوم الحرمة لم يكن مجال فيه لأصالة الإباحة، بدهة كفاية معرفة حرمة من وجه في الغاية التي يكون في دليلها، فكذلك إذا كان معلوم الحرمة مثل^٣ هذا العنوان. نعم لا يكفي في الغاية مجرد التهي عنه بلا عنوان آخر كما في الأدلة^٤ الدالة على وجوب التوقف والإحتياط، فيعارضها دليلها.

والحاصل أنه كما لأصلح أن يعارض أدلة حرمة الغضب بأدلة الإباحة المشتبهة بالشبهة الحكيمية كشرب التتن، أو بالشبهة الموضوعية كشرب المايح المرذد بين الخلل والخمر فيما إذا كان المشتبه مغضوباً، كذلك أدلة حرمة نقض اليقين ووجوب إمضائه في كل مورد انطبق عليه عنوان النقض بوجه وعنوان الإمضاء بوجه آخر.

وفي هذا، مضافاً إلى ماقدّمناه في بيان تعارض الإستصحاب والأمانة، كفاية لمن كان له تدبر ودراية؛ وقد عرفت هناك الإشكال فيما أفاد من وجه التقديم من الحكومة في

١ - وسائل الشريعة : ٩١٧/٤ .

٢ - وسائل الشريعة : ١٧٤/١ - ب ١ .

٣ - في «ع» : بمثل .

٤ - وسائل الشريعة : ١١١/١٨ - ب ١٢ .

المقامين لوضوح عدم تعرّض في دليل أحد الجانبين بمدلوله اللفظي مجال دليل الآخر، وهو الملاك في باب الحكومة، وإشتراك كلّ واحد منها في نفي مدلول الآخر بالالتزام لأجل المضادة بين الأحكام، ومفاد دليل الإعتبار مطابقة في كلّ ليس إلّا الإلتزام بمؤداه، وأمّا لزوم إلغاء احتمال خلافه فهو من باب لزوم الأخذ به لا امتناع الأخذ بهما.

ومن المعلوم أنّ لزوم الأخذ بمؤدى دليل الإباحة في المشتبه فعلاً يستلزم عدم الحكم عليه بالحرمة بدليل الإستصحاب او الأمانة كما فصلناه هناك ، فغائلة المعارضة بين أدلة الأمارات والاصول بين الإستصحاب منها وغيرها لا يرتفع إلّا بما حققناه هناك وأشرنا إليه ههنا، فراجع هناك .

قوله (قدّه) : في موضوع واحد - الخ - .

أراد من موضوع واحد واقعة واحدة يكون مجرى الإستصحابين¹ باعتبارين، كما في إستصحابي الظهارة وعدم التذكية فيما شكّ في تذكيتها، وإلّا فلا يعقل إجتماع الإستصحابين في واقعة واحدة من جهة واحدة، إلّا على مذهب التراقي من معارضة إستصحاب الوجود بإستصحاب العدم، فافهم.

قوله (قدّه) : وكون تعارضها بأنفسها او بواسطة أمر خارج - الخ - .

المراد بكون تعارضها بأنفسها أن يكون التنافي بين نفس المستصحبين بحيث لا يمكن أن يكون إلّا أحدهما، وبكون تعارضها، بواسطة أمر خارج أن يكون التنافي بينها بسبب الإختلاط والإشتباه في الخارج بين ما انتقضت فيه حالته السابقة وما لم تنقض، او لم يعلم إنتقاضه مع احتمالها.

قوله (قدّه) : القسم الاول إذا كان الشكّ - الخ - .

وذلك فيما إذا كان المشكوك فيه من آثار الآخر شرعاً لأعقلاً وعادة أيضاً، وإلّا فالإستصحاب في كلّ منها يجري بلا إرتياب، إذ حينئذ لا تعارض في البين وإطلاقه تقديم الإستصحاب السببي إنّما هو في محلّ الكلام وهو مقام التعارض بين الإستصحابين.

١- في «ع» : للاستصحابين.

قوله (قدّه) : الأوّل الإجماع — الخ — .

لا يخفى وضوح القدرح في دعوى الإجماع الكاشف عن رضا المعصوم ولو مع إتفاق الكل، لقوة احتمال أن يكون ذلك لأجل أنّ الظنّ بالآزم على خلاف الظنّ بالملزوم فعلاً محال، كما يأتي في وجه تقديم السببي بناء على اعتبار الإستصحاب من باب الظنّ كما هو المشهور عند الأصحاب أو لمساعدة ظهور اخبار الباب^١ بناء على الإعتبار من باب الأخبار كما هو المختار عند متأخري المتأخرين، فكيف يمكن تحصيل القطع برضاء الإمام عليه السلام من مثل هذا الإتفاق، فتدبر.

قوله (قدّه) : واللآزم من شمول لا تنقض للشك المسببي — الخ — .

توضيحه أنّ شمول الخطاب للإستصحاب في مورد الشكّ السببي، لا يستلزم محذور خلاف أصالة العموم وتخصيصه بالتسبة إلى الشكّ المسببي، لأنّه حينئذ يخرج حقيقة من أفراد العام، فإنّ أفراده أفراد نقض اليقين، بالشكّ لا بمجرد اليقين والشكّ حيث لا يكون في مورده نقض يقين به، بل بالدليل الدالّ على ارتفاع الحالة السابقة المشكوكة في هذا المورد، بخلاف شموله للإستصحاب في مورد الشكّ المسببي فإنّه يستلزم محذور المخالفة، والتخصيص بلا وجه إلّا على نحو دوائر بالإضافة إلى الشكّ السببي، فإنّ عدم رفع اليد عن عدم المسبب في مورد الشكّ في بقاء السبب عين نقض اليقين به بهذا الشكّ، مثلاً الحكم بنجاسة ثوب نجس مغسول بماء شكّ في بقاء طهارته بالإستصحاب عين نقض اليقين بطهارة الماء بالشكّ في نجاسته، لأنّ طهارة الثوب المغسول به من آثار طهارته، ولا معنى لنقضه إلّا عدم ترتيب آثار متعلّقة عليه، فيلزم تخصيص العام بلاوجه، وشموله للشكّ المسببي لا يكاد أن يكون وجهاً له، كيف وهو موقوف على عدم شموله للسببي، إذ مع شموله له لا يكون فرداً له كما عرفت، فلو كان ذلك موقوفاً عليه لدار، فعدم عموم الخطاب للسببي يستلزم المحذور على كلّ حال، إمّا لتخصيص بلاوجه، أو على وجه محال، بخلاف عموم له فإنّه عمل بأصالة العموم بالآزم محذور أصلاً، فلا يحصى عنه كما لا يخفى.

إن قلت: رفع اليد عن الإستصحاب المسببي أيضاً محذور، فإنّه وإن لم يلزم منه نقض اليقين بالشكّ بل بالدليل، إلّا أنّه ليس باليقين، وقضية قوله عليه السلام: «ولكن تنقضه باليقين»^٢ أن لا يكون إلّا به.

١- وسائل الشريعة : ١٧٤/١ - ب ١.

قلت: التَّقْضُ بالدليل يكون نقضاً باليقين أيضاً، فإنه موجب لليقين بالحكم الظاهري، والمراد من اليقين هو مطلق اليقين بالخلاف ولو بغير ذلك الوجه الذي يتيقن به أولاً، بداهة أنه ينتقض اليقين بالحرمة الواقعية باليقين بالحلية ولو كانت إضطرارية، أو ظاهرية كما قامت أمانة معتبرة عليها، فكذلك الحال لو كانت الحجّة على خلاف اليقين في المسبب نفس عموم خطاب «لا تنقض» للإستصحاب في السبب، فافهم واستقم.

قوله (قدّه): فيعود المحذور - الخ -

وهو رفع اليد عن الإستصحاب المسببي بسبب جريان الإستصحاب في السبب، إلا أن يقتصر على ترتيب خصوص الآثار الثابتة لها سابقاً كعدم جواز إستصحابها في الصلاة مثلاً، دون الحادثة لها كزوال طهارة الملاقى ونجاسته، هذا.

قوله (قدّه): ويشكل بأن اليقين بطهارة الماء - الخ - .

لا يخفى عدم مغايرة هذا الإشكال مع ما أورده بقوله «ودعوى أن اليقين بالتجاسة - الخ -» على ما أجاب به عن الأيراد على تقديم الإستصحاب السببي، وقد عرفت جوابه بما لا مزيد عليه.

قوله (قدّه): وإن شئت قلت - الخ - .

وبعبارة أخرى أن للسبب عند الشك فيه لأزمين: أحدهما أمر شرعي وهو حكم العام، والآخر عقلي وهو الشك في المسبب، فهذان متلازمان دون اللازم والملزوم والحكم مع موضوعه من باب اللازم وملزومه، لكن لا يخفى أن ذلك بعد الفراغ عن إثبات أن حكم العام يكون لازماً له وهو أول الكلام، فلا بد من إقامة البرهان عليه كما عرفت في المقام.

قوله (قدّه): والحاصل أن الإستصحاب في الملزومات - الخ - .

يعني كون هذا الإستصحاب محتاجاً إليه على كل تقدير بناء على ما توهمه الخصم من أن موضوع المستصحب يحرز بالإستصحاب، وأما بناء على التحقيق فإنها يكون محتاجاً إليه

على تقدير أن يكون لترتيب الآثار، لألتحصيل شرط الإستصحاب في نفس تلك الآثار، مع أن الشك في المسبب كثيراً ما لا يوجب الشك فيما هو شرط الإستصحاب فيها من بقاء الموضوع، ضرورة بقاء الموضوع، كذلك في إستصحاب نجاسة الثوب المغسول بماء شك في بقاءه على طهارته.

وبالجملة الإستصحاب السببي لولا تقديمه فهو وإن لم يكن محتاج إليه على كل تقدير، إلا أن ذلك لا يوجب أن يكون الإستصحاب مطلقاً قليل الفائدة بل خصوص الإستصحاب في الأسباب، فإنه لا يعقل له معنى إذا لم يكن المستصحب أثراً شرعياً ولا مما يترتب عليه الأثر شرعاً، إذ المفروض جريان الإستصحاب في الأثر ولو على خلاف سببه ومعارضة إستصحابه بإستصحابه، ولا يخفى أن مجرد ذلك ليس بمحذور، فتدبر جيداً.

قوله (فده) : لأن الظن بعدم اللازم - الخ - .

قد توهم أنه يمكن أن ينعكس ذلك ويكون الظن بالملزوم أيضاً محالاً. مع الظن بعدم اللازم، وأنه لا يستلزم الظن به الظن بالملزوم، كذلك الظن بعدمه يستلزم الظن بعدم الملزوم فيمتنع معه الظن بتحقيقه كما لا يخفى.

قلت : لما كان لازم الشيء تبعاً له وشأناً من شؤنه ما كان ملاحظة وجوده أو عدمه السابق مورثاً للظن ببقائه على ما هو عليه مع الالتفات إلى حاله، وأنه ليس في البقاء عليه وعدمه إلا تابعاً للزومه، ومعه كيف يوجب سبق ما هو عليه من الحالة الظن على خلاف الظن بما كان الملزوم عليه، ولهذا لا يتفاوت الظن الإستصحابي قوة وضعفاً بأن يكون للمستصحب لوازم كثيرة متحققة سابقاً أو لم يكن، مع أنه لو كان سبق الحالة في اللوازم الكثيرة مورثاً للظن، فلا جرم كان الإستصحاب في الملزومات متقوماً بالإستصحاب فيها كما لا يخفى. نعم لأريب في إمكان قيام الأمارات الخارجية في طرف اللازم على خلاف ما طرف الملزوم فيتعارضان، فإن الأمانة على كل منهما يكون أمانة على الآخر.

فإن قلت: هب أن الأمر مع الالتفات إلى أنه لازم من أول الأمر كما ذكرت، لكنته لأريب أنه لو لم يلتفت إليه من الأول يحصل الظن من سبق وجود اللازم أو عدمه.

قلت: نعم لكن بمجرد الالتفات إلى حاله يزول ظنه ويتبع في الظن بالبقاء وارتفاع الظن ببقاء ملزومه على ما كان عليه، فافهم.

قوله (قدّه) : وعلى الثاني فإما أن يقوم دليل من الخارج - الخ - .

هذا إذا كان الدليل على عدم الجمع بين الحكيم ولو كان ظاهر بين إستصحابين، وإلا فمجرد الدليل على عدم الجمع بين الواقعيين لا يمنع عن إجراء الإستصحاب في الطرفين على تقدير كون عموم الخطاب مقتضياً له، ففي مسألة الماء التجسس المتمم كراً بماء ظاهر لو لم يقيم إجماع على إتحاد حكم المائتين بحسب الظهارة والتجاسة مطلقاً، واقعيين أو ظاهريين لا يجدى قيامه على إتحاد حكمهما واقعاً في المنع، فإنه لا ينافي إتحاده واقعاً مع الفصل ولولزم عن العمل بالأصل، وقد تقدم من المصنف العلامة جوازه، فافهم.

قوله (قدّه) : إذا كان إعتبارهما من باب التبعّد - الخ - .

لا يخفى أن مجرد كون الإعتبار من هذا الباب لا يكفي ما لم يحرز كونها في هذا الحال على ما هو عليه من المصلحة المقتضية للجعل، كما إذا كان كل منها وحده وبدون الآخر كما في الواجبين المتزامين، وأما إذا احتتمل عدم تلك المصلحة في هذا الحال لإحتمال إختصاص المصلحة الداعية إلى الجعل بغير صورة التعارض، وعدم مساعدة دليل على المصلحة فيها أيضاً، وعدم تبعية الجعل لما في المتعلقات عن المصلحة كى يدعى القطع بعدم التفاوت فيها بين صورتي التعارض وعدمه، بل لما في نفسه لتبعية الأحكام الظاهرية للمصلحة في أنفسها لأفي المتعلقات وإن قلنا به في الواقعيات، فلا سبيل إلى الحكم بالتخير عقلاً، كما لا دليل عليه تبعداً.

وبالجملة أنما يستقل العقل بالتخير فيما إذا علم بكون كل واحد من المتنافيين فعلاً على المصلحة كما إذا لم يكن بينهما تناف أصلاً، وأما إذا لم يعلم به واحتمل عدم المصلحة في واحد في هذا الحال فضلاً عن كليهما، فلا إستقلال له به كما لا يخفى.

قوله (قدّه) : لأن قوله «لأ تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه»^١ - الخ - .

حاصله أن الخطاب لما كان مشتملاً على الحكيم حرمة نقض اليقين بالشك ووجوب نقضه باليقين، كان عمومه لكل من الطرفين محالاً للزوم المناقضة في مدلوله، ضرورة المناقضة بين لزوم الأخذ بالحالة السابقة في كل منها الأخذ كما هو قضية صدره، ولزوم الأخذ بخلاف تلك الحالة في أحدهما كما هو قضية ذيله وعمومه لأحدهما على

١ - وسائل الشريعة : ١٧٥/١ - ح ١ .

التعيين محال، لأنه تعيين بلا معين وعلى التخيير مستلزم لاستعمال اللفظ في معنيين، ولأجل إرادة الجامع بين الحرمة التعيينية والتخييرية فإنه خلاف الظاهر، مع أنه مستلزم حينئذ لعدم دلالة الأخبار على حرمة النقض تعييناً ولا تخييراً، فليتمسك دليل آخر على التعيين وليس.

لا يقال: هذا لو اريد أحدهما مصداقاً، وأما لو اريد أحدهما مفهوماً فلا يستلزم الاستعمال في المعنيين، فإن حرمة النقض بالنسبة إليه أيضاً تعيينية وإن كانت بالنسبة إلى ما يصدق عليه من كل واحد منها بدلاً عن الآخر تخييرية عقلية.

لأننا نقول: نعم ولكن أحدهما مفهوماً ليس من أفراد العام بل منتزع عن بعض أفرادهم. قلت: لا يخفى أولاً أنه لا يكون عدم شمول صحيحة زرارة الأولى لما علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها من الأطراف لأجل لزوم التناقض في مدلوله، لمكان قوله عليه السلام «ولكن تنقضه ييقين - الخ -»^٢ موجباً لعدم شمول الأخبار الخالية عن مثله له بلا معارضة من الصحيحة لها كما لا يخفى.

وثانياً الظاهر أن قوله عليه السلام «ولكن تنقضه - الخ -» ليس بحكم تعبدى آخر، بل هو حكم عقلي ذكر تقريباً لما أفاده عليه السلام من التهي عن نقض اليقين بالشك وتأييداً وتأكيذاً له فيعم اليقين والشك في طرفي الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي من دون أن يزاخمه فيه قوله «ولكن تنقضه» لأنه على هذا يكون تأييداً لما كان مفاداً له، لا معارضاً له ولو في بعض مدلوله، فافهم.

وثالثاً ظهور التهي في العموم لليقين والشك في طرفي الشبهة أقوى من ظهور قوله ولكن تنقضه في العموم لليقين بانتقاض الحالة السابقة إجمالاً في أحدهما كما لا يخفى وجهه من وقوع الجنس في سياق التهي الواقع في مقام الكبرى فيه بخلافه؛ بل يمكن دعوى عدم ظهوره في العموم رأساً لعدم الوضع له وهو واضح، وعدم سوق القضية في مقام البيان من هذه الجهة ولو سلم في هذا المقام، فشمول الصدر لليقين والشك في الطرفين يصلح قرينة على عدم إرادة اليقين بالانتقاض إجمالاً بينهما من إطلاق اليقين فيه.

فانقدح بذلك وجود المقتضى بمعنى العموم اللفظي للإستصحاب في طرفي الشبهة بلا إرتياب، وليس اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحدهما مانعاً بنفسه من شموله له، والآ

١ - وسائل الشيعة : ١٧٥/١ - ح ١

٢ - وسائل الشيعة : ١٧٥/١ - ح ١

منع منه في الصورة الثالثة كما يأتي تفصيله. نعم إننا يمنع عن الشمول له فعلاً فيما إذا حدث به العلم بتكليف فعلي كان العمل بالإستصحاب في الطرفين مستلزماً لمخالفة عملية له، كما لو علم بنجاسة أحد الظاهرين، وأقام دليل على عدم الجمع بين الإستصحابين كما في مسألة تتميم الماء التجسس كراً حيث قام الإجماع على إتحاد حكم المائين على حسب ما عرفت، فتدبر جيداً.

قوله (قدّه): إذ بعد العلم الإجمالي لا يكون المقتضى - الخ - .

قد عرفت بما لا مزيد عليه أنه لا يكون المقتضى في مقام الثبوت، أي الحكمة الداعية إلى الجعل بمحرز بعد المنع عقلاً أو شرعاً من شمول المقتضى في مقام الإثبات لحرمة نقض كلا اليقينين مع ثبوته؛ نعم مثال ما إذا كان المقتضيين موجوداً في الإستصحاب وليس المانع عنه إلا عدم القدرة ما إذا كان هناك إستصحابان لشكّين^١ من دون علم إجمالي بانتقاض أحد المستصحبين واتفق إمتناع العمل عقلاً أو شرعاً كما إذا اتفق التزاحم بين مستصحي الوجوب، فإنه يكون حينئذ من باب تزاحم الواجبين فيستقل العقل بالتخير بينهما لو لم يكن أهم في البين.

قوله (قدّه): لأنّ المعلوم إجمالاً فيما نحن فيه - الخ - .

لا يخفى أنّ المعلوم فيما نحن فيه هو خصوص إرتفاع أحد المستصحبين واقعاً لا بوصف زائد، سواء كان بقاء الآخر معلوماً، أولاً، كما لا يخفى. ومن المعلوم أنه ليس الملاك في باب الإستصحاب بقاء المستصحب واقعاً، فلا يكون بقاءه شرطاً ولا إرتفاعه مانعاً، وإنما الملاك في الباب هو اليقين والشكّ بلا ريب وشكّ.

قوله (قدّه): ولذا لا نفرق في حكم الشبهة المحصورة - الخ - .

لكن بناء على ما حققناه من ثبوت المقتضى بمعنى العموم اللفظي لا محيص عن الحكم بالفرق، وجريان إستصحاب التجاسة فيما إذا كانت الحالة السابقة فيها هي التجاسة لوجود المقتضى وعدم المانع، وعدم جريان إستصحاب الظهارة في واحد منها لوجود المانع عنه مع ثبوت المقتضى في كليهما.

١ - في «ع»: بشكين.

قوله (قدّه) : وأما الصورة الثالثة وهي ما يعمل فيه - الخ - .

لأ يخفى أن ما ذكره في وجه منع عموم الخطاب في الصورتين الأولىين من لزوم المناقضة في مدلوله من شموله يجرى في هذه الصورة أيضاً، ضرورة مناقضة حرمة التقص في كل واحد من اليقين بالحدث، والظهور من الخبث سابقاً مع وجوب في أحدهما كما لا يخفى.

وما ذكره ههنا في وجه جريان الإستصحابين في هذه الصورة، إنما يصح على ما حققناه من وجود المقتضى للإثبات في جميع الصور، حيث إن المقتضى في هذه الصورة لكلا الإستصحابين موجود، وما عرفت من المانع في الصورتين فهامفقود، لما أفاده من أن العلم الإجمالي بارتفاع أحد المستصحبين في هذه الصورة غير مؤثر تكليفاً، كى يلزم من إجرائها مخالفة عملية أو فضلاً بين المستصحبين بحسب الحكم، وقد قام الدليل على إتحادهما بحسبه واقعاً وظاهراً.

قوله (قدّه) : إذ قوله «لأ تنقض اليقين»^١ لا يشمل - الخ - .

فإنه لبيان قاعدة وظيفة الشاك وحكمه الفعلي، فلا يعم مالا إبتلاء به لعدم صلاحية الحكم عليه فعلاً وإن كان مورد الخطاب مطلقاً وإن كان بغير تحريم وإيجاب.

قوله (قدّه) : وكذا لو تداعيا في كون التكا - الخ - .

والتحقيق أنه لو كان التداعي في ذلك مع التوافق في العقد على صيغة مثل أنكحت أو زوجت، فإن كان نزاعها في تقييده بالمدة وعدم التقييد، فالقول قول من يدعى الدوام مطلقاً لموافقة قوله: لأصالة الإطلاق وعدم التقييد، ومعها لأبجال لإستصحاب عدم التكا الدائم لمكان الأصل الوارد عليه على ما حققناه، او الحاكم على ما أفاده.

قوله (قدّه) : ولأزمه جواز إجراء المقلدها - الخ - .

لأ يخفى أنه ليس لأزم عدم وجوب الفحص جواز إجراء المقلد، كى يكون لأزم وجوبه عدم جواز إجرائه، بل لأزمه جواز إجرائه بلا فحص، كما كان لأزم وجوبه جوازه بالفحص، فإن الفحص في الشبهات الموضوعية ليست كالشبهات الحكمية التي لا يكون

١ - وسائل الشيعة : ١٧٥/١ - ح ١ .

الفحص فيها إلا وظيفة المجتهد، بل ربّما يكون غير المجتهد فيها أبصر لكونه أهل خبرته.
وأما حديث سلامة الأصل عن الأصل الحاكم وعدم سلامته، فهو ممّا لا دخل له
بمسألة وجوب الفحص. نعم كثيراً ما يصعب على العامي تميّز ذلك، فلا بدّ أن يرجع إلى
العارف بذلك لشرائطه^١ وإن لم يكن بمجتهده أو بمجتهده.
ومن هنا ظهر أنّه ليس تعيين سلامة الأصل عن أصل حاكم عليه في الحقيقة في
الشبهات الموضوعية راجعاً إلى تشخيص الحكم الشرعي نظير تشخيص حجية أصل
الإستصحاب بل ليس إلا من باب التطبيق على سائر ما استنبطه المجتهد عن الدليل من
الأحكام الشرعية الاصولية أو الفقهية.


والحمد لله أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً والصلاة والسلام على محمد وآله.

وقد وقع الفراغ لمؤلّفه الأتمّ في شهر رجب المرجب سنة ١٣٠٥

١ - في «ع»: بشرائطه.



المبحث الخامس في التعادل والتراجيح



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على نبينا محمد وآله
الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم اجمعين

قوله (قدّه) : في 'التعادل والتراجيح' - الخ - .

عقدها وان كان لبيان حال الدليلين المتعارضين ومعرفة أحكامها كما لا يخفى، ولذا جعل التعارض بنفسه موضوعاً فيها في غير الكتاب؛ إلا أنه لما كان الكلام في معرفة خصوص ما لهما من الأحكام بملاحظة ما يعرضها من الحالتين، جعلنا موضوعاً في الكتاب؛ وكيف كان فالتعادل في الاصل من العدل بالكسر وهو المثل فيكون بمعنى التماثل، وفي الإصطلاح عبارة عن تساوى الامارتين وجداناً وفقداناً للمزايا الآتية إنشاء الله تعالى، بحيث لم يكن أحدهما وأجداً لإحديهما وكان الآخر فاقدها.

والتراجيح بحسب اللغة إحداث المزية والرجحان، وهيهاً يحتمل أن يراد منه تقديم احدهما على الآخر بمزية فيه من تلك المزايا، وان يراد تقدمه وترجحه عليه لذلك، فيكون من قبيل استعمال المسبب في السبب، لكنته مع ذلك أنسب بالمقام حسباً لا يخفى، وان يراد نفس المزية الموجبة لذلك، لكنته بعيد في الغاية وان كان يقربه وقوعه بصيغة الجمع في كلام بعضهم، حيث أنه بالمعنيين الاولين مصدر وهو غير قابل لأن يثنى او يجمع إلا بعد اعتبار قيد الوحدة والتعدد فيه، وتعدد الأسباب الموجبة لإعتبار التعدد فيه، كما هيهاً ممّا

١ - وفي «ق»: خاتمة في التعادل والتراجيح.

لا يخفى^١.

قوله (قدّه): وغلب في الإصطلاح - الخ - .

ولعلّ المناسبة بين المعنيين هي المشابهة كأنّ كلّاً منها بمنافاته للآخر، يظهر نفسه عليه ليغلبه، فتدبّر.

ثمّ إنّ هذا حسن ممّا ذكره في تعريفه^١، إذ عليه يكون وصفها به من باب الوصف بحال المتعلّق، فحينئذ التعارض عندهم وصف لها بحالها قائم بأنفسها، ولا ينافي ذلك كون المنشأ تنافي المدلولين لسراية التنافي اليها بما هما دليلان أيضاً، فلا تغفل.

قوله (قدّه): او التّضادّ - الخ - .

حقيقة بان يمتنع واقعاً إجتماعهما ولو بحسب الشرع، او علماً بان علم إجمالاً كذب أحدهما كتعارض دليلي الظاهر والجمعة يومها، والقصر والإتمام في بعض الموارد، وكذا لو علم إجمالاً كذب أحد الخبرين ولو كان أحدهما في ابواب الظهارات والآخر في الديّات، هذا؛

قوله (قدّه): فلا يتحقّق إلا بعد إتحاد الموضوع - الخ - .

هذا إذا كان التعارض على وجه التناقض فواضح^٢، وأما إذا كان على وجه التّضادّ وإن كان لتضادّ الحكيم فكذلك واضح، وإن كان لتضادّ المتعلّقين فلأنّه وإن كان الموضوع في أحدهما غير الموضوع في الآخر إلا أنّ كلّ واحد منها مستلزم لنفي مدلول الآخر، حسباً هو قضيّة التّضادّ على ما لا يخفى، فموضوع كلّ موضوع لحكم يستلزمه الآخر. ثمّ لا يذهب عليك أنّ المراد من الإتحاد ليس خصوص ما إذا كان الموضوع عين موضوع الآخر بتمامه وكماله، بل ولو كان فرداً او مرتبة من أفرادها ومراتبه، ضرورة تنافيهما في هذا الموضوع حينئذ وإن لم يكن تنافٍ بينهما في تمام موضوع الآخر كتنافي العام والخاصّ، والمطلق والمقيّد في موضوع الخاصّ والمقيّد.

١ - هذا، مع أنّه ربّما يكون بين المدلولين تنافٍ ولأبكون بين الدليلين، كما في الحاكم والمحكوم. (منه).

٢ - وفي «ق»: واضح.

قوله (قدّه) : ومنه يعلم أنه - الخ - .

لا يخفى اغتشاف التسخ في المقام بحيث لا يكاد إنطباقها على شيء، حيث ضرب في بعضها على ما هو بين قوله «لأن موضوع الحكم في الاصول» وقوله «فحينئذ الدليل المفروض» كما يظهر من مراجعتها .

وكيف كان فلو كانت العبارة ثابتة بحالها يتعين مرجع الضمير في «منه» في إعتبار الإتحاد، كما أن سياق المقام قاض بكونه المرجع، كما لا يخفى على المتأمل العارف بأساليب الكلام؛ فيشكل حينئذ بأن الموضوع في الاصول العملية وان لم يكن عين الموضوع في الأدلة الإجتهدية، إلا أنه مرتبة من مراتبه ومحكوم بحكمه، كيف وإلا يلزم التصويب فيكون حاله بالنسبة إليه من قبيل حال المقيّد بالإضافة إلى المطلق في سرية حكمه إليه، وتنافي الحكمين فيه وان لم يكن من ذاك الباب، إذ من المعلوم أن الإطلاق والتقييد امران إضافيان لابد من كون المحل قابلاً لورود كلّ فيه بدل الآخر، وليس المقام كذلك، بدهاءة عدم قابلية الموضوع في الأدلة للتقييد بالجهل بالحكم ولا بعده، فلا تقييد فلا إطلاق، فافهم فإنه لا يخلو من دقة. ولا يبعد كون هذا منشأ للضرب عليه في بعض التسخ.

وأما لو كانت مضروبو^٢اً عليها يتعين المرجع في كون التعارض تنافي الدليلين.

وبيانه على هذا أنه حيث علم أن التعارض هو التنافي بين الدليلين، علم أنه لا تعارض بين الاصول والأدلة إذ لا تنافي بينهما، وذلك لأن الموضوع في الاصول لما كان مقيّداً بالجهل، فلا تخلو الأدلة من^٣ ورودها عليها ورفعها لموضوعها حقيقة او من حكومتها عليها ورفعها له حكماً، حسبما اشار اليه من التفصيل.

ومن المعلوم أنه لا تنافي عرفاً بين الوارد والمورود وهو واضح، ولا بين الحاكم والمحكوم فإنه بمنزلة الشرح والتفصيل^٤، ولا يعدّ التفاوت بين الشارح والمشرح في العرف تنافياً. هذا كله في رفع التنافي بين الأدلة الإجتهدية وأدلة الاصول العملية.

وأما رفع التنافي بين نفس الحكم الواقعي الذي هو مؤدّى الطائفة الاولى ومؤدّى

١ - وفي «ق»: باسلوب.

٢ - وفي «ق»: مضروبة.

٣ - وفي «ق»: إما من ورودها...

٤ - وفي «ق»: التفسير.

الثانية من الحكم الظاهري فقد إستوفينا الكلام فيه عند تصوير جعل الطرق في رد ابن-
قبة، فن أراد الإطلاع فعليه المراجعة ثمة.

قوله (قدّه) : وضابط الحكومة - الخ - .

لا يخفى أنه لا يعتبر في الحكومة إلا سوق الدليل، بحيث يصلح للتعرض لبيان كمية
موضوع الدليل الآخر تعميماً أو تخصيصاً لو كان ولو بعده بزمان، من دون إعتبار ان يكون
المحكوم قبله او معه، فضلاً من ان يكون الحاكم متفرعاً عليه بحيث لا يكون له وقع ومحل
بدونه، كيف واطهر افرادها هودلة الامارات بالاضافة إلى الاصول التعبدية، وبالبداهة
لا تكون الأدلة متفرعة عليها، بل لولم تكن الاصول مجعولة بعد، بل وإلى يوم القيامة،
كانت تلك الأدلة على ما هي عليها من الفائدة التامة والاستقلال التام بلا إشكال
ولا كلام.

ومن هنا إنقذ فساد ما اثبت من قوله «مسوقاً لبيان حاله متفرعاً عليه» ومن قوله
«فلو فرض أنه لم يرد من الشارع - الخ -» فياليت قد ضرب عليها كما ضرب على ما
جعله ميزاناً للحكومة، ولعل منشأ توهم التفرع عليه واللغوية بدونه، كون الحاكم بمنزلة
الشرح وتبعيته للمشروح لا يحتاج إلى بيان وشرح، لكنك عرفت ان الحاكم مفيد للفائدة
التامة المستقلة وان كان مسوقاً بحيث يبين كمية موضوع الحكم^١ بالخصوص والعموم ايضاً،
لا أنه ليس مسوقاً إلا لذلك، فتدبر.

قوله (قدّه): ثم الخاص ان كان قطعياً - الخ - .

يعنى دلالة وان كان ظنياً سنداً، وكذا قوله «وان كان ظنياً» يعنى بحسب الدلالة وان
كان قطعياً سنداً، على ما هو واضح لمن تدبر.

قوله (قدّه) : على تقدير مطابقته للواقع.

اي على^٢ صدوره واقعاً لا حقيقة مضمونه، وإلا كان المحكوم على تقدير حقيقة
مضمونه صالحاً لما ذكره، فلا يخص بالخصوص والعموم بل يعم الحاكم والمحكوم، فلا

١ - وفي «ق»: المحكوم.

٢ - وفي «ق»: اي على تقدير صدوره.

قوله (قدّه) : فالثمرة بين التخصيص - الخ - .

وليعلم أنّ هذه الثمرة إنّما هي بملاحظة دلالاته التامة المستقلة التي يشاركه فيها الخاص، لا بملاحظة دلالاته الاخرى التي تخصّه وبها امتاز عن الخاص وصار حاكماً. توضيحه أنّ للحاكم حسباً اشرنا اليه جهتين¹ من الدلالة (احديهما) هي دلالة مستقلة على مضمونه من الحكم كالمخصص بلا تفاوت اصلاً (والاخرى) نظره إلى الدليل الآخر، وتعرضه لبيان كمية موضوعه، وهذه تخصّه وتميّزه عن الخاص.

إذا عرفت هذا، فالحاكم لا يلاحظ نسبة مرتبة دلالاته من الجهة الاولى المشتركة مع دلالة الدليل الاخر بعد الفراغ عن دلالاته من الجهة الثانية الخاصة، بخلاف الخاص فإنه لا بد من ملاحظة النسبة والأخذ بالأقوى لو كان في البين، وإلا فالمعاملة معها معاملة المتكافئين من حيث الدلالة؛ ووجه الفرق ما اشير اليه من أنّ الدليل الحاكم في دلالاته هذه بسبب دلالاته الاخرى، لا ينافي الدليل المحكوم، بل نسبته منه نسبة التفسير والشرح وما يقع عقيب مثل: أعنى، واشباهه.

هذا كله بالنسبة إلى دلالاته المشتركة؛ وأما دلالاته المختصة، فالظاهر، بل لا ينبغي الإشكال فيه، لزوم ملاحظة النسبة والأخذ بالأقوى منها دلالة لو كان، وإلا فمعاملة المتكافئين بحسب الدلالة، وذلك لتحقق المعارضة بينهما من هذه الجهة إذا علم إجمالاً بكذب أحد الظهورين: ظهور هذا في نظره، وظهور الاخرى في عمومه، من دون ان يكون في البين جهة اخرى تالفة منضمّة إلى هذه الجهة، مخرجة لها عن المنافات، كما كانت هي كذلك بالنسبة إلى الجهة الاولى.

ولاً منافات بين ظهوره من هذه الجهة لظهور دليل الآخر، وخروجه عن المنافات بسببه من الجهة الاولى بعد ترجيحه على معارضه، كما يظهر بمقايسته في دلالاته من الجهتين على مثل لفظ أعنى وأشباهه وما يقع عقيبه، بداهة أنّ ما يقع عقيبه وعقيب نظائره وإن لم يناف ما يقع هو نظائره عقيبه، إلا أنه لو لم يكن هو أو احدهما صريحاً في التفسير والشرح، بل كان ظاهراً فيه، ربّما يعارضه ظهور ما يكون هو أو احدها ظاهراً في شرحه لو علم كذب احد الظهورين، وتقدم عليه لو كان اقوى، كما لا يخفى، فتأمل فإنه دقيق.

١ - وفي «ق»: ان الحاكم حسباً اشرنا اليه له جهتان...

الأول

الظاهر عدم سراية إجمال الحاكم إلى المحكوم فيما لايسرى إلى العام إجمال الخاص، ويجوز الأخذ بعمومه فيما شك إرادته منه، كما إذا دارالخاص بين الأقل والأكثر، وذلك لأنّ للعام على أى حال ظهوراً مستقلاً لاوجه لرفع اليد عن ذيله إلا بمقدار علم إرادته من الدليل المنفصل المقدم عليه ترجيحاً أو حكومة؛

لايقال إذا كان الحاكم بمنزلة الشرح والتفسير فع إجماله كيف يبقى ظهور المحكوم بحاله، لأنّ حكومة الحاكم عليه وشرحه له إنما هو فيما هو دليل عليه، وهو الأقل، وأما غيره فأصالة العموم فيه بلا مصادم من معارض أقوى أو حاكم.

الثانى

إنّ الحاكم كما يختص موضوع الدليل المحكوم ويقلله، كذا رتباً يعتمه، وهذان^١ قد يجتمعان فى حاكم واحد بالإضافة إلى شئ واحد بالنسبة إلى المحكومين بل المحكوم الواحد من جهتين، كما يظهر هذا كله من ملاحظة دليل البيّنة مع الإستصحاب وأدلة الأحكام الواقعية إذا قامت البيّنة على خمرته بعد ما كان خلاً سابقاً يخرج بدليل البيّنة^٢ عن موضوع

١ - وفى «ق»: هذا.

٢ - هذه حاشية منه (ره):

لكن يمكن ان يقال إنّ إلغاء الإحتمال بدليل الإعتبار فى كلّ مقام كان له حكم ليس إلا لأجل عدم إمكان الإجماع بين الحكم بثبوت المؤدى وترتيب آثاره عليه فعلاً كما هو قضية حجّة الخبر، والحكم المترتب على إحتمال خلافه، إمّا لتضادها كما فى صورة مخالفة الاصل له، او للمماثلة كما فى صورة الموافقة، وكذلك كانت حجّة الخبر بمعناها أيضاً فيما لم يكن لإحتمال الخلاف اثر شرعى مترتب عليه لولم يكن الخبر على خلافه، كى يكفى بدليل إعتباره، وأثره العقلى إنّما ينتفى بإنتفاء موضوعه.

وبالجمله يكون مفاد دليل الإعتبار هو الإلتزام عملاً بالخبريه، ولازمه إلغائه لإحتمال خلافه من الحكم الشرعى لو كان، فلا يكون إلغاء حكم الإحتمال الذى هو مفاد الاصل إلا لأجل إمتناع الإجماع؛ وانت خبير بإشتراك المفادين فى ذلك، وعدم تفاوت بينهما، ضرورة أنّ حكم الإحتمال فعلاً موجب لإلغاء المؤدى أيضاً كما لا يخفى، ممّا وجه حكومة دليله على الاصل.

الإستصحاب ويدخل في أفراد الخمر فيشملة دليل حكمه في كل باب، ومن ملاحظة جميع أدلة الأمارات معه بملاحظة لفظي الشك واليقين الواقعين فيه، فورد كل امارة كان مورد الإستصحاب يخرج من حكم الشك ويدخل في حكم اليقين. هذا، ولا يخفى ان الوارد أيضاً كما يوجب الإخراج الموضوعي حقيقة، كذا يوجب إدخاله كذلك، كما ان أدلة الامارات مخرجة لما قامت الامارات عليها من التكاليف من تحت الاصول العقلية ومدخلة إليها في تحت حكم العقل بلزوم الإطاعة وتنجز التكليف بحيث يعاقب على مخالفته لو كان في المورد واقعاً، فلا تغفل.

قوله (قدّه) : حجة بمعنى انه لايعبأ - الخ - .

لايقال: خبر «كل شئ حلال» أيضاً حجة بهذا المعنى، فكل منه ومن الخبر الدال على حرمة العصير بمقتضى حجتيه، يقتضى أن لايعبأ باحتمال مخالفة مؤذاه للواقع، فاحتمال حرمة العصير المخالف لخبر «كل شئ حلال» أيضاً بمنزلة العدم لا يترتب عليه حكم شرعي، كان يترتب عليه لولاه.

لأننا نقول: وان كان الخبر الدال على الحلية كما ذكره حجة بهذا المعنى بلا إشكال، إلا ان مضمون الامارة وهو حرمة العصير، ليس احتمالاً مخالفاً لمؤذاه حيث لم يدل إلا على حلية مجهول الحكم ظاهراً لا واقعاً حتى تقتضى حجتيه عدم الإعتناء باحتمال الحرمة واقعاً، بل الإحتمال المخالف لمؤديه، إنها هو حكم ظاهري كالإحتياط والبناء على الأقل في الشك في عدد ركعات الصلاة مثلاً، فلايعبأ به. واما الامارات الدالة على الحرمة واقعاً، فان احتمال خلاف مؤذاه وهو الحلية واقعاً هو الموضوع للحكم بالحلية ظاهراً الدال عليه الخبر، فقضية حجتها ان لايعبأ به وينزل منزلة العدم.

فتلخص مما ذكرنا ان دليل الامارة الناظرة إلى الواقع المثبتة لحكم الشئ بعنوانه لا بما

والتحقيق ماحققناه في غير المقام، ان وجه تقديم الامارات على الاصول، إنها هولاجل التور، لا الحكومة، وعدم لزوم محذور من العمل بالامارات، ولزوم محذور التخصيص بلاوجه اوبوجه دائر من العمل بها، كما فضلناه فيما علقناه جديداً على الاستصحاب، وفي بعض فوائده فلا نعيد.

١- وفي «ق»: لها

٢- وسائل الشيعة: ٦٠/١٢ - ح ٤ (مع تفاوت يسير).

٣- وسائل الشيعة: ٢٢٤/١٧.

هو مجهول موجبة لعدم الامتناء بما اقتضته الامارة الدالة على حكم الشيء بما هو مجهول الحكم بخلاف العكس، والغرض من التطويل حسم مادة الإشتباه، وأنه لا غرو في الحكومة بين الخبرين، مع أنّهما من سنخ واحد ودليل حجّيتها أيضاً واحد، فلا تغفل.

قوله (قدّه) : وما ذكرنا من الحكومة والورود^١ جار - الخ - .

فيه أنّ الحكومة لا يعقل جريانها فيها إذ دليل حجّيتها السيرة وهي كسائر الأدلة اللبّية، لا بدّ ان يكون موضوعها محرزاً كميّة وكيفيّة بالجزم واليقين، فكيف يمكن أن تنالها يد التصرف بائى نحو كان، فلا يجرى فيها غير الورد.

ان قلت: سيرة العقلاء ليست بنفسها حجة ودليلاً على إعتبارها ما لم يمضها الشارع ولو بعدم الردع، وهو^٢ ما يتطرق إليه الإحتمال بلا إشكال، ضرورة إمكان أن يكون المضى بعدم الردع مطلق اصالة العموم، او خصوص ما إذا لم يتعبّد بالتص، فدلّيل التّعبد به يشرحه ويبيّنه.

قلت: نعم، ولكن إذا كانت السيرة على الحجّية مطلقاً. وأما إذا كانت على هذا التهج كما هو كذلك، فالمضى هو مطلق ما استقرت عليه بلا زيادة ونقصان. اللهم إلا ان يكون المصنّف (ره) بصدد مجرد الفرض والإمكان، لا فعلية الوقوع والجريان، فافهم.

قوله (قدّه) : وإن كان المخصص ظنياً معتبراً - الخ - .

يعنى بحسب السند، مع كونه قطعياً بحسب الدلالة، سواء كان العام قطعياً سنداً، ام ظنياً. وأما إذا كان ظنياً بحسب الدلالة فيعارضه العام مطلقاً، كما صرح به ويصرّح به أيضاً عن قريب.

قوله (قدّه) : ان كان ظنياً في الجملة - الخ - .

ربّما يوهم هذا خلاف المقصود وهو كونه حاكماً ولو كان ظنياً دلالة، فالاولى تبديل قوله «في الجملة» بقوله «سنداً»، إلا ان يجعل التمثيل، لأجرد التوضيح بل للتعين.

١ - وفي المصدر - وما ذكرنا من الورد والحكومة جار.

٢ - وفي «ق» : ممّا.

قوله (قدّه) : ويحتمل ان يكون الظنّ وارداً - الخ - .
قد عرفت انه متعين لا محتمل، ولعله أشار إليه بأمره بالتأمل .

قوله (قدّه) : هذا كله على تقدير كون أصالة الظهور - الخ - .
لا يخفى أنّ أصالة الحقيقة وعدم القرينة أصلان مستقلان يحتاج (تارة) إلى كليهما كما
إذا شكّ في نصب القرينة، وعلى تقدير الأعمّ في إرادة المعنى الحقيقي لإحتمال عدم إرادته
مع ذلك لحكمة مقتضية لذلك . (واخرى) إلى أصالة الحقيقة دون الاخرى، كما إذا علم
عدم نصبها، ومع ذلك شكّ في إرادته لما ذكر . (وثالثة) إلى أصالة عدم القرينة، كما إذا شكّ
في النصب مع القطع بعدم إرادته لو فرض عدم النصب، وقد فضلنا الكلام في تحقّق المقام
فيما علّقناه على مبحث حجّية الظواهر، فليراجع ثمة من أراد الاطلاع .
إذا عرفت هذا، فقد ظهر لك أنّه لأوجه للتّرديد في اعتبار أصالة الحقيقة بين ان يكون
من حيث أصالة عدم القرينة، او من حجّية الظنّ التوعى . نعم قد وقع الخلاف بينهم في
حجّيتها من باب التّعبد، او من باب الظنّ التوعى، او غير ذلك، فافهم واستقم .

قوله (قدّه) : والحاصل عن الغلبة - الخ - .
ربّما يشكل بأنّ قضيّة ذلك عدم تحقّق الظهور قبل تحقّقها، وهو كما ترى حيث
لا يتفاوت الحال في الحمل على المعنى الحقيقي بين الإستعمالات التي قبل تحقّقها^١ او بعدها
بلاريب ولا إشكال .

قوله (قدّه) : او من غيرها - الخ - .
كظهور إتباع الوضع في الإستعمال، فإنّ المظنون أنّ المستعمل من اهل كلّ لغة
ومحاورة يتبع واضع تلك المحاورة واللّغة في تخصيصه الألفاظ الخاصة ولا يتخلف إلا بنصب
القرينة .
ثمّ إنّ تعاكس التقديرين في الحكومة والورود، ظهوراً وخفياً ناش من أنّ الشئ إذا لم
يكن حجّيته من جهة إرائته وكشفه عند العقلاء، فالظاهر أنّ الحكمة الداعية إلى التّعبدية
كانت مغيةً بالعلم من دون إعتناء بالظنّ اصلاً إلا إذا قام الدليل على التنزيل وقيامه

١ - وفي «ق» : و .

مقامه. وأما إذا كانت حجّيته من هذه الجهة، فالظاهر أنهم لا يعبأون به إذا كان مثله على خلافه، فتأمل.

قوله (قدّه) : ويكشف عن ما ذكرنا - الخ - .

ربّما يشكّل أنّ هذا ليس بكاشف عن الوجود، فإنه ليس ممّا يختصّه، بل يعمّ الحكومة. قلت : يمكن ان يذبّ من الإشكال بما حقّقناه سابقاً من أنّ الدليل النّاطق إلى دليل آخر ربّما يعارض عموم هذا الدليل ظهوره في نظره إليه ويقدم عليه إذا كان أقوى، ويتوقّف أوتساوياً كما تقدّم، فيقال : إنّ ما ذكره على هذا لأيعمّ الحكومة، بل يختصّ بالوجود، فإنّه يمكن ان يفرض ظهور العامّ في عمومه أقوى من ظهور دليل حجّية الخاصّ في نظره إليه او مكافئته له، وإنّه أراد من اضعفية مرتبة ظنّ الخاصّ، اضعفية ظهور دليل حجّيته في نظره إلى العامّ من ظهوره في العموم، لا اضعفية ظهوره في عمومه وشموله له، ويشعر بذلك أنّه اكتفى فيه بمجرد إمكان الفرض، وذلك لأنّ الواقع في ظهور دليل الحجّية في نظره إلى العامّ أنّه بلغ من القوّة غايتها بخلاف ظهوره في الشّمول لجميع افراد موضوعه، حيث أنّه ما بلغ هذا المبلغ، وليس كون ظنّ العامّ أقوى مرتبة من ظنّ الخاصّ من هذه الجهة بعزیز، كى يكتفى فيه بمجرد إمكان الفرض، فتدبر جيّداً. ويمكن ان يكون قوله «فافهم» إشارة إلى الإشكال والدفع، او خصوص الإشكال، فافهم.

قوله (قدّه) : ومثل هذا في القطعيّات غير موجود .

توضيحه أنّ الأدلّة التي من شأنها إفادة القطع وكانت غير مقيدة له بالفعل وإن امكن وقوع التعارض بينها ايضاً، إلّا أنّها ليست غير الأدلّة الغير القطعية، كى يجعل ما يقع فيه التعارض قسمين، بل مندرجة تحتها لإحتياجها في الحجّية والإعتبار إلى الجعل، وهذا ليس إلّا شأن الغير القطعى منها، كما لا يخفى.

نعم لو كان إعتبارها بنفسها كالمفيد للقطع بالفعل، فلا محيص عن التّقسيم.

قوله (قدّه) : ولا ريب أنّ التّعبّد بصدور احدهما المعين - الخ - .

هذا إنّما هو بملاحظة الأخبار العلاجية، وإلّا لم يتعيّن الأخذ بأحدهما اصلاً، كما

يستتضح ممّا تحرره انشاء الله، والاولى ان يؤسس الاصل على حسب ما هو قضية ادلة
حجية الامارات سنداً او دلالة، مع قطع النظر عن الأخبار العلاجية، ثم ملاحظتها وتعيين
ما هو قضية ظهورها.

فأقول بالله أستعين فأنه خير معين:

التحقيق حسب ما يساعد عليه النظر الدقيق ان الظاهرين المتنافيين ليسا على نهج

واحد، بل على قسمين:

احدهما: ما يتعين فيه الجمع، وهو كل مورد كان لها بعد فرض الجمع بينها في كلام
واحد ظهور أن آخران لا تنافي بينهما، بحيث يتعين الحمل عليها عرفاً، حيث ماتعدّر الأخذ
بالظهور البدوي لها بأن يكون هناك لكلّ مثلاً أقرب المجازات إلى معناه الحقيقي المتعدّر
ولم يكن بينها تناف، والضابط ما إذا لم يكن العرف متحيراً في تعيين المراد بعدم لزوم
صرفهما عن ظهورهما البدوي لتعين ما يصرف كل واحد إليه ضدّهم، وذلك فأنه لا ينبغي
الريب في أن الشك في إرادة ظهور كل في مثله مسبب عن الشك في سند الآخر، لما
عرفت من أن كلاً منها موجب لصرف الآخر عرفاً، فلا يزاحم دليل التبعّد بسندهما بدليل
التبعّد بظهورهما، ولا يلزم منه لغو منع منه لذلك ايضاً، لما عرفت من عدم لزوم الإجمال من
الصرف.

ثانيهما: ما يتعين فيه الطرح بلا إشكال وهو كل مورد يوجب صرفهما الإجماله لعدم ما يتعين
ما ينصرفان إليه، وذلك لأن الجمع وان كان قرينة في مثله ايضاً للصرف، إلا أنه لا معنى
للتبعّد بها في مقام الطريقية بعد إجمالها، ولا دليل على التبعّد بأحدهما لا تعييناً ولا تخييراً،
مع قطع النظر عن الأخبار^٢ العلاجية، كما هو المفروض، وأما الاخذ بأحدهما لا على
التعيين وبلا عنوان و ان كان هو قضية البرهان كما يستتضح عن قريب انشاء الله، إلا أنه
ايضاً طرح بالمعنى المقابل للأخذ بها او بأحدهما في خصوص المؤدّي.

هذا كله مع قطع النظر عن الأخبار العلاجية؛ واما مجمل الكلام فيها، فالظاهر ان
موردها هو خصوص ما إذا تحير العرف عند الجمع بينها بحيث لا يساعد على نحو جمع اصلاً،
سواء كانا نصين^٣ او ظاهرين صاراً مجملين بعد صرفهما عن ظهورهما، لا ما يعتم ما إذا لم

١ - وفي «ق»: بعد.

٢ - وسائل الشريعة: ٧٥/١٨ - ب ٩.

٣ - وفي «ق»: ام.

يوجب جمعها التحير.

لا يقال: إن موردها وإن كان خصوص مورد التحير إلا أنه أعم من التحير البدوي الموجود في الظاهرين؛ لأنه مع كونه خلاف ما يظهر بالتأمل فيها، منقوض بالظاهر والأظهر كما لا يخفى، فتأمل.

قوله (قدّه): ومما ذكرنا يظهر فساد توهم - الخ - .

قد انتدح مما حققناه صحة القياس فيما إذا لم يوجب الجمع بينهما التحير، ولزوم الأخذ بهما وحملها على ما يساعد عليه العرف من أقرب المحامل والعمل عليه، كما إن الأقرب في المقيس عليه كذلك، إذ من المعلوم أنه يجب تأويلها والبناء على خلاف ظاهرهما إذا تعين ما يصرف إليه عرفاً. وأما إذا لم يتعين فلا ينبغي الإشكال في سقوطها عن درجة الاعتبار بطرق الإجمال.

نعم لما كان سند المقيس عليه قطعياً فلا محيص عنه، بخلاف المقيس، إذ التبعّد بسنده مع إجماله لغو، فلا تغفل.

قوله (قدّه): بل القطع بالصدور قرينة - الخ - .

قد عرفت إن القطع بالصدور قطع بالقرينة، لأنه بنفسه قرينة، كما يشهد بذلك صحة تعليق لزوم الصرف والتأويل إلى ما يتعين الصرف إليه لو كان على نفس الصدور بان يقال: لو كانا صادرين وجب تأويلهما، ولو كان القطع بنفسه قرينة لما صح التعليق، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): مسبب عن ثالث - الخ - .

وهو العلم الإجمالي بكذب واحد من دليلي السند والظهور، وقد عرفت بما لا مزيد عليه، إن هذا من قبيل العلم الإجمالي بين دليل السبب ودليل المسبب فيما إذا لم يوجب الجمع بينهما التحير بعد صرفهما، فافهم.

قوله (قدّه): لكن لا دوران هناك - الخ - .

هذا دفع توهم القياس بإبداء الفرق الواضح في البين من دوران الامر بين المحذورين في المقيس بخلاف المقيس عليه، وهو واضح لاسترة عليه.

قوله (قدّه) : ولاشكّ في حكم العرف - الخ - .

هذا قبل ملاحظة الجمع والتأويل، بل الذي يساعد عليه العرف في بعض موارد الجمع لأبعدها، كما عرفت مفصلاً، ولأضيقه، كما أنّ الأمر في الظاهر مع النص أو الأظهر كذلك .

قوله (قدّه) : فلوم يفهموا - الخ - .

لعلّ وجه سؤالهم احتمال ان يكون المقرّر عند الشارع غير المركوز في أذهانهم، كما وقع السؤال لذلك كثيراً، فلا حظ .

قوله (قدّه) : مع أنّه لم يقع الجواب - الخ - .

لا يخفى أنّه لا شهادة فيه أصلاً، فأنه ليس تطابق المقرّر عند الشارع، مع ما هو قضية القواعد بداعي ولا بغالبي، فلا تغفل .

قوله (قدّه) : وحمل مورد السؤال - الخ - .

هذا التقييد ليس بلازم على ما فصلناه، لكثرة ما لا يساعد العرف على الجمع إمّا لعدم ما يكون أقرب المجازات لها أو لأحدهما، أو لعدم ملائمة المقام لو كان إلى غير ذلك .

قوله (قدّه) : هذا كلّه مضافاً - الخ - .

الإجماع لو تمّ فإنّنا المسلمّ منه فيما إذا لم يكن جمع مقبول يساعد عليه العرف. وأمّا فيما إذا كان، فمحلّ تردد وإشكال لأيزيله إلاّ التتبع التام في كيفية معاملة الأصحاب مع الظاهر في الأبواب، وان كان الإنصاف أنّه لا يحصل منه للإنسان أيضاً ما يوجب الإطمينان لإختلاف مشارهم، فالإعتماد على ما فصلناه إذا لم يكن ظاهر الأخبار على خلافه .

قوله (قدّه) : إلاّ أنّ العرف يرتجحون أحد الظهورين - الخ - .

ان قلت: إذا كانت السيرة العرفية التي هي دليل الحجية على عدم الاعتناء باصالة

الظهور في الظاهر، قبلاً لها في الأظهر فهما يكونان من باب الوارد والمورود لا من المتعارضين.

قلت: الظاهر أن الإعتناء بأصالة الظهور في الأظهر دونها في الظاهر ليس لأجل أن الحجة منها ليس إلا ما إذا لم يكن هناك أظهر على الخلاف، بل من أجل أن هناك معارضاً أقوى، ولهذا يوجب معارضته وهنا في الأظهر، بحيث ربما يرجح عليه معها مالا يرجح لولاها، وربما يبقى بحاله ويتصرف في الأظهر بقريضة من الخارج، فليست أصالة الظهور فيه قبلاً لها في الأظهر مما لا يعتنى به أصلاً، فيكون من باب الورود.

نعم لو كانت هي في الأظهر أقوى، كان العمل عليه إذا لم تكن قرينة خارجية على التصرف فيه، وإلا كان العمل على الظاهر دونه، فتدبر.

قوله (قدّه): فالظاهر أن الدليل المتقدم في الجمع - الخ - .

الظاهر أن الدليل جارٍ فيما إذا تعين عرفاً ما يصرف إليه أحدهما بحيث صار ظاهراً فيه بعد صرفه عن ظاهره، دون ما يصرف إليه الآخر ما لم يقم معين من الخارج، إذ الظاهر أن يكون الأول بحسب العرف متعيناً للتأويل ما لم يقم قرينة من الخارج على تأويل الآخر، فيكون نفس صدورهما قرينة على التأويل، والجمع بينهما بصرف الأول عن ظاهره وإبقاء الآخر على حاله، ولا يوجب الجمع للإجمال الموجب للتحيز الباعث لإندارجهما تحت الجواب والسؤال في الأخبار العلاجية^١.

نعم الظاهر عدم جريان الدليل فيما إذا لم يكن كذلك، واحتيج في تأويل واحد منها بالخصوص إلى معين من الخارج، سواء كان ذلك لعدم تعين ما يصرف إليه في واحد منها أم لتعينه في كليهما فيشملهما الأخبار العلاجية، بناء على أن الظاهر شمولها لكل دليلين لا يساعد العرف على جمع بينهما، ويبقى متحيزاً ويلتمس عليه قرينة من الخارج.

قوله (قدّه): لم يترتب على ذلك أزيد من الأخذ - الخ - .

يعني الأخذ بما يطابق ظاهره ولو لم يكن هو المستند، فلا منافرة بينه وبين الشيء الأول من تساقط أصالة الحقيقة من الجانبين والعمل بالأصل الموافق لأحدهما لو كان في البين، فلا تغفل.

١ - وسائل الشيعة: ٧٥/١٨ - ب ٩.

قوله (قدّه) : وأنه لا محصل للعمل بها.

ربما يقال ان أول التعبد بها إلى ذلك إنما هو في مثل «ينبغي» و «اغتسل» من المتباينين، وأما بالنسبة إلى العامين من وجه، فالتعبد بها مما لأريب فيه، ولأ إشكال بالنسبة إلى مادّتي الإفتراق وان طرء عليها الإجمال في مادة الإجتماع.

وبعبارة أخرى لغوية التعبد بها وعدم ترتب اثر شرعى على طريقتها، إنما هو في مثل «ينبغي» و «اغتسل» لأ في العامين من وجه، لترتب الأثر على التعبد بها في الجملة.

ومن هنا ينقدح وجه للتفصيل الآتى، وهو أنه يظهر من أخبار العالج بعد التأمل فيها أنّ موردها خصوص ما إذا كان التّحير ناشياً من قبل السّند، لا الاعمّ ممّا إذا كان من قبل الدلالة بعد الفراغ عن السّند كما ان هذا هو الشّأن في العامين من وجه، إذ لا إشكال في وجوب الأخذ بسندهما ولأ في دلالتهما بالنسبة إلى مادّتي الإفتراق، بل الإشكال في دلالتهما بالإضافة مادة الاجتماع، فلا تحير فيها الآ من حيث الدلالة في الجملة، اللهم إلا ان يقال أنّ كل خبر بالإضافة إلى مراتب مدلوله اخبار متعدّدة، فيصدق على مثل «أكرم العلماء» و «لأ تكرم الفساق» بالنسبة^٢ إلى مورد الاجتماع ماسئل عنه في أخبار العالج من مجيئ خبرين كان احدهما أمراً والآخر ناهياً، وان كانا خارجين عنه بالنسبة إلى مادّتي الإفتراق، فافهم.

قوله (قدّه) : ولو خصص المثال بالصورة الثانية لم يرد عليه - الخ - .

وهو أنّ التّصنيف ليس لأجل الجمع، بل هو قضية ترجيح بيّنة الدّاخل او الخارج، حيث أنّ كلّاً منها بالإضافة إلى النصف المشاع من الدّار داخل، وبالنسبة إلى نصفها الآخر خارج، فلا يقبل بيّنة كلّ إلا في نصفها، سواء قلنا بترجيح بيّنة الدّاخل او الخارج، هذا حسب ما هو ببالي من قبل، ولأ لم يحضرني الآن كتاب القوانين، فراجع.

قوله (قدّه) : لا يخلو من مناقشة - الخ - .

وهى أنّ التّصنيف هنا أيضاً ليس لأجل الجمع، بل لحكم ذلك على السقوط، كما تكن بيّنة في البين وتحالفاً، بل ولوتنا كلّاً، هذا.

١ - وسائل الشيعة : ٧٥/١٨ - ب ٩ .

٢ - وفي «ق» : بالإضافة.

قوله (قدّه): ومثل هذا غير جارٍ في أدلة الأحكام الشرعية - الخ - .
إذ الكلام فيها في المقام من حيث صدورها من الإمام عليه السلام وهو غير قابل للتبعض، كما يأتي الإشارة إليه في كلامه.

قوله (قدّه): والتحقيق - الخ - .
توضيحه ملخصاً أنّ الدليلين المتنافيين لا يمكن الجمع بينهما والعمل بملولهما على وجه لا يلزم هناك طرح من وجه وإلا لم يكونا متنافيين، وهذا يختلف في البيان والأدلة، وذلك لأنّ كلمات الشهود لا تحتمل للتصرف فيها، لا سنداً وهو واضح، ولا دلالة ولو كانت ظاهرة لعدم تأتى التأويل في ظاهر كلماتهم، إذ ليست لتكلم واحد ومن هو بمنزلة ليصير بعضها قرينة لصرف بعضها الآخر، فينحصر التصرف فيها في تصديقها في بعض مضمونها. وهذا بخلاف الأخبار، حيث أنّ مضمونها وهو صدور هذا الكلام من الإمام عليه السلام غير قابل للتبعض، فيتعين التصرف فيها إمّا بالتأويل كما في الظاهرين، أو تبعض ترتيب الآثار كما فيهما وفي التصيين في بعض الصور، هذا.

قوله (قدّه): سواء كانا نصين - الخ - .
لا يقال: الجمع على القول به لأعمّ النصين، بل يختصّ بالظاهرين فلا وجه للتعميم؛ فإنّ الغرض بيان أنّ الجمع بالتبعض يعمّ التصيين أيضاً حسب ما قررناه ولولم يقل به أحد فيهما.

قوله (قدّه): إلا أنّ المخالفة - الخ - .
غرضه أنّ الجمع في الأخبار وإن كان متصوراً بأحد الوجهين من التأويل والتبعض في الآثار، إلاّ أنّه لما كان فيه محذور المخالفة القطعية فلا محيص من أن يختار أحدهما ويطرح الآخر.
وفيه أنّه لا محذور في المخالفة إذا لم تكن مخالفة عملية للحكم الشرعي المنجز، ولا مخالفة عملية كذلك إذا لم يكن الخبران ملزمين وعلم بصدق أحدهما مع بقائه على حاله، وإلا فلم يكن إلاّ مخالفة إلتزامية محضة مطلقاً، سواء لم يكونا ملزمين أم كانا، ولم يعلم صدق أحدهما لعدم تنجز ما هو مضمون أحدهما حينئذ، إذ الكلام بعد في تعيين ما هو قضية الجمع بين الخبرين من الطرح أو الجمع بالتأويل أو التبعض في الآثار.

هذا كله على ما هو الحق من كون الأخبار حجّة على الطريقتية. وأما على السببية فالأمر كما ذكره (قدّه)، للزوم المخالفة العملية من الجمع بينها ولولم يكونا ملزمين ولم يعلم صدق أحدهما بناء على كون معنى السببية ما يوجب التنافي بينها ولولم يكونا ملزمين، كما سنشير إليه عن قريب؛ لكن هذا أيضاً إنّما هو فيما إذا كان الجمع بينهما بالتصرف فيها، لا في أحدهما، كما لا يخفى.

قوله (قدّه) : في واقعة واحدة - الخ - .

لأ في واقعتين مندرجتين وإن كانت مرددة بين واقعتين دفعيتين. وبعبارة أخرى مخالفة قطعية دفعية، لا تدريجية، فلا تغفل.

قوله (قدّه) : الكلام فيه أولاً في أنّ الاصل - الخ - .

يعنى به الأعمّ ممّا يستفاد من أخبار العلاج وما هو قضية القاعدة مع قطع النظر عنها حسب ما لا يخفى، إذ من المعلوم أنّ دعوى التساقط، والتوقف، والتخيير على وجه، أنّها يكون على حسب القاعدة مع قطع النظر عن ملاحظة الأخبار، بخلاف الإحتياط والتخيير على وجه آخر، حيث أنّ دعويهما لا يكون إلا بملاحظتها.

قوله (قدّه) : وأما إذا كان لفظاً، فلعدم الإمكان.

توضيح الحال يستدعى تمهيد مقال في بيان ما يمكن ان يكون الدليل اللفظي مستعملاً فيه من الوجوه، وتعيين ما هو الظاهر منها، فنقول وبه نستعين:
فاعلم أنّ الوجوه أربعة:

الأول - أن يكون المستعمل فيه الخطاب الدال على حجّية الخبر، هو الوجوب العيني^٢ من غير تقييد بصورة عدم التعارض، لكن لا بملاحظتها أيضاً، بل لو كان بالنظر إلى ذات الخبر من دون ملاحظة الطوارئ أصلاً، فيدل على حجّية كلّ خبر في نفسه وبملاحظته، وأنّه بحيث لا ينافي ان يمنع عن حجّيته فعلاً طرّو بعض الحالات كالتعارض مثلاً عليه، فكلّ من المتعارضين وان لم يكن حجّيته^٣ بالفعل، إلا أنّه حجّة ذاتاً، كما هو الحال في المباحات

١ - وسائل الشريعة: ٧٥/١٨ - ب ٩.

٢ - التعيين. ن.

الذاتية التي طرئت عليها العناوين المحرمة.

الثاني - ان يكون المستعمل فيه هو الوجوب العيني ايضاً، لكن بملاحظة التقييد بغير صورة التعارض، بحيث لا يكون فيها مقتضى للحجية، فيكون عدم الحجية في حال التعارض على هذا، مستنداً إلى عدم المقتضى وإن كان جامعاً مع وجود المانع، بخلافه على الوجه الاوّل، فانه ليس إلا لوجود المانع.

الثالث - ان يكون المستعمل فيه ايضاً خصوص الوجوب العيني حتى بملاحظة صورة التعارض، بمعنى إرادة حجية كلّ خبر فعلاً حتى المتعارضين من الخطاب لكن لا حقيقة، ضرورة امتناع حجيتها كذلك، بل توطئة لإفادة ما هو الغرض والمقصود من حجية كلّ خبر عيناً في غير صورة التعارض، وفيها حجية كلّ من المتعارضين تخييراً، او حجية احدهما بلا عنوان، حسب ما نوضحه بمعونة العقل بلا معونة زائدة من تعدّد الخطاب.

توضيح ذلك انه أما إفادته لحكم صورة السلامة من التعارض فواضح. وأما إفادة حكم غير هذه الصورة، فإن العقل إذا لاحظ امتناع وجوب الأخذ بالمتعارضين عيناً^١ وكون المتكلم حكيماً لا يكلف بما ليس بمقدور، ولا بالتطرق إلى الواقع مما علم كذبه، يستكشف عن الخطاب الظاهر الشامل لصورة التعارض ان الحكم فيها هو الوجوب التخييري، وان التكتة في تعميم الخطاب إلى تلك الصورة التنبه على ان كلّ واحد من المتعارضين لو حلّى ونفسه على المصلحة المتقتضية للوجوب العيني، ولا ينافي ذلك عدم بقاء المصلحة في كلّ منها على الطريقتة، حسب ما فصله انشاء الله، كما لا يخفى.

ثم إن إستكشاف الوجوب التخييري مطلقاً ولو على الطريقتة يحتاج إلى ضمّ مقدمة اخرى، وهي ان الشارع انما يكون بصدد جعل الحجة التامة، بحيث يكون هو المرجع والمتبع في تمام مدلوله، وإلا فبالمقدمات السابقة على ما لا يخفى على المتأمل لا يستكشف أزيد من كون أحدهما بلا عنوان، من دون تعيين لأظاهراً ولا واقعاً حجة وأوجب العمل، وهو لا ينفع إلا في نفي الثالث حسب ما نوضحه انشاء الله.

الرابع - ان يكون المستعمل فيه الخطاب، هو مطلق الإيجاب المشترك بين التخيير والتعيين^٢ وإيكال تعيينها في صورة التعارض وعدمه إلى العقل، من دون حاجة إلى مؤنة

٣ - وفي «ق»: حجة.

١ - تعييناً. ن.

٢ - وفي «ق»: التخييري والتعييني.

زائدة، حيث أنه يستكشف من إطلاقه وعدم جعل بدل له في مقام الإمتثال، كما في الصورة الأولى كونه تعيينياً فيها، ومن تعلقه بالمتزاحمين، كما في الصورة الأخرى كونه تخييرياً فيها، إذ لا يعقل تعلق الطلب بها إلا كذلك، وهو واضح؛ وهذا من غير تفاوت بين الطريقتين والسببية.

نعم المصلحة على الأولى ليست إلا في أحدهما، بحيث لا يطلب الجمع بينهما ولو أمكن على فرض الحال، بخلاف الثانية، لقيام المصلحة بكل، بحيث لا مانع من وجوب الجمع إلا امتناعه.

ثم لا يخفى أن أظهر الوجوه بل ظاهرها، هو الوجه الأول، أما بالإضافة إلى الوجه الثاني والثالث فظاهر، حيث أنه لا شاهد في البين لأعقلاً ولا نقلاً على التقييد، ولا على الحمل على التوطئة والتمهيد، مع إطلاق الخطابات الظاهر في بيان الحكم واقعاً وحقيقة، كما لا يخفى. وأما بالإضافة إلى الوجه الرابع، فلأن الأمور ان كان حقيقة عرفاً في مجرد الوجوب والتعيين والتخير وغيرها خارجة عن مدلوله تلحقه بحسب الموارد حسب مساعدة القرائن، إلا أنه عند الإطلاق، منصرف إلى الطلب الحتمي العيني،^١ على ما حقق في محله.

ويشهد بذلك أنه لو لم يكن كذلك لم يكن وقع للسؤال عن حكم المتعارضين، إذ على هذا لم يكن ما يوجب التخيير الموجب للسؤال في البين، حسب ما عرفت من أن قضية الطلب الحتمي المطلق هو التخيير في صورة التعارض.

إذا تمهد هذا وتعين ما ينبغي أن يحمل عليه الخطاب الدال على حجية الأخبار، فلا بد من تأسيس الأصل على هذا.

فاعلم أنه إن قلنا بحجية الأخبار من باب السببية، فيكون حال المتعارضين من قبيل الواجبين المتزاحمين من أن الأصل فيها هو التخيير، حيث أن كل واحد منها حال التزاحم أيضاً على ما كان عليه من المصلحة التامة المقتضية للطلب الحتمي، ولا يصلح التزاحم إلا للمنع عن تنجزهما جميعاً، لإمتناع الجمع، لأن أحدهما لإمكانه، وحيث كان تعينه بلامعين ترجيحاً بلامرجح، كان التخيير متعيناً.

نعم لو كان أهم أو محتمل الأهمية يتعين على ما سنفضله هذا؛ لكن لا يخفى أن ذلك كذلك لوالترزم على السببية بلزوم الأخذ بمؤدى الخبر وإن علم إجمالاً كذبه ما لم يعلم

١ - وفي «ق»: التعيين.

تفصيلاً، وإلا فالأصل على الوجهين على نهج واحد، كما يظهر من التأمل فيما نفضله
إنشاء الله،

وان قلنا بحجته على الطريفة فربما يقال أن قضية الاصل هو سقوط كل عن الحجية
بالتسبة إلى مؤداه بالخصوص، وذلك العلم بكذب أحدهما، ومعه يمتنع التوصل به إلى
الواقع، فلا يطلب الجمع بينها ولو فرض محالاً إمكانه والتعبد بأحدهما دون الآخر تعييناً، أو
التعبد بهما تخييراً وإن كان جائزاً لإمكان التوصل به إليه، إلا أنه لما كان كل واحد
مشتماً على شرايط الحجية على نحو إشمات الآخر، والمفروض أن مؤدَى دليل الإعتبار
حجية كل على التعيين، لم يكن مقتضى لحجيتها تخييراً، ولا حجية أحدهما تعييناً، وأما
الدليل الآخر لو كان، فالكلام الآن مع الإغماض عنه في المقام، هذا كله بالتسبة إلى
مدلولها المطابق.

وأما بالتسبة إلى مدلولها الإلزامي وهونق الثالث المخالف لكل واحد منها، فلما لم
يكن بينهما تناف ولم يعلم كذب أحدهما ولو إجمالاً، فلا مانع من جمعها مع وجود المقتضى
على ما هو المفروض من إشمات كل على جميع ما يعتبر في الحجية.

وبالجملة لا بد أن يقتصر في رفع اليد عن الحجية مع وجود المقتضى، على قدر المانع،
ولامانع منها إلا بالتسبة إلى مدلولها المطابق دون الإلزامي، فيكون نفي الثالث مستنداً
إلى كل واحد؛ وهذا بخلاف ما إذا اشتبه الخبر الصحيح بالضعيف، إذ فيه إنها يكون نفيه
مستنداً إلى خصوص الخبر الصحيح، هذا.

ولكن التحقيق على ما يقتضيه النظر الدقيق أن يقال أن الأصل سقوط أحدهما
بلا عنوان، من دون تعيين لأوقاعاً ولا ظاهراً عن الحجية، وبقاء الآخر كذلك على الحجية؛
وأما نفي الثالث مستند إلى أحدهما الحجية، لا إلى كل واحد، وذلك لأن المفروض لما
كان وجود المقتضى وليس المانع إلا العلم بالكذب وليس ما علم كذبه إلا أحدهما
كذلك، فلا وجه لسقوط غيره عن الحجية بالتسبة إلى كلا مدلوليه المطابقي والإلزامي،
كما لا وجه لبقائه على الحجية بالإضافة إلى مدلوله الإلزامي، وهذه على ما قرراً ولا، إذ
ليس للفظ دلالة عليه بالاستقلال، بل يتبع دلالاته على مدلوله المطابقي، كما حقق في محله،
فكيف يبقى حجة بالتسبة إليه بعد ما لم يكن حجة إلى ما كان دلالاته بتبعه.

نعم لما كانت الحجة أحدهما بلا عنوان كانت حجته بالإضافة إلى مؤداه المطابق

غير مفيدة إلا نفي الثالث بتبعه، لا التزام به بخصوصه لعدم تعيينه، وكان الامر بالنسبة إليه كما إذا لم يكن واحد منها بحجة أصلاً، كما لا يخفى.

فنفي الثالث على هذا وإن كان بأحدهما في مسألة إشتباه الحجة بغيرها، إلا أن الاستناد في تلك المسألة إلى واحد معين واقعاً وهو الخبر الصحيح، بخلاف هيهنا، إذ لا تعيين فيه أصلاً، لا ظاهراً ولا واقعاً، وذلك لأنه لا يميز في البين يتميز به الحجة عن غيرها، لإستوائهما في جميع ما يعتبر في الحجية على ما هو المفروض، وفي نسبة العلم بالكذب، ونفس الكذب ليس بمميز، بدهة عدم إعتبار الصدق في الحجية، مع إمكان أن يكون كل واحد كاذباً.

فقد تلخص من جميع ما ذكرنا أنه لما كان المقتضى لحجية كل من المتعارضين موجوداً، والمانع لا يصلح للمنع إلا عن احدهما مردداً بلا عنوان، كان سقوط كل عن الحجية بالنسبة إلى تمام مدلوله مما لأوجه له أصلاً، غاية الأمر أن حجية أحدهما كذلك لا يفيد الأخذ بخصوص أحدهما، لمكان التردد وعدم التعيين، كما أن الجهل في مسألة إشتباه الحجة بغيرها مانع عن الأخذ به كذلك، إلا أنه يفيد في نفي الثالث في المسألتين.

تتمة

اعلم أن منشأ التناقض بين الخبرين بناء على حجية الأخبار من باب الطريقة المحضة إنما هو اعم من عدم إمكان الجمع بينها عملاً أو علماً بأن علم بكذب أحدهما ولو أمكن الجمع بينها بحسب العمل، وهذا بخلاف المنشأ على حجيتها من باب السببية، فإنه خصوص عدم إمكان الجمع بينها عملاً لأعلماً، ولأريب أن ذا لا يتحقق إلا إذا كان مؤدى أحدهما الوجوب العيني ومؤدى الآخر الحرمة كذلك، والآيستحيل الجمع بينها عملاً، كما لا يخفى.

لكن بناء على أن يكون المراد بالسببية كون مجرد صيرورة الخبر سبباً لوجوب تطبيق العمل على مؤداه مطلقاً، وأما بناء على أن يكون المراد هو كونه سبباً له على وجه التدين به والإستناد إليه في العمل مطلقاً، فلا يتحقق في جميع صور مخالفة أحدهما الآخر بحسب المؤدى.

ثم لا يخفى أن النسبة بين التعارض بين الخبرين على الطريقة والتعارض بينها على السببية بكلاً وجهيه، عموم وخصوص مطلق، لإجتماع التعارض على الوجه الأول.

والثاني مطلقاً في خصوص صورة مخالفة الخبرين في الوجوب والحرمة التعيينيتين، وفي مطلق صورة المخالفة لكن في خصوص الوجه الثاني منه لا مطلقاً، وإفتراق التعارض على الأول فيما إذا لم يكن بينها إلا التنافي علماً من دون ان يكون المكلف عاجزاً من الجمع عملاً، هذا. ولكن لا يخفى أن ما ذكرنا من كيفية النسبة على الوجهين مبنى على أن يكون التبعيد بمؤدى الخبرين واجباً لوامكن ولو علم بكذب أحدهما إجمالاً، وهو بعيد وإلا كانا متوافقين بحسب الموارد، كما لا يخفى، فليعذروني إخواني من الخروج عن طور هذه التعليقة، فإن المسألة من المهمات والعيصات المشكلة.

قوله (قدّه): لأن ذلك غير ممكن - الخ - .

قد عرفت إمكان ذلك على بعض الوجوه المتقدمة، فلا تغفل.

قوله (قدّه): لكن على تقدير أن يكون العمل بالخبرين - الخ - .

هذا بناء على أن يكون التبعيد بمؤدى الخبر محبوباً وإن علم كذبه إجمالاً ما لم يعلم تفصيلاً، وإلا كما أشرنا إليه.

قوله (قدّه): بل وجود تلك المصلحة في كل منها بخصوصه مقيد - الخ - .

لا يخفى أن مقتضى ما حققناه أن وجود تلك المصلحة في كل مقيد بعدم كونها في الآخر، لا بعدم المعارضة، فلا تغفل.

قوله (قدّه): إن شيئاً منها ليس طريقاً - الخ - .

لكن لعدم حجية واحدهما، بل لتردد الحجّة بينها حسب ما عرفت.

قوله (قدّه): أو العمل بما طابق منها الإحتياط، أو الإحتياط ولو كان مخالفاً لها - الخ - .

لا يخفى أن ظاهر المقابلة يقتضى جريانها في جميع موارد الأصل الأولى كالتخيير، إلا أنه لا يستقيم، ضرورة أنه من موارد مالا يمكن فيه الإحتياط اصلاً، كما إذا دل أحد الخبرين على الوجوب والآخر على الحرمة، فكان عليه ان يقول أو العمل بما طابق منها

١ - وفي المصدر: لكن هذا كله على تقدير أن يكون العمل...

الإحتياط لو كان، وإلا فالتخير أو الإحتياط ولو كان مخالفاً لها لو أمكن، وإلا فالتخير حتى يشمل جميع موارد التعارض، وكأنه (قده) تركه تعويلاً على وضوحه.

ثم أنه لا بد أن يكون المراد من مرجعية الإحتياط ولو كان مخالفاً لها خصوص ما إذا كان مخالفاً لخصوص كل منها، أما إذا كان مخالفاً لكليهما، ضرورة أنه لا وجه حينئذ لجعله من وجوده المسألة بعد إبتنائها على حجية أحد الخبرين لأحالة، ومعه تبقى الإحتياط الثالث؛ فكيف يكون الإحتياط المخالف لها مما وجب المصير إليه، كيف وكون الإحتياط مرجعاً لو كان موافقاً لأحدهما ينافي في المبنى، فضلاً عما إذا كان مخالفاً لها.

اللهم إلا أن يقال: إن المراد من المبنى هو مجرد عدم سقوطها من الجانبين، كما إذا لم يكن في البين خبر، والرجوع إلى الثالث من دون تعيين أن تثبت حجتيته على وجه التخير أو التعيين، وهذا المقدار لا ينفذ إلا في نفي الثالث، لا في جواز الأخذ بأحدهما في خصوص مؤداه، وانت خبير بأنه على هذا لأوجه لجعل هذا في قبال الأصل الأولى حيث أن قضيته أيضاً ذلك؛ إلا أن يقال أن الحجية على ما حققناه هو أحدهما بلا عنوان بالنسبة إلى نفي الثالث وعدم حجية واحد منها بالنسبة إلى خصوص المؤدى، بخلاف الحجية على هذا حيث أنه أحدهما بالخصوص وإن كان مردداً بين أن يكون على التعيين أو التخير، فافهم.

قوله (قده): وأما أخبار الدالة^٢ على نفي الوجه الثالث.

وجه الإستلزام أن الإحتياط في العمل لا يحتاج إلى فتوى بشئ أصلاً، بخلاف العمل على البرائة، فإنه لا بد من الفتوى بها، كما لا يخفى.

قلت: يمكن منه الإستلزام، إذ يكفي في العمل على البرائة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بلا إفتاء بالإباحة شرعاً، لا ظاهراً ولا واقعاً، فالأولى التمسك على الإحتياط بإطلاق أخبار التوقف^٣، إذ بإطلاقها يدل على وجوب التوقف عن إرتكاب الشبهة مطلقاً وعدم جواز الإقتحام فيها أصلاً، عملاً كانت أو فتوى، بل دلالتها على وجوب التوقف في الفتوى ليس إلا لأنها عمل أيضاً، لا بماهى فتوى كما لا يخفى.

١- وفي «ق»: كان لم يكن خبر في البين.

٢- وفي المصدر: وأما أخبار التوقف الدالة على الوجه الثالث.

٣- وسائل الشيعة: ١١١/١٨ - ب ١٢.

قوله (قدّه) : ويحتمل أن يكون التخيير للمفتي، فيفتي بما اختاره - الخ - .
فيه أنّ المقلّد أيضاً متخيّر إن كان المراد به من ورد في حكم مسألته خبران متعارضان،
حيث أنّه كذلك وإن كان هو لا يدرى بذلك والمفتي يدرى، إلاّ أنّ مجرد ذلك لا يوجب
الإختصاص، كما لا يوجب ذلك في باقي الجهات من الشرايط والمؤدّيات، وإن كان
المراد به غيره ممّا لا يشمل فلا نسلم كونه بهذا المعنى موضوعاً، والسند يظهر من أخبار
الباب بلا إرتياب.

قوله (قدّه) : فلا عبرة بنظر المقلّد - الخ - .
جواز التقليد في مسألة يعتقد المقلّد بخطأ المجتهد فيها، وعدم العبرة بنظره في غاية
الإشكال، والمسلم من أدلة جوازه أو وجوبه إنّما هو فيما إذا لم يكن الأمر كذلك، فتدبر.

قوله (قدّه) : فالظاهر أنّها مسوقة لبيان وظيفة المتخيّر.
الاولى أن يقال: أنّها مسوقة لبيان حكم المتخيّر، وهو الذي ليس له الوصول إلى
مقصده طريق بالفعل بسبب تعارض ما عنده من الخبرين، إذ حكمهما بحسب الأصل، كما
عرفت بما لا مزيد عليه سقوطهما من الجانبين كأنه لم يكن بالنسبة إلى مؤدّى كلّ منهما
بالخصوص خبر أصلاً في البين، ولأريب أنّه بعد ما أخذ بما عيّن له من الحجّة، وهو ما
اختاره من الخبرين يخرج من عنوان من لم يكن عنده الحجّة وكان متخيّراً في امره في
الوصول إلى مقصده.

قوله (قدّه) : وبعض المعاصرين إستجود كلام العلامة - الخ - .
لعلّ وجهه أنّ الإستناد في الحكم بالتخيير في الخبرين إلى بعض الأخبار الظاهر في
أن جواز ذلك إنّما هو من باب التسليم. ومن المعلوم أنّ مصلحة التسليم لا يختصّ بحال
الإبتداء، بل يعمّ الحالين، وهذا بخلاف الفتوى والأمارات حيث لم يرد فيه ذلك،
والحكم فيها بالتخيير إنّما هو على القاعدة، ولعلّه أشار إليه بامرّه بالتدبر، فتأمل.

قوله (قدّه) : هذا ما يجب التنبيه عليه - الخ - .
لا يخفى أنّ الاولى بل الصواب ذكر هذا التنبيه بعد المسألتين خاتمة لهما، بداهة أنّه
متفرّع عليهما لا يتمّ إلاّ بهما، فلا وقع لجعله خاتمة لخصوص التخيير، فضلاً عن جعله مقدّمة

للترجيح، فلا تغفل.

قوله (قدّه) : مع أنّ أصالة العدم لا يجدى في استقلال - الخ - .
لا يخفى أنّ موضوع حكم العقل وإن كان هو عدم المزية واقعاً، فلا يجدى التص
المعتبر في استقلال العقل بالتخير أيضاً وإن كان الموضوع عدم المزية شرعاً ولو ظاهراً بالتعب
من الشارع، كما هو كذلك حسب ما لا يخفى فكلاهما يجديان، فلا وجه للتفصيل.
فإن قلت: الوجه أنّ الأصل بالنسبة إلى حكم العقل بالتخير مثبت، ولذلك لا يجدى
ولا يثبت.

قلت: ليس الأصل بالنسبة إلى كلّ أثر وحكم عقلي ب مثبت، وإنما يكون لو كان الأثر
للموضوع الواقعي وأريد اثباته للموضوع المحرز بالأصل بخلاف ما إذا كان الموضوع
الحقيقي له اعم من الواقعي والمحرز بالأصل كالحكم الشرعي لحكم العقل بوجوب
الإطاعة، بدهاءه أنّ ترتيب وجوبها بالإستصحاب على الوجوب الشرعي الثابت لا يوجب
كون الإستصحاب مثبتاً، والمفروض أنّ الموضوع ههنا هو عدم المزية شرعاً مطلقاً ولو
ظاهراً، فتدبر فإنّ امثال المقام من مزال الأقدام.

قوله (قدّه) : المتممة فيما لم يذكر فيه من المرجحات المعتبرة - الخ - .
التممة مبنية للمفعول صفة للدلالة في قوله قبل ذلك : «ودلالة بعضها الآخر
- الخ - ». وحاصله أنّ الأخبار المطلقة للتخير تقيّد بصورة فقد جمع المرجحات المعتبرة
بالأخبار^٢ المقيّدة له بصورة فقد بعضها، بضميمة عدم القول بالفصل بين المرجحات^٣.

قوله (قدّه) : ومرجع التوقف إلى التخير - الخ - .
لا يخفى أنّ ظاهر العبارة وإن كان لا يخلو عن الإيراد، حيث إنّ إرجاع التوقف إلى
التخير واضح الفساد لكمال بينونة بينها مفهوماً وعملاً، إلاّ أنّه ليس بالمراد، وإنما
الإرجاع إنّما يكون بحسب المورد، يعني ما كان بحسب الأصل الأوّل مورداً للتوقف، يكون

١ - وسائل الشريعة : ٨٧/١٨ - ح ٣٩ - ٤٤ .

٢ - وسائل الشريعة : ٨٠/١٨ - ح ١٩ .

٣ - وفي «ق» : بينها .

من صورة التكافؤ التي هي مورد للتخيير لولم يكن الأصل عن المرجحات، او لم يكن موافقاً لاحدهما، هذا.

قوله (قدّه) : قلنا بما اخترناه من أنّ الاصل التوقف - الخ - .

لعلك تتخيل المناطات بين جعل المختار فيه بحسب الأصل التوقف، وإنّ ما استفيد من نفس أدلة العمل بالأخبار، هو العمل بأحد المتعارضين، فكأنك نسيت ما نبهناك من أنّ العمل بأحدهما إنّما يراد به العمل بما يوافق مضمونه قبلاً لسقوطها من الجانبين والرجوع إلى الاصل في البين ولو كان مخالفاً للطرفين، لا للتوقف عن العمل بخصوص احدهما لتردد الحجّة فيها، لعدم تعيينه على ما عرفت، بل بالأصل الموافق لو كان، وإلا فبأحدهما على التخيير او التعيين، حسب ما نبهته .

قوله (قدّه) : فلا دليل على وجوب الترجيح بمجرد قوة في أحد الخبرين .

بل الدليل على عدم جوازه بالنسبة الى ما إذا كان ما فيه القوة على خلاف الأصل، وهو عدم جواز التجاوز عن الأصل إلا بالحجّة المعتبرة، ولم يثبت بعد حجّة الخبر المخالف بالخصوص ولو كان فيه القوة .

واما بالنسبة إلى ما إذا خالف كلاهما الأصل، فالدليل على الترجيح بعد ما كان المفروض عدم جواز الرجوع إلى الأصل المخالف، هو تيقن جواز العمل بالراجح دون المرجوح، ولا ريب أنّ قضية المنع عما لا يعلم جواز العمل به .

قوله (قدّه) : وبمجرد مزية أحدهما على الآخر بما يرجع إلى أقربيته إلى الواقع - الخ - .

هذا إذا لم يكن من سنخ ما هو المقتضى لوجوب العمل بالخبر كالأعدلية، بناء على أنّ العمل بالمقتضى إنّما هو عدالة الخبر، فتدبر .

قوله (قدّه) : وكذا لو احتمل الأهميّة في أحدهما - الخ - .

اعلم أنّ منشأ الأهميّة تارة أشدّيّة المناط وأكديته، كما في الصلوة بالإضافة إلى ساير الواجبات؛ واخرى اتحاده مع عنوان واجب آخر، فإن كان إحتمالها ناشياً من الجهة الثانية، فلا وجه للحكم باستقلال العقل بوجوب ما كان منها محتملاً لها، بل العقل يستقلّ بالتخيير بعد الجزم بعدم العقاب على الواجب الآخر لو كان، فانه عقاب بلا بيان ومواخذة

بلا برهان. ولو كان إحتما لها ناشياً من الجهة الاولى، فالظاهر إستقلال العقل بالإشتغال وعدم الفراغ عن العهدة على سبيل الجزم إلا بإتيان ما فيه الإحتمال، حيث ان التكليف به في الجملة ثابت قطعاً، وإنما الشك في تعيينه هل هو على سبيل التخيير او التعيين، وليست الجهة لو كانت تكليفاً آخر حتى يمكن نفيه بأصالة البرائة، بل هي على تقديره من كفيات ذلك التكليف المعلوم تعلقه به، بدهاة ان أقوائية جهة وجوب الأهم ليست جهة اخرى منضمة إليها، كما لا يخفى.

قوله (قدّه) : ومرجع الأخير إلى أنه لولا الإجماع - الخ - .

لا يخفى ان مرجعه ليس إلى ذلك، بل إلى ان الإلتزام بالترجيح هنا إنها هو لكونه مذهب الجميع، وكونه مجمعاً عليه بخلافه في البيئات لإختلافهم فيه وإن كان الأكثر على عدمه، فلا تغفل.

قوله (قدّه) : ثم يظهر من السيد الصدر الشارح - الخ - .

لا يخفى ان ما استظهره منه من الرجوع إلى التخيير او التوقف او الإحتياط ظاهره، وهو كون كل واحد من التخيير والتوقف في مقام الفتوى على ما لا يخفى، مخالف صريح ما يحكيه عنه من قوله «انّ الجواب عن الكل ما أشرنا إليه من ان الاصل التوقف في الفتوى والتخيير في العمل، فلا تغفل.

قوله (قدّه) : فلو حل غيره عليه لزم التفكيك فتأمل .

يمكن ان يقال انه لو حل على مطلق الطلب واستفيد كل من الوجوب والإستحباب من الخارج، لا يلزم التفكيك، ولعل أمره بالتأمل إشارة إليه، فتأمل.

قوله (قدّه) : فلوم يكن الأول أقوى، وجب التوقف - الخ - .

وجه كونه الأقوى هو رجحان التقييد على ساير أنحاء التصرفات. وأما وجه التنزل والمماشات فلأن إستعمال الأمر في الإستحباب بلغ من الكثرة بحيث بنى بعض الأصحاب على التوقف عن الحمل على الإيجاب بلا قرينة، مع ان حمله عليه يكون من قبيل

التقييد أيضاً بناءً على كون الأمر لمطلق الطلب، فلا تغفل.

قوله (قدّه) : من حيث ظهور صدورها في التحكيم - الخ - .

وفي ظهوره فيه تأمل، بل بنظري القاصر ظهوره في قاضي المنصب، وذلك لأنّ قوله عليه السلام «فإني قد جعلته - الخ^١» في غاية الظهور في إعطائه المنصب ونصبه قاضياً وحاكماً في قبال قضاة الجور وحاكمهم المنصوبة من قبل الجائر، ولهذا ترى الأصحاب خلفاً بعد سلف لايزالون يتمسكون بهذه الرواية على نصب الفقيه في زمن الغيبة عموماً، هذا مع ما في تفريعه (قدّه) من الإشكالات، عليه ما لا يخفى، بدهاء أنها لو كان المراد القاضي المنصب، تكون أشد وأقوى، حسب ما لا يخفى.

ثم إن هيهنا إشكالاً آخر لم يذكره المصنف، وهو أنّ الأمر في تعيين الحاكم وإختياره إنّما هو بيد المدعى، فينفذ حكم من إختياره في الواقعة، لأحكم من إختياره المنكرو وإن كان أفضل، وقد فوض الأمر فيها إلى نظرها تحريهما بعد إختلافهما^٢ في الحكم، إلا أن ينزل فرض السؤال على خصوص صورة التّداعى، وليس بالبعيد؛ وعليه تندفع الإشكالات الآخر أيضاً:

أما التعدد فلعدم تراضيهما على واحد، بل المفروض رفع كلّ أمره إلى واحد.
وأما غفلة الحكّمين مع أنّ لزومهما ممنوع، لإمكان إطلاع كلّ على قدح في سند^٣، فتلها غير عزيز.

وأما تحريهما في سند الحكّمين، فلا يبعد كلّ البعد بعد عدم نفوذ أحد الحكّمين من الحكّمين على واحد منها لعدم تمكين واحد منها الآخر في تعيين من إختياره من الحكّمين.
وأما حكم أحدهما بعد الآخر، فلا ضير فيه أصلاً حيث لم يكن حكم الأوّل نافذ على من عليه حيث لم يرض به، مع أنّه يمكن هذا لعدم الإطلاع على صدور الحكم من الآخر.
وأما تساقطهما، فهو مطلقاً ممنوع، والمسلم منه إنّما هو في صورة تساوى الحكّمين.
وأما غير هذه الصورة فيمكن الإستناد إلى الرواية في جواز التّحرى والإجتهاد في تعيين حكم المسألة المتنازع في حكمها بالرجوع إلى ملاحظة صفات الحكّمين، او صفات ما استند

١ - وسائل الشيعة: ٤/١٨ - ح ٥.

٢ - وفي «ق»: اصلاحهما.

٣ - وفي «ق»: سند الآخر.

إليه من الروایتين، لعدم قيام دليل على المنع منه، مع كفايته في رفع الخصومة، إذ منشأها الإختلاف في الحكم حسب الفرض على ما يقتضيه ظاهر الرواية^١.

ثم إن هذا كله على تقدير تسليم ظهورها في رجوع المتخاصمين إلى الحكيم، لأجل فصل الخصومة بينها بالحكومة، لا الرواية أو الفتوى بنقل رواية مفيدة لحكم المسألة على ما هو المتعارف في الصدر الأول من نقل المفتى في مقام الفتوى، الرواية التي اعتمد عليها في حكم المسألة المسؤول عن حكمها، لكن يمكن مع ذلك^٢ دعوى ظهورها في رجوعها إليهما من حيث الرواية أو الفتوى.

والإنصاف أنه ليس ببعيد، وعليه لا يرد شيء من الإشكالات. نعم يقع على هذا التعارض بينها وبين المرفوعة^٣، ولا يمكن التوفيق بينهما بما ينافي^٤ كلامه، هذا.

قوله (قدّه): اللهم إلا أن يمنع ذلك، فإن الراوى - الخ -.

المشار إليه لزوم العمل على العكس، لأعمل العلماء عليه، وإلا لا يلائمه التعليل إلا بأن يجعل العلة كاشفة عن عدم عملهم عليه، كما يظهر بالتأمل.

قوله (قدّه): إلا أن ينزل الرواية^٥ على غيرها تين الصورتين - الخ -.

لا يخفى أن خروجها منها إنما هو على نحو التخصص لا التخصيص، حيث إن الفرض إنما هو تقديم الأفضلية على الشهرة كذلك في مقام الترجيح والتنزيل، وعدم تقديمها عليها في الصورتين لا يقدح بذلك فإنه حقيقة إنما هو لأجل اشتراك الروایتين فيها ومساواتها من جهتها وكان ترجيح الرواية المشهورة على الشاذة لإختصاصها بمزية أخرى غيرها، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): ولذا لم يسأل الراوى - الخ -.

لعله لما فهم أن العبرة في مقام الترجيح إنما يكون بإجتماع الصفات، بحيث لا اعتبار

١ - وسائل الشيعة: ٤/١٨ - ح ٥.

٢ - وفي «ق»: لكن يمكن منع ذلك ودعوى...

٣ - مستدرک الوسائل: ٣/١٨٥.

٤ - وفي «ق»: بما يأتي في كلامه (قدّه).

٥ - وسائل الشيعة: ٤/١٨ - ح ٥.

بها أصلاً عند إفتراقها لم يسئل عن صورتى إنفراد من الآخر وتعارض بعضها مع بعض،
ولاً دلالة لقوله «لأيفضل أحدهما على صاحبه» على ما فهمه أن الترجيح بمطلق التفاضل،
إذ لعل مراده أن لا يفضل أحدهما على الآخر فيما ذكر من الفضيلة بأن يكون أحدهما مجمع
الصفات، بخلاف الآخر، فافهم واستقم.

قوله (قدّه) : الثاني مارواه ابن أبي جهور^١ - الخ - .

لأ يخفى أن مراد السائل في هذه الرواية من قوله «أنهما موافقان للإحتياط» كون كل واحد
واحد إذالو حظ في نفسه موافقاً له، وإلا لا يمكن أن يكون المتعارضان كلاهما موافقين له،
وهذا كما إذا كان مضمونها إلزامين. ومنه يظهر أن المراد بكونها مخالفين له ماذا،
فلا تغفل.

قوله (قدّه) : التاسع ما عن الكافي^٢ - الخ - .

الظاهر إرادة الأخذ بالأخير من الخبرين من قوله عليه السلام «خذوا به» لأقربيته
لفظاً، وهو مانع عن رجوع الضمير إلى الأبعد، مع موافقته للإعتبار والتصريح به في العاشر^٣
والحادى عشر^٤ من الأخبار.

قوله (قدّه) : الرابع عشر^٥ - الخ - .

ينبغي بيان ما لعله يحتاج إلى البيان في الحديث:

فاعلم أن قوله عليه السلام «أن الكلمة^٦ - الخ -» في مقام التعليل لقوله عليه السلام
«انتم أفقه الناس» والظاهر منه أن الكلمة يمكن أن يكون منصرفة إلى وجوه بعضها هي
ظاهرة فيه، وبعضها لا يكون كذلك، فالمتكلم بها له أن يريد منها ما شاء من الوجوه

١ - مستدرک الوسائل : ١٨٥/٣ .

٢ - وسائل الشیعة : ٧٨/١٨ .

٣ - وسائل الشیعة : ٧٧/١٨ .

٤ - وسائل الشیعة : ٧٩/١٨ .

٥ - وسائل الشیعة : ٨٤/١٨ .

٦ - أى قوله «ان الكلمة لتنصرف على وجوه...»

ولو كان خلاف ظاهرها، ومع ذلك لا يكون بكذب^١، والظاهر أن الغرض من الحديث التنبية بذلك على عدم جواز المبادزة إلى تكذيب أحد الخبرين بمجرد تعارضه بظهوره مع ما هو منه أظهر، بل لا بد من صرفه إلى ما لا يلائم ظهور الأظهر.

قوله (قدّه) : وهي وإن كانت ضعيفة^٢ السند إلا أنها موافقة لسيرة العلماء - الخ - .
لا يخفى أن ضعف السند لا يختص بها، بل المقبولة^٣ كذلك، لكون عمر بن حنظلة مجهول عند الأكثر، والجبر بالعمل لوقلنا به أيضاً يعتمها. اللهم إلا أن يقال أن المقبولة ليس ضعفها لو كان منجبراً بمجرد العمل به في الجملة كى تشاركها فيه، بل بما يختص بها الذى صار لأجله مقبولة وسميت بها، بداهة أن مجرد العمل على طبقه في الجملة لا يوجب ذلك، كما لا يخفى، كيف والجبر بالعمل محل الإشكال والمنع، هذا.

قوله (قدّه) : ويمكن أن يقال أن السؤال - الخ - .
قد أشرنا سابقاً إلى أن هذا التوجيه إنما يتأتى لو كان المفروض السؤال عن الرجوع إليهما لأجل رفع الخصومة بالحكومة، وإنفاذ الحكم الشرعى في الواقعة الشخصية، لا إذا كان لأجل إستعلام الحكم والفتوى.
ثم لا يخفى أن الإحتياج إلى العلاج بينها مبنى على أن المزايا المذكورة في أخبار الباب^٤ يكون بما هي هي مرجحات، لا بما هي من جملة الأسباب لما هو المرجح من مطلق الظن، وإلا فالإشكال مرتفع عن أصله بلا إرتياب، غاية الأمر تقديم الصفات في المقبولة^٥ على الشهرة، مع كون الظن الحاصل منها أقوى، لا يخلو عن نكتة وهي كون التفاوت بالصفات في أغلب المقامات، بخلاف التفاوت بالشهرة والشذوذ في المتعارضات من الروايات، فإنه في غاية الشذوذ.

١ - وفي «ق»: ومع ذلك لا يكذب.

٢ - مستدرک الوسائل : ١٨٥/٣ .

٣ - وسائل الشيعة : ٧٥/١٨ - ح ١ .

٤ - وسائل الشيعة : ٧٥/١٨ - ب ٩ .

٥ - وسائل الشيعة : ٧٥/١٨ - ح ١ .

قوله (قدّه) : نعم يورد على هذا لو أنّ اللازم - الخ - .
يدفعه أنّه لا يبعد أن يكون فرض السؤال صورة التّداعى ، حسبما أشرنا إليه .

قوله (قدّه) : ولا معنى للتّهى عن إتباع المجل - الخ - .
لا يخفى أنّ الظاهر مساوقة المتشابه مع المجل ، ومعنى التّهى عن إتباعه ، التّهى عن
تعيين معناه الإنسان برأيه من عند نفسه ، ومتابعته من دون شاهد وبرهان ، كما هو يدين
بعض أهالى المذاهب الفاسدة فى زماننا ، بل فى كلّ زمان .

قوله (قدّه) : ولأجل ما ذكرنا لم يذكر ثقة الإسلام - الخ - .
يعنى لأجل ما ذكر من أنّ الاستفادة من مجموع الأخبار هو الترجيح بالمزايا المخصوصة .

قوله (قدّه) : كون أخبار كتابه كلّها صحيحة - الخ - .
لا يخفى سخافة الوجه ، بداهة أنّه لو سلّم ذلك لأينافى الترجيح بالأعدلية والأوثقيّة ،
وهذا أوضح من أن يخفى على ذى مسكة .

قوله (قدّه) : فلا بدّ للمتعدّى من المرّجات - الخ - .
هذا على سبيل منع الخلوّ لا الجمع ، بداهة عدم التّنافى بين الأمرين .

قوله (قدّه) : منها الترجيح بالأصديّة - الخ - .
هذا ، مع أنّه لا اعتبار به فى نفسه ، حيث أنّه على نحو الإشعار لا الدلالة معارض بما هو
أقوى ، وذلك لأنّ الترجيح بها يصلح لأن يكون من حيث الخصوصيّة تعبداً وإن كان
الأظهر أنّ منشأ الترجيح بها كونها موجبتين لأقربيّة الرواية إلى الواقع ، لكنّ الترجيح
بالأورعيّة والأعدلية ، بل الأقهية أيضاً لا يصلح لأن يكون من أجل كونها موجبة
للأقربيّة ، ولو سلّم فلا ريب أنّ احتمال ذلك فيها أضعف بمراتب من احتمال الخصوصيّة
فيها ، حسب ما لا يخفى على من له أدنى تأمل وانصاف .

قوله (قدّه) : ويؤيد ما ذكرنا أنّ الراوى بعد سماع الترجيح - الخ - .
وقد ذكرنا أنّ عدم سؤاله عن هذه الصورة لعلّه لأجل أنّه فهم أنّ المجموع مرجح واحد ،

وعليه معنى قوله «لأ يفضل - الخ -» لا يفضل أحدهما على الآخر بهذه المزية لأبمزية أخرى أيضاً، فحينئذ يكون السؤال عن صورة عدم هذه المزية فيها في موقعه، ولم يكن وقع للسؤال عن حكم عدم اجتماع الصفات، إذ عدم اجتماعها يكون مندرجاً تحت صورة عدم المزية المسؤول عن حكمها، ولعله أشار إلى هذا بقوله «فافهم».

قوله (قدّه): «ولأرب أن المشهور بهذا المعنى ليس قطعيّ المتن والدلالة - الخ -»
 لا يخفى أن حيثية الدلالة أجنبية عما هو مفروض المقام، إذ الكلام إنما هو من حيث خصوص الترجيح بين الخبرين بالسند، لا الدلالة، ولا الأعمّ منها، ولأرب أن كون الرواية مشهورة ومعروفة عند جميع الأصحاب سيما في الصدر الأول إذا كانت كذلك على ما هو مورد الخبر يوجب حصول الإطمينان للإنسان بسنده بحيث يصح أن يقال في حقه عرفاً مطلقاً أنه مما لأرب فيه، من دون ملاحظة إضافة ونسبة إلى ما لا يكون بهذه المثابة، فنفي الرب عنها بملاحظتها بنفسها لا بالإضافة، ومقتضى ذلك الإقتصار في التعتي عن مورد النص في العلة على الترجيح بكل ما يوجب حصول الإطمينان بالسند، بحيث يمكن نفي الرب عنه بملاحظة نفسه على ما عرفت، ولا أظن أن يكون الترجيح بمثله محل الإشكال والارتباب من أحد الأصحاب.

قوله (قدّه): «ومنها تعليلهم عليهم السلام لتقديم الخبر - الخ -»
 وجه الترجيح بالمخالفة أن كان هو احتمال التقيّة، كما هو أقرب المحتملات على ما سيحجى في كلامه (قدّه)، فالترجيح بها ربّما يخرج عما هو مورد الكلام من الترجيح السدي ويدخل في الترجيح الدلالي بناء على ما سيحجى عنه (قدّه) من ترجيح وجوب التورية على الإمام عليه السلام في مقام التقيّة بإرادة خلاف الظاهر، وعدم جواز الكذب مع إمكانها، وذلك لأنّ الخبرين مع مساواتها من جميع الجهات سنداً ودلالة، إلا موافقة أحدهما للعامة ومخالفة الآخر لهم، يتطرق حينئذ احتمال إرادة خلاف الظاهر في الموافق تورية من باب التقيّة، ولا يحتمل إرادة خلاف الظاهر في الآخر من هذه الجهة، فيكون لأجل ذلك أظهر وإن كان الوجه هو كون الرشد في خلافهم، كما هو أيضاً من أقرب

١ - وفي «ق»: «إذ عدم اجتماعها مندرجة...»

٢ - وفي «ق»: «والترجيح...»

المحتملات، فع عدم تعيين^١ كون الوجه ذلك لمساوات إحتمال كونه الوجه مع إحتمال كونه هو إحتمال التّقيّة في الموافق، لأيقاوم ظهوره في التّعدّي ظهور سوق الأخبار في الإقتصار وعدم الإعتبار بكلّ مزية من جهات:

منها عدم بيان الإمام عليه السلام هذه الكليّة من أوّل الأمر، مع أنّه مقامه كى لا يحتاج إلى ان يسأل بعد ذلك أصلاً.

ومنها عدم ضربه^٢ قاعدة في آخر الأمر بعد فرض مساوات الخبرين في المزايا المنصوصة، بل ارجعه إلى التّخيير أو الإرجاع إلى ملاقات الإمام عليه السلام.

ومنها عدم فهمها السّائل، وإلّا لم يسئل عن العلاج عند المساوات، وقد قرره الإمام عليه السلام على ذلك، وإلّا لنتبه على غفلته عمّا أجب به من الكليّة التي لا يحتاج معها إلى السّؤال ثانياً عن كيفية العلاج عند المساوات.

ولعمري أنّ كلّ واحد منها أقوى شاهد على دلالة الأخبار على عدم الإعتبار بغير المزايا المنصوصة فيها، فاعتبرها بعين الإنصاف، فافهم واستقم.

قوله (قدّه) : ومنها قوله عليه السلام «دع ما يريبك»^٣ - الخ - .

لا يخفى أنّه لم تمّ لدلّ على وجوب الإحتياط، وقد مرّ منه (قدّه) مراراً أنّه كما مثاله^٤ من الأخبار^٥ الدّالة على الإحتياط محمول على الإرشاد المطلق، فيتبع ما يرشد إليه فيما هو عليه من الوجوب والإستحباب.

فلتخصّص من جميع ما ذكرنا أنّه لأوجه للتّعدّي من المزايا المنصوصة في أخبار الباب، بل لابدّ من الإقتصار عليها إقتصاراً في تقييد المطلقات على ما ثبت لها من التّقديم. اللهم الآ أن يقال أنّ مصبّ أخبار العلاج بأسئلتها وأجوبتها، إنّها هو خصوص ما يتحقّر فيه العرف وهو ما إذا لم يكن لأحد الخبرين مزية موجبة لأقوائيته من الآخر، إذا ما كان كذلك لا

١ - وفي «ق»: «تعيّن».

٢ - وفي «ق»: «ضربها».

٣ - وسائل الشيعة: ١٢٤/١٨ - ح ٤٧.

٤ - وفي «ق»: «وامثاله...».

٥ - وسائل الشيعة: ١١١/١٨ - ب ١٢.

٦ - وفي «ق»: «يثبت...».

تخيّر لهم فيه أصلاً، بل يتعيّن عندهم الأخذ بما فيه المزية، فلا إطلاق فيها وقد كان الأصل الإقتصار على العمل بالأرجح، وهذا ليس بالبعيد لولا الإرجاع فيها أيضاً بما هو مرجح عند العرف أيضاً كالأصديقية والأوثقية، لكشفه عن أنّ مفروض السؤال والجواب مطلق صورة التعارض ولولم يتخيّر فيه العرف، كما لا يخفى.

لكنّ الإنصاف أنّ الإرجاع إليهما لا يكشف عنه، لإمكان ان يكون ذلك في خصوص ما إذا تخيّر فيه العرف أيضاً لولا الإجماع إليها تعبداً، كما إذا كان في أحد الروايتين من المزايا ما يوازى الأصديقية والأوثقية في الأخرى، بحيث لولم يكن التعبد بالإرجاع إلى شيء لما كان لأحد الخبرين على الآخر عند العرف رجحان. هذا، مع ذهاب جمهور المجتهدين إلى الإقتصار، ودعوى بعضهم على ما حكى ظهور الإجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين بعد حكاية الإجماع عليه من جماعة، ولعلّ هذا كاف في المسألة انشاء الله.

هذا ما تيسر في المقام، وعليك بالتأمل التام في أطراف ما أوردناه من التقض والإبرام.

قوله (قدّه) : وهي كلّ مزية غير مستقلة في نفسه - الخ - .

لا يخفى أنّ جميع المرجحات كذلك غير مستقلة بنفسها متقومة بما فيها، ولا يكون منها ما لم يكن كذلك، إذ الأصل والكتاب وغيرهما مما جعله مستقلاً وإن كان كذلك، إلاّ أنّه ليس بمرجح، بل المرجح هو موافقة الخبر لكلّ منها وهي غير مستقلة بل متقومة بما هي فائمه به.

نعم منشأ الإنتزاع فيما جعله من المرجحات الغير المستقلة إنّما هو نفس ما هي قائمة به، بخلافه في المستقلّ فأنّه مركّب منه ومن الخارج، وهذا كما لا يخفى غير موجب لذلك، فالأولى أن يعرف المرجح الداخلي بما كان منشأ إنتزاعه نفس الأمور المتعلقة بالرواية من صفات الراوى او متنها او وجه صدورها، والخارجي بخلافه، هذا.

قوله (قدّه) : وكالتّرجيح بشهرة الرواية - الخ - .

لا يخفى أنّ عدّ الشهرة من المرجحات المضمونية لا ينافى كونها من المرجحات الصدورية بل هي أقوىها، إذا لشهرة الروائية لوخلّيت ونفسها يقوى الرواية صدوراً ومضموناً فلا غزو في التمثيل للمرجح المضموني كالتمثيل للمرجح الصدوري.

قوله (قدّه) : نعم يظهر من عبارة الشيخ في الإستبصار الخ - .

يمكن منع الظهور سبباً بملاحظة ما صرح به في العُدّة^٢ في باب بناء العام على الخاص على ما يأتي حكايته عن المصنف بأن يكون المراد من قوله (ره) : «ينظر فان كان متى عمل بأحد الخبرين» هو خصوص الظاهرين المتكافئين في الظهور، والمراد من قوله «أمكن العمل بالآخر» الإشارة إلى التفصيل الذي حققناه واخترناه في السابق، في تأسيس الأصل في تعارض الظاهرين؛

وملخصه أنّ قضية الأصل الأولى لزوم الجمع بينهما بتأويلهما إذ احتيج إليه، أو تأويل أحدهما على التعيين إذا لم يحتج إلا إليه فيما كان لها أو لأحدهما ما يتعين أن يصرف إليه كما إذا كان له مثلاً أقرب المجازات وكان مناسباً للمقام، والطرح فيما إذا لم يكن كذلك بأن لا يكون في البين ما يعين ما إليه يؤل أحدهما أو كلاهما، أو كان ولم يكن مناسباً للمقام، ومن أراد الإطلاع على التفصيل، فعليه المراجعة. فراه (ره) من أحد الخبرين، الظاهر الذي ليس له ما يعين ما يؤل إليه، لا النص والأظهر، كما ان مراده من الآخر، ما كان له ذلك^٣.

وكيف يمكن ان يحمل كلامه على الأعم مع تصريحه بأن الرجوع إلى التخيير والترجيح إنما هو في تعارض العامين دون العام والخاص، ومع الإعراف بأنه لم يجعلها من المتعارضين أصلاً على ما يحكى عنه المصنف، فيكون كلام الشيخ (ره) مؤيداً لما اخترناه في تأسيس الأصل، فافهم واستقم.

قوله (قدّه) : نعم كلاهما دليل واحد على نفي الثالث - الخ - .

قد عرفت سابقاً ممّا حققناه أنّ الدليل على نفيه ليس إلا أحدهما بلا عنوان، والآخر كذلك ساقط عن درجة الدليلية والإعتبار رأساً.

قوله (قدّه) : فهو إنما يحسن إذا كان ذلك الخبر بنفسه قرينة - الخ - .

كما إذا كان نصّاً أو أظهر، لكنك عرفت سابقاً أوأشرنا إليه آنفاً، يحسن أيضاً بحسب

١ - الاستبصار : ٤ / ١ .

٢ - عتة الاصول : ٤ / ٢ .

٣ - وفي «ق» : ما كان له ما يعين المؤل إليه .

ما هو قضية الأصل الأولى إذا تعين ما يصرف إليه أحدهما وكان غير مناف لظهور الآخر، ولم يكن ما يصرف إليه الآخر كذلك، سواء لم يتعين أو كانت منافياً كظاهرة لظاهر الآخر؛ هذا مع قطع النظر عن أخبار العلاج، وإلا فالظاهر شمولها لها مطلقاً.

قوله (قدّه) : حكم الظاهرين المحتاجين - الخ - .

أى إلى تأويل فى كلّ منهما، فعبر عن الإحتياج إلى تأويل كليهما بالإحتياج إلى شاهدين تنسباً على توقّف التأويل فيما إذا لم يكن أحدهما بنفسه قرينة عليه على وجود شاهد عليه، فلا يجوز المبادرة إليه بدونه، لكنتك عرفت أنّ التّعبد بهما دليل على أصل التأويل لو كان هناك دليل على تعيين ما يؤل إليه أحدهما أو كلاهما، ومعه يجوز المبادرة إليه لولا شمول أخبار العلاج لكنتا الصورتين.

قوله (قدّه) : وبالجملة أنّ الخبر الظننى السند إذا دار الأمر - الخ - .

تقييده وجوب العمل على طبق التأويل بالدوران بين الأمرين يرفع التدافع الذى ربّما يتوهم بينه وبين منعه عن الجمع بين الظاهرين، فأنه لا يتحقّق الدوران بين الأمرين إلا إذا كان كلّ منهما مثل الآخر فى الإمكان، والمصتف (ره) قد ادعى إمتناع الجمع عرفاً بين الظاهرين، فكيف يقع الدوران بينه وبين التأويل.

قوله (قدّه) : فى بعض أفراد العام والخاص - الخ - .

وهو ما إذا كان الخاص مقدّماً على العام حيث يدور الأمر بين أن يكون العام ناسخاً للخاص أو مخصّصاً به. وما إذا كان الخاص مؤخراً على بعض الوجوه، وهو ما إذا ورد بعد زمان الحاجة إلى العام^٢، إلا أنه يحتمل أن يكون مع العام قرينة يكشف عنها الخاص، إذ المخاطبون بالعام تكليفهم ظاهراً بالعمل بالعموم المراد به الخصوص واقعاً، فيدور الأمر حينئذ بين أن يكون الخاص ناسخاً أو مخصّصاً له ويأتى فى كلامه الإشارة إلى وجه ما بيناه، فلا تغفل.

١ - وسائل الشيعة: ٧٥/١٨ - ب ٩.

٢ - وفى «ق»: الى العمل بالعام، ظ.

قوله (قدّه) : من غير فرق بين أن يكون إحتمال المنسوخية في العام او في الخاص
- الخ - .

فان قلت ان مقتضى قوله «وكيف كان - الخ -» ان لا يقع الدوران بين إحتمال
التخصيص وإحتمال المنسوخية في العام، وذلك لأنه إن كان مؤخراً عن الخاص،
فلا يحتمل منسوخيته، وهو معلوم وان كان مقدماً عليه، فإن كان الخاص قبل حضور وقت
العمل بالعام فكذلك لا يحتمل منسوخيته وإن كان بعده، فلا يحتمل غيرها.
قلت: الدوران إنما هو بملاحظة ما ذكره (قدّه) من قوله «وأما إرتكاب - الخ -»
وقوله «كيف كان - الخ -» مع قطع النظر منه فلا تدافع بينهما، فلا تغفل.

قوله «قدّه»: «لأن الحكم بالإطلاق من حيث عدم البيان، والعام بيان - الخ -»
لا يخفى أن هذا إنما يصح فيما إذا كان العام مقدماً على المطلق او مقارناً، لا العام
المتأخر، إذ عدم البيان الذي هو جزء المقتضى لظهور المطلق في الإطلاق إنما هو عدم البيان
في مقام البيان بعد ما كان المتكلم بصدده، لأعدم البيان إلى الأبد، فالمطلق الوارد في
مقام البيان من دون أن يكون هناك بيان، وما يصلح له كالعام المقدم او المقارن تنجز
ظهوره في الإطلاق كالعام في العموم، بحيث لو ورد بعده ما يصلح للبيان لم يعتد به أصلاً،
بل يحكم بعدم كونه البيان بأصالة الإطلاق، فتدبر.

قوله (قدّه) : «وأما على القول بكونه مجازاً، فالمعروف في وجه تقديم التقييد - الخ -» .
قال في الحاشية: «وجه التأمل أن الكلام في التقييد بالمنفصل، ولانسلم كونه اغلب.
نعم دلالة ألفاظ العموم أقوى من دلالة المطلق ولو قلنا أنها بالوضع - انتهى -» .
وفيه تأمل فإن أقوائية الدلالة لأبد لها من موجب غير الوضع، إتما من ضعف دلالة
الأخر بسبب غلبة إستعماله في المعنى المجازي، او إزدياد قوتها المستندة إلى الوضع بكثرة
إستعماله فيما وضع له، بحيث حصل له من أجله مزيد إختصاص، فيوجب أقوائية دلالة
بالتسبة إلى لفظ لم يكثر إستعماله بعد فيما له وضع هذه الكثرة، فلعل وجه الأقوائية أكثرية
إستعمال العام في العموم من إستعمال المطلق في الإطلاق وان لم يكن التقييد أكثر من
التخصيص، وفيه أيضاً تأمل.

قوله (قدّه) : ولم نقل ذلك في العام المخصّص، فتأقل - الخ - .
لعلّه إشارة إلى أنّه قد قيل فيه أيضاً «ما من عامٍ إلّا وقد خصّ» ويحتمل أن يكون إشارة إلى دفعة بأنّ التخصيص وإن بلغ من الكثرة ما بلغ، إلّا أنّه بالتسبب إلى نوعه لا بالتسبب إلى مرتبه خاصة منه، كى يوجب كون العام فيه مجازاً مشهوراً مثل الصيغة في الإستحباب.

وفيه أنّ بلوغ كثرة التخصيص هذا المبلغ وإن لم يوجب كون العام مجازاً مشهوراً في مرتبة من مراتبه، إلّا أنّه يوجب توهين دلالة على العموم أكثر من توهينه بكثرة استعمال الصيغة في الإستحباب، وهو كاف في ترجيح التخصيص، إلّا أن يقال أنّ استعمال الصيغة في خصوص الإستحباب ليس بأقلّ من استعمال العام في الخصوص، والإنصاف أنّه جزاف.

قوله (قدّه) : ومنها تعارض ظهور الكلام في استمرار الحكم - الخ - .
الأنسب إيراد ذلك عقيب الكلام في تعارض التخصيص والتسخ، كما لا يخفى.

قوله (قدّه) : وفيه أنّ الظاهر - الخ - .
يعنى : الخبر الشريف مسوق لبيان «أنّ دين محمد صلى الله عليه وآله لا ينسخ من قبل الله تعالى إلى يوم القيامة كما نسخ دين ساير الأنبياء عليهم السلام»^١

قوله (قدّه) : لا بيان استمرار أحكامه الشخصيّة - الخ - .
ظاهره أنّه لو كان مسوقاً لهذا البيان إتجه الإستدلال، وهو كذلك لأنّه يفيد عموم الإستمرار في كلّ حكم، بداهة أنّ الحلال والحرام كناية عن جميع الأحكام، فيقوى به ظهور الكلام في الإستمرار ولو فرض مساواته في نفسه مع غيره من الظهورات.

قوله (قدّه) : مع أنّا لو فرضنا عاقماً متقدماً - الخ - .
قد عرفت أنّ التعارض والدوران بين التسخ والتخصيص في هذه الصورة على بعض

١ - لم اعثر عليه بهذه العبارة، نعم هناك روايات تدل على ذلك مثل قوله: «حلال محمد حلال الى يوم

القيامة...» راجع اصول الكافي: ١٨/٢.

الوجه، حسب ما تقدمت إليه الإشارة، فلا تغفل.

قوله (قدّه) : ثم إن التعارض إنما هو مع عدم ظهور الخاص - الخ - .

يعنى أنّ هذا التحوم من التعارض وهو تعارض الظهور في الإستمرار والظهور في العموم في كلام واحد الذى مورده العام مع الخاص المتأخر، يختص بصورة عدم ظهور الخاص في ثبوت حكمه من ابتداء الشريعة، وذلك لأنّ احتمال التسخ حينئذ غير معتنى به أصلاً، لأنّه موقوف على احتمال عموم حكم العام لمورد الخاص وإلا لا يحتمل، بدهاه أنه عبارة عن الإعلام بإنهاء أمد الحكم، لأبيان عدم الحكم أصلاً، فعه يدور بين أن يكون العام شاملاً لمورد الخاص إلى زمان صدوره، فينسخ به، أو لم يكن شاملاً له أصلاً فيخصص به لا بدونه، وهو محكوم الإرتفاع بظهور الخاص في عدم كون مورده محكوماً بحكم العام من الإبتداء، فلا يعنى معه بإحتمال عموم حكم العام له إلى زمان صدور الخاص، فيكون رفع اليد عن العموم به نسخاً، فتدبر.

قوله (قدّه) : نعم لا يجرى في مثل العام المتأخر عن الخاص - الخ - .

اقول: يعنى هذا التحوم من التعارض وهو تعارض الظهور في الإستمرار، والظهور في العموم في كلام واحد لا يجرى في العام المتأخر عن الخاص، بدهاه أنّ احتمال التسخ حينئذ في الخاص لا العام، فيقع الدوران بين الظهورين في كلامين، لا في كلام واحد.

قوله (قدّه) : فنقول توضيحاً لذلك - الخ - .

غرضه من التعرض للكلام في بيان حال المتعارضات في المقام ليس لأجل إختلافها مع المتعارضين فيما ذكر لهما من الأحكام أو إختصاصها فيما ذكر بنقض أو إبرام، بل أنّها هو لأجل أنّه قد يصعب فيها تشخيص كلّ من النصّ والظاهر والأظهر، فيتوهم كلّ بالآخر كما وقع بعض الأعلام، فليس النزاع في موارد الإشكال الآتية في الكبرى بل الصغرى، فلا تغفل.

قوله (قدّه) : وجب الرجوع إلى المرجحات - الخ - .

لما مرّ من أنّ العامّين من وجه بأنفسهما من الظاهرين، ولا مساس للجمع بينهما من حيث الدلالة ما لم يصر أحدهما أظهر من الآخر من الجهات الأخرى التي قد مرّت الإشارة

إليها، وإلا فیتعين فيها الجمع بحسب الدلالة.

قوله (قدّه) : وإن لزم محذور - الخ - .

المحذور اللازم أحياناً ليس خصوص إستيعاب المعارضات للعام بجميع افراده، بل أعم منه ومن إستيعابها لمقدار لا يجوز تخصيص العام بهذا المقدار، هذا.

قوله (قدّه) : فحكم ذلك كالمبتابين - الخ - .

فيعامل معها معاملتها من الرجوع إلى المرجحات السندیة للعام ومجموع الخاصين، وتوضيح ذلك يستدعى بسطاً للكلام في المقام:

فاعلم أنه إذا كانت النسبة بين المتعارضات عموماً مطلقاً فقيماً لم يلزم من تخصيص العام بالخصوصيات أحد المحذورين، فلا يحص من الجمع بينها بتخصيصه بالجمع، لما مرّ مراراً من لزوم الجمع بين الظاهر مع النصّ أو الأظهر، وفيما لزم أحدهما، فكذلك العمل على الجمع مطلقاً بالنسبة إلى بعض مراتب مؤذاه الذي لا يكون فيه نصّاً، وليس العمل عليه بالنسبة إلى ما هو نصّ فيه وهو ما لا يجوز إنتهاء التخصيص إليه، بل العمل على العلاج بالترجيح لو كان، وإلا فالترخير، فإن مجموع الخاصين والعام بالنسبة إلى هذه المرتبة من المؤدّي من باب المبتابين، فحينئذ فلو أخذ بالمجموع ترجيحاً أو تخيراً فلا بدّ من طرح العام رأساً في تمام مؤذاه، أمّا بالنسبة إلى هذا المقدار فلأنّ المفروض الأخذ بما يعارض العام فيه، وأمّا في ما عداه فلما عرفت من لزوم إهماله واعمال معارضاته عملاً بقاعدة الجمع ولو أخذ به، فضلاً عن الفرض.

ثمّ أنّه إن اخذ بالمعارضات له فلا مزاحمة بينها، بخلاف ما إذا اخذ به فيقع بينها التعارض حيث لا يجوز الأخذ بها جميعها حسب الفرض، ولا يجوز طرحها كذلك حيث لا موجب له، إذ ليس المعارض إلا المجموع الحاصل طرحه بطرح أحدها، لا الجميع، ولا يجوز طرح غيره، فلاجلّ ذا يقع بينها التنافي وإن لم يكن بينها بأنفسها، وقد أشرنا في أول المسألة أنّ التنافي الذي هو موضوع التعارض أعم من الدّاتي، فحينئذ لا بدّ أن يعمل بينها بقاعدة الجمع لو كان أحدها أقوى دلالة، وإلا فبالعلاج.

ثمّ اعلم أنّ المطروح منها جمعاً أو ترجيحاً أو تخيراً لمّا كان لازماً أن يكون بمقدار ما يساوى ما يجوز أن ينتهي إليه التخصيص. كان اللازم الإقتصار على طرح الأضعف من الكلّ إن كان بهذا المقدار، وإن كان أقلّ فبضميمة ما هو الأضعف بالنسبة إلى ما سواه

لو كان، وإلا فبضميمة أحدها، وهكذا.

ثم لا إشكال فيما إذا كان المطروح واحداً كان أو اثنين، تخبيراً أو تعييناً بمقدار منتهى التخصيص وإن كان أزيد، ففي ترك العمل به في تمام موداه، اولزوم الإقتصار على ذلك المقدار إشكال من وجود المقتضى، ولأمانع عنه إلا بهذا المقدار، ومن أن الإقتصار عليه أيضاً يؤدي إلى الطرح في تمام المؤدى حيث لأشى، في البين يعين المقدار في طائفة من الأفراد، فيكون الكلام في قوة الجمل، فلا معنى للتعبّد به أصلاً إلا أن يقال بالتخخير في تعيينها، ولأوجه له إذ لا دليل على إيكال أمره إلى أحد، وإنما الدليل على لزوم الطرح حسب.

ثم لا يخفى أن الترجيح والتخخير في المقام لما كان بين مجموع المخصصات والعام، فلا بد في ترجيحه عليها من مرجح له على مجموعها ولولم يكن له على كل منها، فلا إشكال في ترجيحه فيما إذا كان أقوى من الكل، وفي ترجيحها عليه لو كان الكل أقوى؛ كما أنه لا إشكال في التخخير في صورة مساوات سند، مع سند الكل، والظاهر أيضاً ترجيحه فيما إذا كان سنده مساوياً مع سند بعضها وأقوى من الآخر، لإشتماها على الأضعف، والمركب منه ومن المساوي أضعف، كما أن الظاهر ترجيحها فيما إذا كان مع مساوات سنده لبعضها أضعف من الباقي، إذ المركب من المساوي والأقوى، أقوى ولو كان أضعف من البعض وأقوى من الآخر، فالحكم التخخير إذ المركب من الأضعف والأقوى لا يكون أضعف ولا أقوى، كما لا يخفى.

قوله (قدّه) : وإنما يتوهم ذلك في العام المخصص بالإجماع أو العقل - الخ - .

هذا بالنسبة إلى الإجماع لا منشأ له أصلاً كما لا يخفى، بل حاله كحال ساير القرائن المنفصلة الغير المصادفة له من حيث حجّية ظهوره في كشف المرام، كما سنشير^٢ إليه ونوضحه. وأما بالنسبة إلى العقل، ففيه تفصيل: وهو أنه إن كان الحكم العقلي مركزاً في الأذهان بحيث يعتمد أهل اللسان في محاوراتهم عليه في استعمال اللفظ^٣ في غير ما وضعت

١ - وفي «ق»: فيضممه.

١ - وفي «ق»: فيضممه احدها تخبيراً.

٢ - وفي «ق»: نشير.

٣ - وفي «ق»: الالفاظ.

له، فهو في محلّه فانّ العامّ معه لا يكون ظاهراً إلاّ فيما عدا ذلك الفرد المخرج، كما هو شأنه مع كلّ مخصّص متّصل. وإن لم يكن الحكم العقلي كذلك، فلا مجال أيضاً للتوهم، لأنّه حينئذ ليس بمانع من إنعقاد الظهور فيما وضع له وإن كان مانعاً عن حجّيته كسائر القرائن المنفصلة. كما أشرنا إليه، فنسبة حكم العقل وسائر المخصّصات التقلّية إلى الكلام المستقرّ ظهوره في العموم، نسبة واحدة، فلا وجه لتخصيصه أولاً ببعض منها، ثم ملاحظة نسبته بعد التخصيص مع سايرها.

قوله (قدّه): فالدليل المذكور المخصّص اللفظي سواء في المانعية عن ظهورها في العموم

الخ - .

لا يخفى أنّ المخصّص المنفصل مطلقاً لا يصلح مانعاً عن ظهور العامّ في العموم كما أشرنا إليه، بدهاه أنّ ظهوره الدّاتيّ الناشئ من الوضع فيما وضع له يتعقد له بمجرد إستعماله مجرداً عن الإكتناف بما يصرفه عنه أو يصلح له وظهوره العرضيّ الناشئ من القرائن في غير ما وضع له يتعقد له إذا استعمل محفوفاً بما يصرفه إليه، فليست القرائن المنفصلة بصارفة أصلاً، لأنّ الظهور الدّاتيّ في المعنى الحقيقي، ولا إلى الظهور العرضيّ في المعنى المجازي. نعم هي صارفة عن حجّية ظهوره في إرادة ما هو ظاهر فيه، فلا وجه لجعله إياها مانعة عن الظهور في العموم، ولا موجبة للظهور فيما بقي بإستثناء ما خرج ولو بضميمة أصالة عدم المخصّص الآخر فيما يجري، فافهم واستقم.

قوله (قدّه): إلاّ بعد إثبات كونه تمام المراد - الخ - .

حقّ العبارة أن يقال: بعد إثبات كون الباقي بتمامه المراد، كما لا يخفى على من له أدنى التفات.

قوله (قدّه): خلافاً لما ذكر بعضهم من أنّ تخصيص العموم بالدراهم - الخ - .

لا يخفى أنّ الخلاف غير ناش من توهم كون التخصيص بالإستثناء من قبيل التخصيص بالمنفصل، كما يوهمه العبارة، بل من ملاحظة النسبة بين عمومات نفى الضمان وما استثنى فيه مطلق الذهب والفضة، أو ما استثنى فيه خصوص الدراهم والدنانير وتخصيصها بكلّ منها لأجل كون النسبة بين كلّ منها معها عمومياً وخصوصاً مطلقاً، مع عدم الالتفات إلى أنّ هذا إنّما هو فيما إذا لم يكن بين نفس الخصوصيات تعارض، وإلاّ

فلا بد من العلاج بينها قبل العلاج بينها وبين العمومات؛ ومن المعلوم كون الأخصين بأنفسهما في المقام متعارضين، فافهم.

قوله (قدّه) : قدّم ما حقّه التقديم - الخ - .

وذلك مثل ما إذا ورد عامان من وجه متعارضان وخاصّ مطلق بالنسبة إلى أحدهما، فلا ريب أنّ هذا الخاصّ يقدم قبل ملاحظة النسبة بين العامّين على ما هو أخصّ منه، إذ حقّه التقديم، ولا مانع من تقديمه عليه من الخارج، كما كان على ما عرفت في العامّ مع الخاصّين المستوعبين من أفرادها ما لا يجوز إنتهاء التخصيص إليه، فإنّ العامّ الآخر في المقام ليس في عرض هذا الخاصّ في نسبه إلى العامّ، بخلاف الخاصّين هناك، فإن لكل واحد منها من النسبة إلى العامّ ما للآخر، فتقديم ملاحظة نسبة كلّ ترجيح بلا مرجح، فافهم.

قوله (قدّه) : ثمّ لوحظ النسبة مع باقي المعارضات، فقد ينقلب النسبة ويحدث الترجيح

- الخ - .

لا يخفى أنّ ملاحظة النسبة بين المتعارضين بعد العلاج بين أحدهما ومعارضه، مع أنّه خلاف ما هو التحقيق من ملاحظة النسبة بين المعارضات بحسب ظواهرها التي إستقرت عليها، حسب ما أشرنا إليه، ولورفع اليد عن العمل بالظهور بالدليل المنفصل ينافى ما مرّ منه سابقاً في مقام الرد على الفاضل التراقي من أنّ التعارض بين الدليلين إنّما يلاحظ بالنظر إلى ما لهما من الظهور قبل علاج التعارض بين أحدهما ومعارضه الآخر، فإنّ العلاج من قبيل دفع المانع لا إحراز المقتضى، وليس مجرد الاختلاف في المقامين يتساوى النسبة بين المعارضات وتخالفيها، موجباً للاختلاف بملاحظتها قبل العلاج وبعده، كما لا يخفى.

والذي يقتضيه التحقيق أن يقال: أنّ الباقي في تحت^١ أحد المتعارضات بعد تقديم ما حقّه التقديم عليه منها إن كان بمقدار يجوز^٢ أن يجوز إليه التخصيص، يقدم على باقي معارضاته، لا لما ذكره (قدّه) من ملاحظة النسبة بينه وبين الباقي بعد إخراج ما أخرج عنه بالتقديم، لما عرفت من أنّه خلاف التحقيق وما مرّ منه (قدّه)، بل لما أشرنا إليه سابقاً من أنّ العامّ نصّ في منتهى التخصيص، فهو مع أنّ النسبة بينه وبين معارضاته الآخر على ما

١ - وفي «ق»: ان ما قدم عليه ما حقّه التقديم عليه من المعارضات ان كان الباقي تحته...

٢ - وفي «ق»: لا يجوز.

كانت عليها من التباين او العموم من وجه قبل التقديم يقدم عليها حينئذ، لأنها في الباقي ظاهرة وهونص فيه وإن كان الباقي تحته أزيد من ذلك المقدار، فملاحظة النسبة السابقة بينه وبينها إنقلبت، أو لا يعالج التعارض في البين إلا أن يكون العام فيه أظهر منها لقلته، بحيث يستبعد أن يجوز إليه التخصيص وإن جاز فيقدم عليها أو كانت المعارضات منه أقوى لوهنه بتطرق التخصيص إليه، مع أن الباقي تحته ليس بتلك المثابة من القلة دونها فقدمت عليه.

ومن هنا إنقذ عدم المنافات بين ما هو المعروف بينهم من أن تطرق التخصيص أو كثرته يوجب وهن دلالة العام، وما هو المعروف أيضا بينهم من أن كثرة التخصيص في عام يوجب أبعديّة احتماله عن عام آخر معارض له مع عدم كثرته فيه، فإن المراد من كثرة التخصيص من القضية الأولى ما إذا لم يبلغ بتلك المثابة وفي القضية الثانية ما إذا بلغت آياها. ثم لا يخفى أنه يظهر الثمرة بين ما ذكرنا وما أفاده (قده) فيما إذا انقلبت النسبة بتقديم ما حقه التقديم ولم يبلغ التخصيص به إلى ما لا يجوز أن يجوز عنه، بل يجوز؛ فإنه على ما أفاده (قده) لا بد من أن يخصص بالعام المخصص بالتقديم ساير معارضاته لو انقلبت النسبة إلى الخصوص والعموم المطلقين مطلقا؛ وأما على ما ذكرنا ففيه التفصيل المتقدم، فتأمل في المقام جيدا.

قوله (قده) : إلغاء النص أو طرح الظاهر المنافي له رأسا - الخ - .

وكلّ منها محذور، أما إلغاء النص فواضح؛ وأما طرح الظاهر المنافي له رأسا، فلأنه يستلزم طرحه فيما هو نص فيه أيضا من منتهى التخصيص على ما عرفت، لكن لا يخفى أن هذا ليس بلازم في جميع صور عدم مراعات الترتيب في العلاج، بل في خصوص ما إذا قدم العام الآخر الغير المنافي للنص على المنافي له، مع منافات النص له في جميع ما يفترق به عن ذلك العام، فإن العمل بكلّ منها ليستلزم طرح العمل بالآخر؛ وأما في غيره كما إذا قدم العام المنافي له، أو لا ينافيه في جميع ما يفترق عن العام الآخر فلا، كما لا يخفى، بدهاءة العمل بكلّ منها حينئذ في الجملة أما بالنص، ففيما ينافي فيه الظاهر، أما به في غير ما ينافيه مطلقا، كما في الصورة الأولى، أو مما لا ينافيه العام الآخر، كما في الثانية.

ثم لا يخفى أن المحذور اللازم في بعض الأحيان ليس خصوص الدوران بين الطرحين، بل يعم الدوران بين طرح النص وقلة المورد للعام المنافي له في بعض صور مخالفة الترتيب في العلاج؛ وعليك بالتأمل في جميع ما تيسر لنا إيرادها في المقام بتوفيق الملك العلام.

قوله (قدّه): ولا ينقلب النسبة ويحدث الترجيح في المعارضات بنسبة واحدة - الخ - .
يعنى مع عدم إنقلاب النسبة. في بعض الأحيان يحدث الترجيح أيضاً بينها، مع كون
نسبة كلّ إلى الآخر، نسبة الآخر إليه كالعمومات المتعارضة بالعموم من وجه، كما مثل
(قدّه)، وذلك لما أشرنا إليه من أنّ العامّ ربّما يصير أقوى من معارضه بسبب قلة أفراده في
نفسه أو بكثرة وقوع التخصيص عليه، هذا.

قوله (قدّه): وأما أن يكون من حيث المضمون - الخ - .
لا يخفى أنّه يمكن أن يجعل هذا أيضاً من موارد مرجح الصدور، بدهاة أنّ كون مضمون
الخبر أقرب في النظر إلى الواقع يوجب أقرية صدوره كأفصحية لفظه، بل هو أولى بذلك
كما لا يخفى، فتدبر جيداً.

قوله (قدّه): مع كونه مقبول الرواية من حيث تحرّزه عن الكذب - الخ - .
لا يخفى أنّه لو كان تحرّزه عن الكذب على نهج تحرّز العادل عنه، فلا وجه لمترجيح
بالعدالة بناء على أنّ المناط فيه حسبا ذكره (قدّه). كون أحدهما أقرب من حيث الصدور
عن الإمام عليه السلام لبيان حكم الواقع^١، وكذا الحال في الترجيح بالأعدلية لو كان
العادل مثل الأعدل في التحرّز. نعم يصلح في غير هذا الفرض بناء عليه، ومطلقاً بناء على
أنّ الترجيح بهما من باب التّعبد، هذا.

قوله (قدّه): الثّاني كون الرّشد في خلافهم - الخ - .
هذا الوجه كالثالث لا يختصّ بالمعارضين، بل يعمّ ما إذا لم يكن في المسألة خبر أصلاً
في البين، وكان أحد الاحتمالات أو الإحتمالين فيها مخالفاً لهم، هذا.

قوله (قدّه): إلاّ أنّه يشكل الوجه الثّاني بأنّ التعليل المذكور - الخ - .
لا يخفى أنّ التعليل المذكور وهو كون الرّشد في^٢ خلافهم بذكر لفظه في المفيدة للطرفية
لا يستدعى أن يكون خلافهم حكماً واحداً، كى لا يستقيم بظاهره، بل غاية ما يستدعى أنّه

١ - وفي «ق»: الواقعي .

٢ - وسائل الشيعة: ٨٠/١٨ - ح ١٩ .

لو كان الإحتمال المخالف منحصراً في واحد كان هو الحق والرشد، وإلا ففي جملة محتملاته وإلغاء الإحتمال الموافق من بين الإحتمالات والمعاملة معها في الرجوع إلى الاصول والقواعد، كما إذا لم يكن ذلك الإحتمال أصلاً في البين من أعظم الفوائد، ويكفي في مقام الترجيح، بل يكفي مادونه وهو كون المرجح موجباً لأبعدية مورده عن الباطل على تقدير دورانه بينه وبين فاقده، مع إحتمال بطلان كليهما على ما اعترف به (قدّه) في مواضع من كلامه، فضلاً عن مثل المرجح في المقام، فإنه يوجب كون كل من هذه الإحتمالات المخالفة أقرب إلى الحق والرشد من ذلك الإحتمال.

فانقدح بما ذكرنا ما في قوله (قدّه): «وكون الحق والرشد فيه بمعنى وجوده في محتملاته لا ينفع - الخ -». فتدبر جيداً.

قوله (قدّه): لكنّه خلاف الوجدان - الخ -.

الإنصاف غلبة البطلان بالوجدان فيما هو مورد أخبار العلاج من أحكامهم وهو خصوص أحكامهم التي يوافقهم الشيعة كلاً أو جلاً فيها، ولو سلم عدم العلم بالغلبة فيه، فلا أقل من عدم العلم بعدمها أيضاً، ومعه أيضاً لا يرد الإشكال بالتعبد بالعلّة، إذ حينئذ يستكشف ثبوت الغلبة واقعاً بنفس تلك الأخبار، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): والثاني من جهة كون المخالف دامتة، لعدم إحتمال التقيّة، ويدلّ عليه ما دلّ على الترجيح بشهرة الرواية - الخ -.

لا يخفى أنه لو كان اللائق بالإمام عليه السلام التورية في مقام التقيّة على ما يأتي في كلامه (قدّه)، كان إحتمال إرادة خلاف الظاهر في الموافق أقوى من المخالف، إذ يتطرق إليه إحتمال إرادة خلافه بخلافه، وإن كان إحتمال مخالفة الظاهر قائماً في كل منها على حد سواء من غير هذه الجهة، بل الأمر كذلك لو لم نقل بكونها اللائق أو الأليق بالإمام عليه السلام، إذ يكفي في ذلك مجرد فتح باب هذا الإحتمال أي التقيّة بالتورية ولو من باب الإتفاق، حسبها هو ظاهر، وعليه يجب الجمع بينهما بتأويل الموافق إلى ما لا يخالف المخالف، ولا يجوز العلاج بطرحه، فافهم واستقم.

قوله (قدّه) : وكذا لا يزاحمه هذا الرّجحان اى الرّجحان من حيث جهة الصّدور
- الخ - .

هذا لو كان الخبر الموافق أقوى مع ملاحظة احتمال إرادة خلاف الظاهر تورية للتقية
فيه، وإلا فلا يكتفى أقوائية دلالة^١ مع قطع النظر عنه، كما أشرنا إليه، فلا تغفل.

قوله (قدّه) : بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامة بإحتمال التقية - الخ - .
وأما بناء على أن يكون الترجيح بها لأجل كشفها عن أقرية مضمون المخالف إلى
الحق، فهى بهذه الإعتبارات من المرجحات المضمونية، وسيأتى من المصنف تقديمها على
المرجحات الصّدورية. لكنك عرفت أنه بناء على ما أشرنا إليه^٢ من أن قيام احتمال
إرادة خلاف الظاهر فى الموافق تورية يوجب أقوائية المخالف دلالة بعد ما اشتركا فى غير
هذه الجهة من الجهات يجب بينها الجمع، ولا يجوز العلاج كى يقدم الموافق إذا كان أرجح
صدوراً، فتدبر جيداً.

قوله (قدّه) : لأنّ هذا الترجيح ملحوظ فى الخبرين بعد فرض صدورهما - الخ - .
وذلك لأنّ جهة الصّدور متأخرة طبعاً ومتفرعة عليه، بداهة أنها موقوفة عليه، وهذا
يقتضى أن يكون الترجيح من حيث جهة الصّدور ملحوظاً بعد الفراغ عن أصل صدورهما
قطعاً أو تعبداً لأجل وجود المقتضى للتعبّد فى كلّ منهما، وعدم مرجح لصدور خصوص
أحدهما على الآخر، هذا.

لا يقال: أنّ قضية ما ذكرنا هو أعمال المرجحات الصّدورية فى النص أو الأظهر
والظاهر، وعدم جواز مراعات الجمع بينها، إذ كما أنّ جهة الصّدور متأخرة طبعاً عن
أصله، فكذلك الدلالة متأخرة عنه كذلك .

لأنّنا نقول: أنّ تأخر الطبعى إنّما يقتضى ذلك فيما حصل فيه الدوران بين الخبرين من
حيث الصّدور من جهة تنافيهما بحسب المدلول، وتعارضهما على وجه لا يفهم منها المراد إلاّ
ببيان ثالث، كما عرفت سابقاً بما لا مزيد عليه. ومن المعلوم أنه لأدوران بين النص أو
الأظهر والظاهر، حيث لا تنافى بينها بحسب مفاهيم العرف بحيث يحتاج إلى ثالث، كما

١ - وفى «ق»: «أقوائته دلالة» .

٢ - وفى «ق»: «انه بناء على ما ذكره من البناء على ما اشرنا اليه» .

عرفت غير مرة، فلا مورد للعلاج.

وهذا بخلاف الحال في جهة الصدور، إذ الدوران بين الخبرين من جهة تنافي المدلولين متحقق بحسب الفرض، فلا محيص عن العلاج باعمال المرجحات، هذا.

قوله (قدّه) : قلت : لا معنى للتعبّد بصدورهما - الخ - .

محصله عدم معقولية التعبّد بهما على أن يحمل أحدهما على التقيّة، بخلاف التعبّد بهما على أن يعمل بظاهر أحدهما وتأويل الآخر لقرينة، فالقياس في غير محله .

وقد اشكل عليه بأنّ السؤال الذي اورده سديد والجواب غير مفيد، لأنّه منقوض بالتكافئين إذ لو لم يكن التصديق لمخبر ثمّ حمله معنى معقولاً لكونه إلغاءه في المعنى، او طرحاً له في الحقيقة يلزمه من دخوله بحسب أدّة التصديق خروجه، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل، فكيف يعقل الحمل على التقيّة في صورة التكافؤ وفقد المرجح، بل لآزم ذلك اختصاص هذا المرجح بالقطعي وعدم جريانه في الظنّي، وهو مع وضوح فساده مناف مختاره من عدم اختصاصه بالقطعي - انتهى - .

قلت : لا يخفى أنه إنّما يرد عليه ذلك لو كان الترجيح في المتكافئين بهذا المرجح بمعنى التعبّد بالسندين، وحمل الموافق منها على التقيّة، وليس كذلك بل بمعنى الأخذ بالمخالف وطرح الموافق رأساً، كما أمر به في غير واحد من الأخبار بالفاظ متقاربة المعنى، وليس حال هذا المرجح إلاّ حال ساير المرجحات، ومنشأ توهم الإشكال جعله (قدّه) مورد الترجيح به بعد فرض صدورهما قطعاً كالمتواترين او تعبّداً كما في غيرهما، فتوهم ذلك أنّ مراده من ذلك أن يكون صدورهما مفروغاً عنه قطعاً او تعبّداً ولم يلتفت إلى أنّ مراده كما هو واضح تساوي الخبرين بحسب دليل السند، ولم يكن لأحدهما بحسبه مرجح، لا تساويهما في التعبّد بها فعلاً، كيف وهو مخالف لجعل أخبار الترجيح بالمخالفة لإشتمالها الأمر بالطرح، فافهم واستقم .

قوله (قدّه) : المقام الثالث في المرجحات الخارجيّة - الخ - .

الاولى أن يقال : وأما الترجيح من حيث المضمون حسب ما يقتضيه سوق كلامه في تقسيم الترجيح إلى أقسامه، وتفصيل ما ذكره لكل منها من أحكامه، كما لا يخفى على

من لاحظ، فلاحظ.

قوله (قدّه) : بناء على كشفها من شهرة العمل - الخ - .
وأما لا على هذا فقد عرفت سابقاً أنه من أقوى المرجحات الداخليّة من حيث
الصدور.

قوله (قدّه) : بناء على ظاهر الأخبار المستفيضة - الخ - .
وهو الوجه الثاني من الوجوه المحتملة في الترجيح بها.

قوله (قدّه) : قلت: أما التّصّ فلا ريب في عموم التعليل بها - الخ - .
قد عرفت بعض الكلام في عموم التعليل، ودلالة قوله عليه السلام «دع ما يربيك إلى
مالأيزيك»^١ فلا تغفل.

قوله (قدّه) : مع أنه يمكن دعوى حكم العقل بوجوب العمل بالأقرب - الخ - .
إنما يحكم العقل لو كانت الطريقيّة والأقربيّة، من دون تطرّق تعبد إليهما أصلاً، وإلا
فلا، كيف وليس له إحاطة بما هو المناط في حكم فيحكم بملاحظته، ولعلّه أشار إليه بأمره
بالتأمّل.

قوله (قدّه) : بناء على أنّ الوجه فيه هون في احتمال التقيّة - الخ - .
لولا ما يوجب هذا أقوائته دلالة حسبما عرفت، وإلا فلا إشكال في تقديمه، لما مرّ غير
مرة.

قوله (قدّه) : لما سيجي عن أن موافقة أحد الخبرين للأصل - الخ - .
لا يخفى أنّ ما يأتي منه أنّها هو في موافقة أحد الخبرين للاصول العمليّة، لا اللفظيّة
وبينها بون بعيد، حيث أنّ حجّية الاصول اللفظيّة عنده، كما هو المختار من باب الظنّ
التوعى، بخلاف الاصول العمليّة، فإنّ حجّيتها من باب التّعبّد، ولذا لا يصلح للمرجحية

١ - وسائل الشيعة: ١٢٤/١٨ - ح ٤٧.

بجيث لو كانت من باب الظن لكانت صالحة لها، كما يظهر منه حيث وجه ترجيح الفقهاء بها بان بناء هم على خصوص الظن النوعى بمطابقة الأصل، كما سيجيى في كلامه، فراجع وتأمل.

قوله (فده) : لكن ليس هذا من باب الترجيح في شئ - الخ - .
لسقوط كل من الدليلين بالنسبة إلى خصوص مؤذاه من الحجية على ما عرفت مفصلاً في السابق، فيسبق المورد كما إذا لم يكن دليل في البين، مع تكافؤ الإحتمالين فيجب الرجوع إليها، كما لو قلنا بها في هذه الصورة لأمطلقاً على ما يوهمه استداركه، فلا تغفل.

قوله (فده) : لكن فيه تأمل - الخ - .
وذلك إذ ليس بالبعيد ان يكون التخيير في الأخبار من باب التسليم والإنقياد لهم عليهم السلام بقبول خصوص كل ما ينسب إليهم ويحكى عنهم، لا التسليم لكل ما يمتثل أن يكون حكماً واقعياً، فتأمل.

هذا آخر ما اردنا إيراده، والحمد لله أولاً وآخراً، وباطناً وظاهراً،
كما هو اهله ومستحقه، وقد وقع الفراق لمؤلفه الأثم
محمد كاظم القلوسى ابن حسين المروى في التجف الأشرف
سنة ١٢٩١

١ - وفي «ق»: محمد كاظم بن حسين المروى في التجف الاشرف يوم الجمعة من العشر الاخر من ذبيجة الحرام سنة ١٢٩١.

حاشية الفرائد
وهي حاشية قديمة
على فرائد الاصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد خاتم النبيين وعلى آله الطيبين الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم اجمعين الى يوم الدين.

وبعد فيقول العبد الأثم المفتقر الى عفوره، العاصم محمد كاظم ابن الحسين الطوسي، اني بينما اراجع هذه الدرر الهية، وارجع تلك الغرر السنية التي صنفها علامة الآفاق، واستاد الكل على الاطلاق، عماد الملة والدين، ومروج شريعة سيد المرسلين، وتاج الفقهاء والمجتهدين، من القدماء والمتأخرين، فخر المحققين، وافتخار المدققين، الورع التقى، والصفى النقى، علم الهدى، وآية الله في الورى، استادنا ومولينا، الحاج الشيخ مرتضى الانصارى تغمده الله بغفرانه، واسكنه فسيح جنانه؛ سنخ بخاطرى الفاتر أن اعلق عليه وجيزة لطيفة، وتعليقة خفيفة مشتملة على فوائد استفدتها من الاساتيد، وعوائد اذخرتها من الاساتيد، وزوائد ظفرت عليها بالنظر الثاقب والفكر الصائب، ليكون لى تذكرة لمن راجعها من بعدى؛ والمرجو من الناظرين أن ينظروا إليها بعين اللطف والانصاف، ويجانبوا التعسف والإعتساف، وبالله استعين، انه خير معين، وعليه توكلت واليه انيب.

مبحث القطع والظنّ

قوله (قدّه): اعلم ان المكلف - الخ - .

الظاهر ان المراد ليس خصوص من بلغ رتبة الاجتهاد، وان يوهمه اختصاص بعض الاحكام الآتية بالشك او الظن باصل الحكم الكلّي، كما هو المقصود الاصلی بالبحث، حيث ان ظن الغير وشكّه به ليس موضوعا لها كما لا يخفى، إذ هذا العدم تمكنه من إحراز الشرايط لألا اختصاص الأدلّة بالبالغ درجته، ضرورة عموم أدلّة حجیة خبر الواحد واصالتي البرائة والاستصحاب، ولذا كانت حجة مطلقا في الصدر الاول حيث تمكّن من احراز الشرائط وعدم المانع، فتأمل.

هذا، مع عموم احكام القطع بها كما لا يخفى.

ثم ان المراد من هذا ليس من تنجز عليه الخطاب، لامتناع كونه مقسما للملتفت وغيره على ما هو ظاهر قوله «اذا التفت - الخ -» لظهوره في كونه قيدا احترازيا لا توضيحيا محققا للموضوع، بل من اجتمع شرائط الخطاب سوى الالتفات، والقيّد توطئة للاقسام لانها لا يتحقق بدونه، والمراد بالحكم الشرعي، الحكم الكلّي الثابت للموضوعات والعناوين الكلية، لا الثابت للجزئيات، حيث ان الحكم فيها ليس مما يؤخذ من الشارع ويرجع في تعيينه اليه لوشك فيه، كما اذا شك في ان حكم هذا الغنم المردد بين الموطوء وغيره، والمابع المردد بين الخمر والحلّ، او شك في وجوب الوفاء بهذا البيع مثلا للشك في صحته، او في وجوب الاعادة والقضاء مثلا لوشك في صحة الصلاة المأتی بها، الى غير ذلك من الشبهات الموضوعية؛

ضرورة ان الشك في الحكم فيها انما هوناش من الشك والتردد في انطباق هذا الجزئي، مع ما هو حكمه معلوم من الحلية والحرمة، والصحة والفساد، وغيرها، او في اصل

وجوده بحيث لو تبدل الشك والترديد بالتعيين واليقين لم يبق في حكمه شك اصلا حسب ما لا يخفى، وبه يندفع ما رتبنا يورد من عدم انحصار ما ورد للشاك في الاربعة، لمظان الاصول الموضوعية.

نعم رتبنا يبحث عنها ايضا تبعا حسب استدعاء المقام.

قوله (قده): وهي منحصرة في اربعة - الخ -.

لا يخفى ان الحصر في الاربعة انما هو بملاحظة خصوص ما يستفاد من حكم العقل، او عموم النقل في حكم الشك في اصل الحكم الكلي كما يأتي اليه الاشارة، لا جميع القواعد المقررة للشاك ولو كانت مستفاد من خصوص النقل في بعض الموارد، والآن ليست بمنحصرة فيها كما ان الحصر فيها على حسب الاستقراء لا العقل كما يوهمه ظاهر العبارة، الا انه بملاحظة المورد، كما لا يخفى.

قوله (قده): لان الشك اما ان يلاحظ - الخ -.

اقول: لا يذهب عليك ان ما ذكره ضبطا لمجرى البرائة والاحتياط والتخير منتقض طرداً وعكسا على مختاره، بما اذا دار الامر بين الوجوب والاباحة والحرمة، او بين وجوب شئ وحرمة شئ اخر، لان مختاره في الاول البرائة وفي الثاني الاحتياط، مع ان مقتضى الضبط في الاول التخير وفي الثاني البرائة، كما لا يخفى.

وكذا ينتقض ما في الحاشية بعبارة اخرى له في مقام الضبط بما اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة في شئ واحد او شيئين، اذ مقتضاه البرائة في الصورتين لكون الشك فيها انما هو في التكليف ومختاره في الاول التخير وفي الاخر الاحتياط، والمراد من التخير في المقام هو التخير في العمل لا الحكم حتى يناقش فيه ايضا بان مختاره فيما لا يمكن فيه الاحتياط هو التوقف لا التخير.

وتوهم ارتفاع الفرق حينئذ بينه وبين البرائة فاسد، لاختلافهما في المبنى، حيث ان فيه قبح الترجيح بلا مرجح، وفيها قبح العقاب بلا بيان.

هذا كله اذا اريد من التكليف نوعه من الوجوب والحرمة، كما صرح به في اول مسألة اصل البرائة؛ واما اذا اريد جنسه كما اجاب به (قده) في مجلس الدرس عن النقض في مجرى البرائة والتخير طرداً وعكسا بالدوران بين الوجوب والاباحة والحرمة، والتزم بان الدوران فيه انما هو بين مطلق الاباحة والالزام، فيمكن الاحتياط باخذ جانب الالزام،

فالمجاري وان سلمت من النقوض لامكان الاحتياط حينئذ في الاول، وعدم كون الشك في التكليف في الاخيرين، الآ انه لا بد من ادراج الاخيرين في الشك في المكلف به وقد جعلها من اقسام الشك في التكليف، فلاحظ.

هذا كله، مع انه يرد ايضا انه ان اريد من هذه الاصول خصوص ما كان مدركه العقل، فيشكل بالاستصحاب على مختاره، وان اريد الاعم منه ومما كان مدركه النقل ايضا، ففيه انه يلزم حينئذ عدم صحة الضبط بما ذكر، اذ المتبع حينئذ في كل مورد هو مقتضى دليله وان كان بخلاف ما اقتضاه الضبط، كما اقتضى الدليل في الشك بين الاقل والاكثر، بخلاف اقتضاء الاستصحاب من الاخذ بالاقل.

ويمكن الذب عنه بان المراد هو الاعم، لكن المراد من المجرى ليس ما يحكم فيه بالفعل بمقتضى الاصل، ولا ما يمكن ان يجري فيه احد الاصول الاربعة، فيشكل بما ذكر، ضرورة امكان جريان كل مورد الاخرولو يحكم الشارع، غاية الامر انه لم يتفق. وذلك لا ينافي الاشكال حسب ما لا يخفى، بل المراد ما كان مقتضى حكم العقل فيه، او عموم النقل ذلك وان قام دليل خاص على خلافه في مورد، فتأمل. بقي شىء ينبغى التنبيه عليه:

وهو ان هذه الاصول متكفلة لحكم العمل عند الشك في الاحكام الوضعية ايضا، أما على القول بعدم استقلالها بالجعل بل كونها منتزعة من الاحكام التكليفية فواضح، لدوران الشك فيها مدار الشك فيها، وأما على القول باستقلالها فيه فلا اشكال في جريان الاستصحاب ان كانت هناك حالة سابقة ملحوظة، وأما اذا لم يكن فينظر الى الحكم التكليفي هناك، فيلاحظ انه مورد اى اصل من الاصول فيتبع، فافهم.

قوله (قدّه): لاشكال في وجوب متابعة القطع - الخ -.

اقول: هذا الوجوب بارشاد من العقل، لا يترتب على مخالفته وموافقته سوى ما يترتب على اطاعة الواقع ومعصيته من الثواب والعقاب، وهذا واضح.

قوله (قدّه): لانه طريق نفسه - الخ -.

اقول: تقريره وان كان واضحا انه حينئذ ينكشف ما هو الموضوع للآثار الشرعية والعقلية، ويظهر كما اذا كان مرثيا عيانا فلا حالة منتظرة في ترتيب آثاره عليه مطلقا، عقلية او شرعية من دون توسط جعل جاعل لاحراز نفس الموضوع، بخلاف ما كان

كذلك جعلاً، اذ لابد في ترتيب آثار الواقع على المنكشف به من توسط الجعل حسب ما نوضحه عن قريب.

قوله (قدّه): وليست طريقته قابلة للجعل.

اقول: وذلك لانه كلما كان ضروري الثبوت للشيء كنفسه وذاتيته ولوازمه، لا يعقل جعله بجعل غير جعل نفس ذلك الشيء بل مجعول بعين جعله، ضرورة ان مناط الحاجة الى الجعل هو الامكان، وكان كل من الوجوب والامتناع مناطاً للغناء. ومن المعلوم بدهاء ان الكاشفية والمرءاتية من لوازم القطع وضروري الثبوت له، فلا يعقل جعلها له بل مجعولة بعين جعله، فلا حاجة الى تجشم الاستدلال عليه بالدور او التسلسل.

ومن هنا ظهر عدم امكان الجعل نفياً ايضاً.

قوله (قدّه): والمراد كون هذه الامور اوساطاً - الخ -.

اقول: انما يكون اوساطاً لاثبات احكام المتعلقة اذا كانت متعلقاتها غير الاحكام، واما اذا كانت هي الاحكام بنفسها فهي لا تثبات نفس المتعلقة، ضرورة انه اذا تعلق الظن او الفتوى بالحرمة او الوجوب مثلاً ثبت بها الحكمان لا غير، كما اعترف في مثل البيّنة والفتوى.

اللهم الا ان يقال انها حينئذ لا تثبات الآثار والاحكام للمتعلقات من وجوب الامتثال وحرمة الضد مثلاً، هذا، فتأمل.

وكيف كان يشكل ما افاده (قدّه) من الفرق بين القطع وبينها، حيث ان ملخصه وتوضيحه انه لما لم يكن مأخوذاً في الموضوع لا في الواقع حسب الفرض، ولا ظاهراً حيث ان طريقته بنفسه لم يقع وسطاً لإثبات احكام متعلقة، هذا بخلافها فانها لما كانت اعتبارها بالجعل كانت مأخوذة في الموضوع ظاهراً وان لم يكن مأخوذة فيه واقعا، فلا بد ان يقع وسطاً في اثبات احكام المتعلقة، بل قضية توسطها في إثبات عناوين متعلقاتها لها التي بها تكون موضوعة لأحكامها، فإذا ثبت لها هذه العناوين، ثبت لها الاحكام المترتبة على هذه العناوين من دون توسطها اصلاً؛

مثلاً يقال: هذا مظنون الخمرية، وكل مظنون الخمرية خمر، فهذا خمر، وكل خمر حرام، فهذا حرام؛ وهذا واضح؛ فلا فرق بينها وبينه من هذه الجهة.

نعم الفرق هو ما أشرنا من توسيطها في اثبات عناوين المتعلقة لها .
ومن هنا ظهر ان اطلاق الحجّة باصطلاحهم حسب ما ذكره عليها، ليس على الحقيقة،
وذلك حيث عرفت ممّا لا مزيد عليه انها ليست اوساطا لاثبات احكام متعلقاتها، بل
لا ثبات الموضوعات، فافهم .

لكن الظاهر ان الحجّة عندهم ليست عبارة عمّا ذكره، بل ما كان قاطعا للعذر فيما بين
الشارع وعبده بحيث لو عمل العبد به قبح عليه المؤاخذه ولو خالف الواقع، ولو لم يعمل به له
ذلك^١ لو خالف الواقع المنجز لمساعدته عليه، والذي يكشف عن ذلك اطلاقهم الحجّة
على الامارات والادلة والاصول على حدّ سواء، كما لا يخفى .

قوله (قدّه): وبالجمله فالقطع.

اقول: ومحصل الكلام في المقام ان الاقسام المذكورة في الكتاب ثلاثة.

الاول - ما كان طريقا صرفا لامدخلية له في الموضوع اصلاً.

الثاني - ما كان مأخوذاً بنحو الطريقية والكاشفية، لا من حيث انه صفة خاصة في
قوام الموضوع بحيث لا يتوقع في الواقع الآ به.

الثالث - ما كان مأخوذاً في قوامه بما هو صفة من الاوصاف، من غير ملاحظة
طريقيته في ذلك اصلاً، بل لم يلحظ الآ كونه كَيْفِيَّةً نفسانية، كما اذا اخذت فيه كيفية
اخرى نفسانية او غيرها من الخوف والسواد والبياض.

فلابد في توضيح الفرق بين الاقسام من تمهيد مقمّة في المقام، ليزيل بها ظلام

الإبهام:

وهي انّ العلم لما كان هو الصورة الحاصلة كانت لها جهتان: (الاولى) حضور المعلوم
بالذات، اعنى الصورة للشىء الخارجى عند النفس و حصولها فيها. (الثانية) كشف المعلوم
بالعرض بها، اعنى ذا الصورة بحضور ما يطابقها عندها من صورته، وهذه الجهة لازمة الاولى
غير منفكة عنها وغير مجعولة بجعل عليحدة، بل بعين جعلها.

فاذا تمهّد هذا، فان اخذ في الموضوع مع قطع النظر عن جهته الثانية، بل بما هو صفة
خاصة حاصلة في النفس فهو القسم الثالث، وان اخذ فيه مع ملاحظتها فهو القسم الثاني،
وان لم يؤخذ فيه اصلاً فهو القسم الاول.

١ - لو لم يعمل به كان له ذلك .

قوله (فده): ثم من خواص القطع — الخ —.

اقول: بعد فراغه من الاشارة الى الاقسام اخذ في بيان ما لها من الخواص والأحكام. وتوضيح ما أفاده في المقام، أنه لا إشكال في قيام بعض الاصول والأمارات بنفس الأدلة الدالة على حجيتها مقام ما كان طريقاً صرفاً إلى متعلقه، من دون اعتباره في موضوع الحكم أصلاً، وهذا واضح لاسترة عليه.

كما لا إشكال في عدم قيامها مقام ما اعتبر في الموضوع على الوجه الأول كما في القسم الثالث بمجرد أدلة الحجية، وذلك لما عرفت من أخذه على هذا الوجه ليس إلا كأخذ صفة اخرى.

ومن المعلوم ضرورة عدم سرية حكم مثل هذا الموضوع إلى مؤدى الامارات بأدلة حجيتها، ضرورة أن مفادها هو جعل مؤدياتها واقعيات أو جعلها طرقاً وكواشف ومعاملة الطرق الحقيقية معها مطلقاً، حسب ما نوضحه ونحققه انشاء الله، بمعنى ترتيب آثارها عليها، والمفروض في هذا القسم عدم كون الأحكام والآثار للواقع بما هو هو، ولأله بما هو منكشف ولأنفس القطع بمعنى كونه تمام الموضوع، بل له بما هو متصفة بهذه الصفة الخاصة.

وأما إذا أخذ فيه على الوجه الثاني، كما في القسم الثاني، فالسيد الاستاد — ادام بقاؤه — تبعاً لظاهر شيخنا الاستاد — قدس سره — قد أصّر على قيامها مقامه بمجرد أدلة الجعل، إذ الاستفادة منها هو جعل الأمارات طريقاً وكواشف ومعاملة الطريق الحقيقي معها بأن يجعل جزءاً للموضوع لو كان الطريق الحقيقي كذلك، وطريقاً لو كان الطريق كذلك. هذا ملخص ما أفاده.

والتحقيق على ما يقتضيه التأمل، عدم دلالة ادلة الحجية على مقام كلا القسمين وعدم مساعدتها إلا على ثانی المعاملتين، إذ الظاهر، بل المقطوع ان الاستفادة من مثل كان مضمونه «صدق العادل» مثلاً ليس إلا وجوب معاملة الواقع مع ما خبر به العادل بعنوان

١ — قولنا (مع قطع النظر عن جهته الثانية — الخ —) اي مع قطع النظر عن معرف كشف المعلوم بلا ملاحظة خصوصية اخرى فيه، سواء لم يؤخذ على نحو الكشف أصلاً، أو مع ملاحظتها مثل أن يكون ناشئاً من سبب خاص أو حاصلًا لشخص كذلك، فليتدبر (منه قدس سره).

كونه الواقع بترتيب آثاره الشرعية عليه لو كانت بمعنى انه لم يلحظ الخبر فيه إلا كاشفا ومرءاتا.

وبعبارة اخرى لم يلحظ الآ بالمعنى الحرفي دون الاسمى، فإذا أخبر مثلا بكون هذا المايح المشكوك الخمرية خمرًا، يجب الاجتناب عنه وترتيب جميع آثاره الشرعية عليه، واما اذا لم يكن له اثر شرعى اصلاً، او كان للمركب منه ومن الصفة المكشوفية، لا له وحده، فلا معنى لتصديقه على حسب ما عرفت، انه لا معنى الآ لترتيب آثار الواقع على ما أخبره، والمفروض إنتفاؤها، أما في الاول فظاهر، واما في الثانى فكذلك، إذ المفروض كونها للمركب منه لا له، فلا دلالة لمثل الدليل المزبور على قيامها مقام هذا القسم من القطع.

وأما احتمال ان المراد من الادلة هو معاملة الكشف الحقيق معها، وتنزيلها منزلته فى ترتيب آثارها الشرعيّة، بمعنى لوحظت بنفسها لا بماهى كاشفة عن الواقع ومرءاتا، فهو فاسد قطعاً للزوم عدم دلالتها على الثانى من المقابلتين، وعدم مساعدتها على القيام مقام كلا القسمين، ضرورة ان الموضوع الواقعى المنزل عليه المقابل لهذا الموضوع الجعلى التنزيلي حينئذ ليس إلا هو القطع والكشف الحقيق لا الواقع، فيقوم مقامه حيثما كان جزءاً للموضوع حسب اقتضاء منزلتها.

نعم لو كان تمام الموضوع بان يكون مجرد تعلق القطع بشئ موجباً لحكم شرعى، فهى تقوم مقامه ايضا حسب ما لا يخفى.

وأما ترتيب آثار الواقعيات عليها بالقطع، فليس من آثاره الشرعية، بل من آثاره العقلية حيث كانت حجة بنفسها، كما مرت الاشارة إليه.

اللهم الآ ان يتعسف ويدعى ان المستفاد من أدلتها هو ترتيب آثار المقطوع مطلقاً، سواء كانت له بما هو كذلك او بما هو واقع على مؤدى الأمارات، ولا ان دون هذه الاستفادة خرط القتاد، فان قصارى ما يتخيل فى تقريب دلالتها على ذلك انّ المستفاد منها هو جعلها بمنزلة الكاشف الحقيق، وتنزيلها منزلته بإلغاء احتمال خلافها مطلقاً، سواء كان بملاحظتها بانفسها او بما هى حكاية عن مؤدياتها ومرءاتالها.

ومن المعلوم انّ إلغاء احتمال الخلاف كذلك يستلزم تشريكها مع القطع فى حكم الامرين كان تمام موضوعه او جزئه، وتصديقتها فى حكايتها وجعل مؤدياتها الواقعيات.

وبعبارة اخرى تشريك المؤديات معها بعنوان أنها هى، لا انها غيرها ونزل منزلتها، بداهة ان لسان الطريقيّة غير لسان التنزيل؛ فظهر سرانها تقوم مقام كلا القسمين، ويقابل معها كلتا المقابلتين، وانت خبير بعدم امكان الجمع بين الملاحظتين فى خطاب واحد، مع

عدم معنى فارد^١ يكون قدراً مشتركاً بينهما لكمال البيئونة والبعد بينهما، بدهاة التنافي بين ملاحظة الشيء بالمعنى الاسمي وملاحظته بالمعنى الحرفي باعتبار قيدهما الراجع الى النفي والإثبات، حسب ما لا يخفى.

هذا كله مع ان الظاهر من أدلة الإعتبار هو اعتبارها على نحو الطريقة التي قضيتها، كما هو واضح قيامها مقام الطريق الصرف، فراجعها وتأملها بعين الانصاف، ليتضح حلو ما اوردها من الاعتساف، هذا.

فتلخص من جميع ما ذكرنا ان الاظهر انه لا يكفي دليل الحجية في سرية الحكم المأخوذ في موضوعه صفة المقطوعة مطلقاً، على نحو الطريقة او الصفتية الى مؤدى الامارات، بل لابد من دليل خاص دل على تنزيلها منزلته. هذا غاية ما تيسر لنا في هذا المقام.

هذا كله اذا اخذ في الموضوع القطع بمعنى الانكشاف الحقيقي كما هو المفروض؛ اما اذا اخذ فيه بمعنى المطلق حقيقياً كان او جعلياً، كما هو بهذا المعنى مأخوذ في موضوع حكم العقل بوجود الامثال، ضرورة انه يحكم من اول الامر بوجود امثال حكم الله من اى طريق كان، قطعاً او غيره من امارات متعبد بها، كما يحتمل ان يكون هذا هو المراد من قوله - قدس سره - بشرط العلم به مطلقاً، فادلة حجيتها كافية لسرية الحكم المقطوع الى المكشوف بهذه الامارات، لكنه ليس من باب سرية الحكم الموضوع الحقيقي الى الموضوع الجعلي، كما عرفت في الحكم العقلي.

هذا كله في الامارات؛ واما بعض الاصول فكذلك لا إشكال في قيامه مقام القسم الاول من القطع، وعدم قيامه مقام القسم الثالث؛ وانما الاشكال في القسم الثاني حيث لم يكن للموضوع الحقيقي الواقعى حكم واثرفيه، فيترتب على ما نزل منزلته، بل الحكم للمواقع المكشوف بما هو كذلك المنحل قطعاً بانحلال صفته وقيده، فلا مجال له من جهة انتفاء الموضوع ايضا، فاجاب المصنف الاستاد حين قرأنا عليه الكتاب: ان مثل «لا تنقض»^٢ ينشأ حكماً للمشكوك مثل حكم المقطوع سواء كان له بهذه الصفة او له بما

١ - اى المراد من «عدم معنى فارد» عدم لفظ كلى في البين كأن يجعلها بحسب المفهوم كاللفظ باى لحاظ كان مثلاً، وحينئذ ليس في البين الا للحاظ الخارجى ولا يمكن الجمع بينهما بحسبه، لكمال البيئونة بينهما حسياً لا يخفى على المتأمل، فتأمل فانه دقيق. (منه قدس سره).

٢ - وسائل الشريعة: ١/١٧٥.

هو واقع.

وبعبارة اخرى دعوى ظهور «لا تنقض» في وجوب التزام حكم في حال الشك مثل الحكم في حال اليقين كيفما كان، لافي خصوص الالتزام بمثل حكم الواقع للمشكوك، هذا.

ويمكن الذب ايضا بانه لا إشكال في حجيتة فيما إذا كان الحكم الشرعى لمركب قد شك في بقاء احد جزئيه وكان جزئه الاخر محرزاً بالوجدان، ودلالته على ترتيب هذا الحكم لهذا الموضوع المشكوك بقاء احد جزئيه مثل ترتيب جواز رفع الأحداث والأخبار على استعمال الماء المشكوك مائيته او طهارته بالفعل، بعد ان كان ماء طاهراً سابقاً، وما نحن فيه من هذا القبيل، حيث ان الموضوع ههنا مركب من جزئين شك في بقاء احدهما مع محرزية جزئه الاخر بالوجدان، مثلاً لو كان الموضوع الخمر المقطوع، فاذا شك في بقاء الخمرية فالجزء الاخر هو القطع محرز بالوجدان، غاية الامر يكون متعلقه عند الشك الخمر المشكوك، كما ان المايح الطاهر عند الشك في بقاء مائيته يكون الطهارة متعلقة بالمشكوك وصفاله، فلا فرق بين المقامين اصلاً.

لا يقال: هذا فيما إذا كان الجزء المشكوك موضوعاً كطهارة الماء لجواز رفع الأحداث والأخبار، لان الخمر المقطوع موضوع لحكم الحرمة ايضا، فيجب ترتيب حكمه على المشكوك الذى هو بما كذلك يكون مقطوعاً، فيجب ترتيب حكم هذا المقطوع على ذلك المقطوع، وبه يذب عن اشكال الامارات ايضا على ما لا يخفى.

الآ انه يشكل بانه لو تم للزم كفاية الامارات والاصول ايضا في ترتيب الاحكام على ما اخذ القطع فيه على نحو الصفية على المؤديات بالتقريب المتقدم، وبطلان التالى واضح لاسترة عليه.

واما قياس ما اخذ القطع فيه بالموضوعات المركبة فيما ذكر ففاسد؛ توضيحه ان الموضوع المركب إذا شك في جزئه يعقل ان يتعبد في مقام الظاهر بانه نفس الموضوع المركب الواقعى في ترتيب احكامه عليه، بان يلغى احتمال خلافه والالتزام باحتمال وفاقه، بخلاف ما اذا اخذ القطع فيه للجزم بانتفاء الموضوع المركب اذا شك فيه

١ - خ ل: فتأمل.

وجه التأمل انه مشكل، فلوجه لتصديق الجمع بين الملاحظتين المتباينين، حسبما يظهر مما اوضحناه في دليل الامارات، فراجع (منه قدس سره).

ولو كان المشكوك نفس ما اخذ القطع فيه، ضرورة انتفاء قيده مثلا الخمر المقطوع لا يتحقق عند الشك في خرية مايع من دون احتمال تحقّقه، بخلاف الماء الكر حيث يحتمل تحقّقه واقعا عند الشك في كرية مائه او مائيته حسب ما لا يخفى، فافهم واغتم.

قوله (قدّه): بخلاف ما لو علق النذر على نفس الحياة.

اقول: قداورد عليه سيدنا الاستاد — دام ظله — بعدم جريان الاستصحاب ههنا ايضا إلا على القول بالاصل المثبت، إذ وجوب التصديق ليس من احكام حياة الولد في هذا اليوم المشكوك فيه حياته، بل هو من احكام ما يلزمه عقلا وهو كون اليوم من الايام المنذور فيها بالتصدق بدرهم من جهة وجوب الوفاء بالنذر، فما لم يتصف اليوم بهذا العنوان لم يحكم عليه بوجوب الوفاء بالتصدق والا تصاف به وان كان من لوازم حياة الولد فيه، إلا انه لما كان من لوازمها العقلية لا الشرعية، فلا مجال لاثباته باستصحابه.

اقول: هذا بالنظر الدقيق في غاية المتانة، إلا انه لا يبعد ان يكون الوسطة في المسألة خفية، وقد تقرر في محله حجية الاصول المثبتة اذا كانت الوسطة كذلك.

قوله (قدّه): لحكم متعلقه.

اقول: لا يخفى ان المراد من حكمه هنا نظير حكم المتعلق لا عينه، كما كان كذلك في القطع، ضرورة ان هذا الموضوع غير ما هو الموضوع لحكم المتعلق، ودليله غير دليله حسب ما نشير اليه بعد ذلك، فلا تغفل وتأمل.

قوله (قدّه): وقد يؤخذ لا على وجه الطريقيّة — الخ —.

اقول: توضيحه ان الظن سواء اخذ بنحو الطريقيّة الى متعلقه او لا بهذا النحو، بل يلاحظ على انه صفة خاصة، قد يؤخذ (تارة) موضوعاً لحكم متعلقه كما اذا كان مضمون الخمرية كذلك حراما (واخرى) لحكم آخر كما اذا جعل الظن بالخمر كذلك موضوعاً وسبباً لوجوب التصديق بدينار، او الإباحة مع كون الخمر حراماً، فصارت الاقسام اربعة حيث كان كل واحد من الظن المأخوذ على وجه الطريقيّة او الموضوعية الصرفة على قسمين: (احدهما) ان يكون موضوعاً لحكم متعلقه (والاخر) لحكم آخر.

وهذا بخلاف العلم حيث لم يكن كل من العلم المأخوذ في الموضوع على نحو الموضوعية الصرفة او الطريقيّة الآقسما واحداً، وهو ان يكون موضوعاً لحكم آخر، ولا يتصور ان يكون

موضوعاً لحكم متعلقه او به يتحقق نفس موضوع حكم المتعلق من الواقع، فيترتب عليه حكمه بما هو كذلك، إذ المفروض كونه الموضوع وهو محرز قهراً بالعلم به، فلا يتصور مدخلية في الموضوع، مع فرض كون الحكم لنفس المتعلق ايضاً.
ومن هنا ظهر فرق آخر^١ بينها، فلا تغفل.

ثم انه لا يخفى^٢ اختلاف الاقسام الاربعة دليلاً، حيث ان ما اخذ موضوعاً لحكم آخر يحتاج الى دليل آخر غير ادلة الحجية ودليل التنزيل، بخلاف ما إذا اخذ موضوعاً لحكم المتعلق، فانه ما كان منه على نحو الطريقيّة يكفيه^٣ ادلة الحجية، وما كان منه على نحو الموضوعية يحتاج الى دليل خاص للتنزيل، كما لا يخفى^٤ على المتأمل.

قوله (قدّه): لكن الكلام في ان قطعه هذا هل هو حجة.
اقول: يعنى ما يحتاج به الشارع عليه ويقطع به طريق عذره.

قوله (قدّه): والمسألة عقلية.
اقول: ان^٤ اراد انها مما يتطرق إليها العقل وان كانت شرعية فرعية، فهى وان كانت

١ - والفرق الآخر هو إمكان أخذ الظن في موضوع حكم المتعلق بخلاف العلم، ولا يخفى ان هذا منشأ الفرق بينها في عدد الاقسام الاربعة (منه قدّه).

٢ - لا يخفى ان كفايتها في ذلك مبتنى على ما تقدم من المصنف من توسيط ما وراء العلم من الامارات في اثبات احكام المتعلقات، وأما بناء على ما قدمناه من الاشكال في ذلك فلا يكفى ادلته، بل يحتاج الى دليل آخر، كما لا يخفى (منه قدّه).

٣ - واعلم انه لا بد في جميع الاقسام حتى فيما اخذ الظن فيه على نحو الطريقيّة مطلقاً، على ما عرفت في الحاشية السابقة من الاحتياج فيه ايضاً على دليل آخر من حجة بنفسها يحرر بها ما هو الجزء الآخر من الموضوع من الواقع المتعلق للظن ولو كانت تفسر الظن، سواء استفيد ذلك من نفس الادلة التي اخذ فيها في موضوع الاحكام، او من دليل آخر، هذا إذا كان مأخوذاً على نحو الجزئية، لان ما إذا اخذ على ان يكون تمام الموضوع، كما لا يخفى (منه قدّه).

٤ - فلا ينافى ما تقدم من تعبية الاشكال من وجوب معالجة القطع وحجيته كما ربما يتوهمه العاقل. والحاصل ان الكلام ههنا في ان القطع الذي يجب معالجته مطلقاً بلا اشكال، بل يوجب مخالفته العقاب او لا يوجب ذلك الا إذا صادف الواقع (منه قدس سره).

كذلك حسب تقريره إياها إلا انه لابد ان يكون مراده ذلك مجرد استبعاد تحصيل الاجماع المصطلح وإن امكن، لا الاستحالة، إذ غاية الأمر انه يستبعد في مثل المسألة ان يطمئن بأن إتفاق كلمتهم فيها من جهة تعاطيهم من رئيسهم، بل لعله لأجل أداء عقولهم كلاً او بعضا اليه.

نعم لو علم باتفاق جميع الآراء حتى رأيه (عليه السلام) قطع بالحكم ولو لم تكن شرعية بل عقلية محضة، فضلا عما إذا كان مثل المسألة شرعية إلا أنه ليس من الاجماع المصطلح؛ وإن اراد أنها عقلية محضة، فتحصيل الاجماع فيها وإن استحال لعدم قابلية المسائل العقلية لذلك، إلا أنه حسب تقريره — قده — ليس كذلك، حيث صرح بان النزاع فيها في ان الفعل الغير المنهى عنه واقعا يصير محرما شرعيا ومبغوضا للشارع بسبب تعلق اعتقاد المكلف لكونه كذلك، ولأسترة في كون المسألة حينئذ شرعية.

نعم يمكن تقريرها على وجه يصير عقلية محضة (تارة) كلامية بان يقال النزاع فيها في ان المخالفة الاعتقادية المحضة موجب لاستحقاق العقاب كالعصيان، و(تارة) اصولية بان يكون النزاع فيها في ان العقل يستقل بقبح الفعل المتجرى به بحيث يستحق فاعله العقاب عليه من المولى، فتكون من جملة مباحث الادلة العقلية من الاصول.

ان تحرير الكلام في المقام في تحقيق الحال فيها بحسب كل واحد من هذه التقريرات: فاعلم ان الاظهر فيها حسب تقريره — قده — عدم اتصاف المتجرى به بالحرمه، لانه غير اختياري للمكلف بوجه من الوجوه، فانه صدر منه بلا تصوره وعلمه، فضلا من سائر المقدمات الاختيارية المتوقف عليه لا بعنوانه الخاص به ولا بغيره حتى بعنوان التجري، حيث انه قصد التجري بفعل الحرام الواقعي لا بما اعتقد كونه كذلك، مع انه ليس كذلك، ولانه لما اعتقده حراما واقعيًا يكون النهي عنه لغواً إذ لا يكاد معه أن يلتفت الي هذا النهي اصلاً فيترتب عليه فائدته وثمرته من الزجر عن فعله والحث والتحريك الي تركه، مع ان النهي لذلك من قبيل تحصيل الحاصل، ضرورة كفاية اعتقاده للنهي عنه واقعا في ذلك.

لا يقال: نعم إلا ان هذا لا ينافي وجود ما هو المناط للنهي فيه من الكراهية والمبغوضية، وهو المناط في باب الاطاعة والعصيان في استحقاق الثواب والعقاب.

لانا نقول: نعم وان كان هو المناط لو كان، إلا أنه ليس بمتحقق، فانه إذا راجعنا الوجدان لانجد ان تعرض الكراهة والمبغوضية لما نجبه ونريده بمجرد اعتقاد العبد بكونه مبغوضا ومكروهاً لنا، فكيف يعرضه المكروهية والمبغوضية من حيث انه صادر منه على ما

هو بهذه الحثية محل النزاع، بل نجده بعد ذلك كما كان، مع انك قد عرفت انه صادر عنه من غير اختيار.

ولا يخفى ان ما ذكرنا من عدم المناط انما يكون مناطاً ايضاً، لعدم تعلق الامر والنهي الشرعيين بالاطاعة والمعصية، إذ لا نجد إذا راجعنا الوجدان غير محبوبة المأمور ومبغوضة تركه ما كان هو المناط في الامر الاخر بالاطاعة والنهي كذلك عن المعصية، لا ما ذكر من لزوم التسلسل او الترجيح بلا مرجح في الامر والنهي الشرعيين في الاطاعة والمعصية، وإلا فالأمر في مثل هذا التسلسل سهل، حيث أنه من قبيل التسلسل في الامور الاعتبارية، مع انه لو لم يكن كذلك لم يكن كل تسلسل باطل ما لم يكن بين السلسلة ترتب العلية والمعلولية، حسب ما حقق في محله.

ثم انه قد انقذ مما حققنا حالها على تقريرها اصولية ايضاً، حيث انقذ ان الفعل المتجرى به يصدر من دون اختيار، وقد حقق في محله ان الموضوع للحسن والقبح ما صدر بالاختيار، فاتضح عدم اتصافه بالقبح، مع انك بعد ما عرفت انه غير قابل للحكم الشرعي اصلاً ولو بمناطه، عرفت انه لا كراهة في تقرير المسألة اصولية حسب ما لا يخفى.

واما حالها على تقريرها كلامية، فالظاهر استحقاها الذم والعقاب على ما يشهد به مراجعة الوجدان وملاحظة حال العبيد والموالي من اهل الملل والأديان وغيرهم، مع ان مناط الاستحقاق في المعصية الحقيقية وهو هتك حرمة المولى متحقق هنا ايضاً، ولكن وليعلم ان الاستحقاق ليس على الفعل المتجرى به، إذ عرفت انه صادر منه من دون اختياره.

ومن المعلوم ان ما هو خارج عن الاختيار لا يصير منشأ للاستحقاق، بل انما هو مجرد اظهاره ما كمن فيه من خبث باطنه وكونه في مقام الطغيان والعصيان مع مولاه، فهذه الصفة مادامت كامنة ولم يظهر صاحبها، فهي وان كانت من الصفات الذميمة إلا انه لا يستحق به عقاباً من المولى وان اظهرها يستحق باظهاره ولو باقل مقدمة من مقدمات الفعل المتجرى به، بل بمجرد القصد اليه ايضاً وان لم يفعله بعد، حسبما يشهد به اخبار العفو عن القصد الى المعصية، فضلاً عما دل على عدمه.

ثم انه بقي الكلام في ان التجري في محل النزاع هل هو بمعنى مخالفة الاعتقاد مطلقاً، ولو صادف الحرام الواقعي او خصوص ما اذا لم يصادف:

فاعلم ان الذى ينبغى ان يقع محلاً للكلام ومورداً للنقض والابرام انما هو المعنى
الاخير، بداهة ان ارتكاب الحرام الواقعى عن علم واعتقاد يوجب استحقاق العقاب
العقاب.

فان قلت: نعم لا إشكال فى انه بما هو معصية موجب لذلك، وانما الإشكال فى انه بما
هو تجرى موجب له ايضا.

قلت: عدم استحقاق العاصى عقابين بمعصية واحدة فى البداهة مثل استحقاقه
العقاب.

ومن هنا ظهر ان التجرى فى محل النزاع لا يصادف المعصية الحقيقية، فيشكل الامر
على القول بجرمته او لا يجابه الاستحقاق بلزوم استحقاق عقابين، فيفتضى فيه تارة بما هو
مثله فى الفساد من التداخل على ما أتى حكايته فى المتن ويلتزم به اخرى من دون تداخل،
حسب ما يظهر منه — قده —.

قوله (قده): فيلتزم باستحقاق من صادف قطعه — الخ —.

اقول: مراده (قدس سره) ان سبب استحقاق العقاب انما هو ارتكاب الحرام الواقعى
اختياراً، وهو يتحقق فى حق من صادف قطعه بداهة دون من لم يصادف، ضرورة عدم
شربه الخمر الحرام، فكيف بارتكابه له اختياراً، بل وكما لا يصدر منه شرب الماء كذلك
حيث لم يقصده، فكيف باقى المقدمات الاختيارية التى هى تكون متفرعة عليه حسب ما لا
يخفى.

وبالجمله الاستحقاق ليس لاجل ما يشتركان فيه من المقدمات، بل انما هو لاجل هذا
الامر اعنى صدور الحرام الواقعى اختياراً الذى يختص بمن صادف قطعه، واما عدم
استحقاق من لم يصادف هو لاجل عدم صدور سبب الاستحقاق منه ولو من غير اختياره،
وعدم العقاب لامر غير اختيارى غير قبيح، وانما يقبح العقاب لاجله، حسب ما لا يخفى.
والأجود فى تقرير الجواب ان يقال:

ان المصادفة وعدمها قد يلاحظان بالنسبة الى القطع، وقد يلاحظان بالنسبة الى متعلقه
من المايح المقطوع خريته مثلاً، وقد يلاحظان بالنسبة الى فعل القاطع، فان كان المراد بهما
هما باحدى الملاحظتين الاوليين، فانها وان كانا أمرين غير اختياريين إلا ان إناطة
استحقاق العقاب وعدمه بهما ممنوع، وان كان المراد بهما بالملاحظة الأخيرة فالاستحقاق
وعدمه وان انيطا بهما إلا ان يكون المصادفة بهذه الملاحظة امرأ غير اختيارى ممنوع، إذ هى

بهذه الاعتبار أمر منتزع من ارتكاب القاطع شرب الخمر الحقيقي مع علمه به وقصده آياه وعدمه .

ومن المعلوم انه ليس الفعل الاختياري الآ ما فعله الفاعل عالماً عامداً بعنوانه الواقعي .
نعم هي بالملاحظتين الاوليين من مقدمات اختياريتها بهذه الملاحظة ولا منافات مع ضرورة ان وجود الفاعل من مقدمات الفعل الاختياري مع انه خارج عن اختياره .
نعم عدم المصادفة بهذا الاعتبار امر غير اختياري لمن لم يصادف، حيث ان منشأ انتزاعه لم يتحقق منه عن قصد اليه وعلم به، كيف وقد قصد وقوع غير الواقع على حسب اعتقاده، وذلك غير مضر، إذ عدم الاستحقاق مستند الى عدم تحققه علة الاستحقاق من ارتكاب الحرام بالاختيار ولو كان بلا اختيار، فتأمل .

ومما حققناه ظهر فساد ما افاده بعض افاضل العصر في المقام من ان الممتنع انما هو اناطة الاستحقاق على ما هو خارج عن الاختيار بالسلب الكلي الآ ما هو كذلك بالسلب الجزئي بمعنى كون بعضه بالاختيار وان كان بعضه الاخر بالاضطرار كما في المقام، إذ الفعل صادر بالاختيار وان كان المصادفة بالاضطرار .

هذا خلاصة رأيه على ما يظهر، وانت خبير بان العقل لا يحكم بالاستحقاق الآ بما هو بالاختيار بتمامه بعد وجود الطرفين من المكلف والامر، فiasبحان الله، كيف يؤثر الامر الاضطراري ولو بانضمامه الى الاختياري الغير الموجب بنفسه للاستحقاق فيه، وما حمله على ذلك الآ مسألة المصادفة وغفلته عما حققناه فيها من انها بالملاحظة التي تكون بها مناطاً للاستحقاق وعدمه تكون اختيارية ايضا على ما عرفت، فافهم واغتنم .

وظهر ايضا النظر فيما يظهر من مطاوى كلامه (ره) من ان عدم استحقاق من لم- يصادف قطعه العقاب منوط بعدم المصادفة الخارجة عن الاختيار، وقد أتعب نفسه بالاستدلال على صلاحية اناطته بالخارج عن الاختيار

بقوله «آ ان عدم العقاب - الخ -» .

وجه الظهور ما عرفت من ان عدم استحقاق العقاب انما هو لعدم ما يقتضيه، حيث لم يصدر منه فعل اختياري اصلاً، هذا مع ما في الاستدلال من الاختلال، لانه ان اريد من قوله «آ ان عدم العقاب» نفي فعلية العقاب كما هو ظاهر الكتاب، فلا دخل له في المقام حيث ان مورد النفي والا ثبات هو الاستحقاق كما لا يخفى، وان اريد منه عدم الاستحقاق كما هو المناسب، فقد عرفت ان الاستحقاق وعدمه ليسا موردين للحسن والقبح، لما عرفت

من انها على ما حققناه من اللوازم القهرية لوجود علته التامة وعدمها.
ومن المعلوم كما تقرر في محله ان موردهما الافعال الاختيارية، وليس انتفاء قبح عدم
العقاب، او عدم معلوميته كما في الكتاب كاشفا عن عدم الاستحقاق ايضا لأعميته منه.
نعم قبح العقاب كاشف عنه آلا انه (ره) لا يدعيه وانى له ذلك، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): ويرد عليه - الخ -.

اقول: لا يخفى ان المراد من التجري في كلام الفصل هو الفعل المتجرى به، كما هو
محل النزاع، كما صرح به المصنف (ره) على حسب ما يشهد به امثلية وملاحظة مراتب
المصالح والمفاسد لا الصفة الذميمة للعبد بالنسبة الى مولاه على ما هو ظاهر لفظ التجري،
وهو بهذا المعنى الاخير انما يكون ذاتيا ولو على القول بالوجه والاعتبار، ضرورة الانتهاء الى
ما كان حسنها او قبحها بالذات من الجهات والآ لتسلسل، كما لا يخفى.
واما بمعناه الاول فقبحه انما هو لكونه كاشفا عنه بهذا المعنى وتعلق القطع بكونه
معصية.

ومن المعلوم انه لا يبعد اصلاً ان يدعى مزاحمة هذه الجهة المقبحة بالمصلحة الواقعية
حسب ما ذكره من الامثلة ومعارضتها واياها، وترجيح الراجح منها لو كان وآلا فاسقاط
الجانين والحكم كما اذا لم يكونا في البين، فيختلف الحكم على حسب اختلاف المفاسد
والمصالح النفس الامرية، فلا مجال لما اورد عليه بقوله: اولاً.

قوله (قدّه): للجهل بكونه قتل مؤمن - الخ -.

اقول: وذلك لاعتبار العلم في قوام موضوعي الحسن والقبح، حسب ما تقرر في محله،
فترك القتل لا يتصف بواحد منها مع كونه ذامصلحة.

قوله (قدّه): لم يؤثر في اقتضاء - الخ -.

اقول: وذلك لعدم التنافي بين الفعلي من كل من الحسن والقبح وبين الجهة من الاخر
مالم يصرف فعلياً، ضرورة اجتماع فعلي كل منهما مع جهة الاخر، فاين المزاحمة بين الجهة
المحسنة في المثال وقبحه الفعلي.

والحاصل ان الموجود غير صالح للمزاحمة، والصالح لها غير موجود، وفيه ان الامر كما
ذكر لو كان القبح المفروض في المقام فعلياً لا مجرد الجهة المقبحة وليس كذلك، لما عرفت

من اعتبار العلم بهذه الجهة في صيرورته هكذا، وليس العلم بالحرمة مثلاً في المقام هو العلم بالجهة التي يعتبر في الموضوع للحسن والقبح الفعلين، بل هو نفس الجهة المقبحة.

مع انك قد عرفت ممّا حققناه عدم صدور فعل اختياري منه اصلاً، ومن المقرر ان الموضوع للحسن والقبح الفعلين انما هو الفعل الاختياري لا غير، فلا يعقل حينئذ الاتصاف بغير جهتهما، كما لا يخفى.

والحاصل انه ليس في الفعل المتجرى به الآ جهتا المصلحة والمفسدة: الاولى جهته الواقعية، الثانية القطع بجرمته، مع كونه واحياً من دون علم باحدهما اصلاً؛ ومن العلوم تزاحم الجهتين وتمانعهما في التأثير؛ هذا، مضافاً الى ان الاحكام الواقعية انما هي تابعة للمصالح والمفاسد، لا الحسن والقبح الفعلين، فالموجود صالح المزاحمة لما هو المؤثر وهو جهة القبح الفعلي لو سلم، وغير المزاحم غير المؤثر وهو نفسه، هذا.

قوله (قدّه): مضافاً الى الفرق.

اقول: الفرق بين المقامين ان المستدل في ذلك المقام لما كان بصدد الاثبات يكنى الاحتمال في منعه بخلاف المقام، فان المفضل بصدد ابداء المانع مع قبوله وجود المقتضى، فلا يكفي الاحتمال.

قوله (قدّه): ويظهر من بعض الروايات.

اقول: ويحتمل ان يكون التفصيل لا لما ذكر، بل لكون القطع بطولوع الفجر تمام الموضوع لهذا الحكم كما هو ظاهر الاخير، ولعله اشار اليه بامرته بالتأمل.

قوله (قدّه): وينسب الى غير واحد من اصحابنا.

اقول: هذا النزاع غير النزاع في مسألة الملازمة بين الحكيم والتطابق بينهما، إذ الكلام في هذه المسألة في حجّية إدراكه للحكم الشرعي وعدم حجّيته، وفي تلك المسألة في ان كل ما انشأه العقل وحكم به، حكم به الشرع وايضاً انشأ على طبقه الحكم ام لا، فتأمل.

قوله (قدّه): اولاً نمنع.

اقول: وقد تصدى بعض افاضل العصر للحكومة بينه (قدّه) وبينهم بأنّ مذهبهم مبني على كون العلم المأخوذ في وجوب الامتثال انما هو العلم الموضوعي الخاص الذي يتبع في

تعيين سببه او غيره من جهاته تعيين المولى وجعله كما هي ، وهم يدعون تعيينه بالسمع من الامام (عليه السلام) كما يساعدهم عليه الاخبار.

وهذا امر معقول لا إشكال فيه ، وشدة انكاره (قده) عليهم مبنى على كونه طريقاً بمعنى ان الاعتبار فيه هو العلم بالتكليف من اى سبب كان ونسب اليه الغفلة عنه والمغالطة في هذا الانكار.

فيا سبحان الله، كيف تجرى عليه بنسبته الى الغفلة عن مرامهم والى المغالطة في انكاره، مع انه غفل عن حقيقة مرامه (قدس سره) ولم يصل الى كنه مراده ولم يتفطن انه بصدد هدم هذا المبني، وبانه لا يعقل التصرف من الشارع في العلم المعتبر في موضوع الحكم بالتعجز ولزوم المتابعة، حيث ان الحاكم به هو العقل وهو مستقل بهذا الحكم بمجرد العلم بالتكليف، حسب ما عرفت في اول المسألة من انه لا يعقل المنع من الشارع من اتباع العلم الذى لم يجعله معتبراً في موضوع الحكم الشرعى والتصرف فيه اصلاً، وانما له ذلك فيما جعله معتبراً فيه لا فيما هو موضوع لحكم العقل بلزوم الاتباع.

والاشتباه انما تنشأ من اشتباه ما هو معتبر في موضوع الحكم العقلي بما هو معتبر في موضوع الحكم الشرعى لاشتراكهما في الموضوعية، وقد عرفت الفرق بينها بما هو ابعد مما هو بين السماء والارض.

نعم يمكن ان يقال: لما كان يحتمل العقل ان يحصل غرض الشارع من اوامره ونواهيه وان تنجزت بمجرد حصول القطع من اى سبب كان بمجرد الايتمار والانتهاى من دون تبليغ الحجة والاخذ، كما هو محتمل بعض الاخبار لولم يكن ظاهر مثل قوله عليه السلام «لو ان رجلاً^١ - الخ -». وكان من المعلوم ان الاطاعة هو الايتمار والانتهاى على نحو يطابق معه غرض المولى، لا بمجرد الايتمار والانتهاى على اى نحو كانا من دون تبليغ مما لم يكتف به العقل في مقام الاطاعة، لمكان هذا الاحتمال، بل يلزم العقل بعده بالرجوع الى المعصوم (عليه السلام) ليسمع منه حتى يقطع بحصول الغرض، فيكون السماء منه (عليه السلام) عليه من قبيل المقدمات الوجودية للإطاعة والامثال بحيث لا يقطع به بدونه، فلا يكفى مع هذا الاحتمال مجرد منع توسيط التبليغ، بل لابد من الاستدلال عليه، هكذا ينبغى ان يوجه مقالهم في المجال، فتأمل.

قوله (قدّه): لكن ظاهر كلام من ذكره - الخ -.

اقول: إذ الظاهر بقريّة السياق كون المراد من هذا القطع هو خصوص القطع في الصلاة لا مطلقاً، وهو فيها طريق لا مأخوذ في الموضوع، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): وفساده يظهر مما سبق.

اقول: وذلك حيث ظهر انه لا يعقل المنع عن العمل بالعلم فيما كان العلم كاشفاً محضاً، حيث انه مستلزم للتناقض، فأتى للمولى من ذلك، ولا مجال لجعل مثل هذا العلم دخيلاً في الموضوع لاستلزامه المحال. نعم هذا العلم جزء موضوع لإلزام العقل بالامتثال، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): مع امكان أن يقال - الخ -.

اقول: توضيح المرام وتشريح المقام يستدعى بسطاً في الكلام.

فاعلم أولاً انه يجب بحكم العقل والوجدان الحاكم في باب الاطاعة والعصيان تفرغ الذمة عن امر المولى ونهيه بالايتمار والانتها على نحو يطابق غرضه وتحصيل مقصده، لا انه يحكم أولاً بعنوان قابل لان يقال هل هو مبين المفهوم او مجمله كألاطاعة المردد مفهومه، كما ربما يتوهم بين ما ذكر من الايتمار والانتها على النحو المذكور وبينها مطلقاً كما في التوصيليات، اومع قصد التقرب كما في العبادات، ضرورة عدم تطرق الاجمال في موضوع حكم العقل لانه مالم يحرزه بجميع خصوصياته وجهاته المتبصرة فيه ولو إجمالاً، لا يحكم فيه بشيء اصلاً كما لا يخفى، وانما الاطاعة عنوان لكل ما يحكم العقل بوجوده في هذا الباب؛ وقد عرفت حكمه بوجود الايتمار والانتها على النحو المذكور، فيختلف باختلاف اغراضه ودواعيه، فتارة يحصل الغرض بمجرد الايتمار والانتها كما في التوصيليات، واخرى به مع قصد التقرب فقط، او مضافاً اليه قصد الوجه او المعرفة التفضيلية على الاحتمال كما في العبادات.

فلو علم بما يحصل الغرض فلا إشكال، وآلا فلا بد من القيام بكل ما يحتمل مدخلية في ذلك تحصيلاً للبرائة اليقينية، فالاصل في الواجبات عند الدوران بين التعبديّة والتوصليّة هو التعبديّة، وفيها عند الدوران بين الاكتفاء فيها بقصد القربة وعدمه، هو العدم ما لم يقم الدليل على الخلاف.

ولا مجال لاصل البرائة عن قصد القربة او عن قصد الوجه والمعرفة التفصيليّة وان قيل

به عند الشك في الاجزاء والشرائط، لعدم امكان اعتبارها فيه اصلاً، ضرورة تأخرها عن الامر المتأخر عن المأمور به بجميع أجزائه وشرائطه، فكيف يمكن اعتبارها فيه شرطاً او شرطاً.

فان قلت: هذه الامور وان لم يكن اغتبارها في المأمور به إلا انها مأخوذة كذلك في المراد والمحبوب، وغاية الامر ان يتوسل الى طلبه بتمامه بجميع ما يعتبر فيه منها وغيرها بالامر اولاً وغيرها من الاجزاء والشرائط، ثم الامر ثانياً بامتنال الامر الاول متكيفة بها، كما صحح به بعض اعتبار القربة في العبادات فعند الشك لذلك لم يتعين الاشتغال فيه، بل مبنى على الخلاف في الشك في الشرائط والاجزاء، ضرورة جريان ما هو المناط فيه ههنا، كما لا يخفى.

قلت: اولاً أخذها في المراد والتوسل اليها بما ذكر نفع امكانه، لاستلزام الأمر الشرعي بالاطاعة كما هو المفروض ههنا الامر الشرعي بالإطاعات إلى ما لا نهاية له، إذ حكم الإمتثال¹ فيما يجوز وما لا يجوز واحد وهو محال، فتأمل.

وثانياً: لو سلم الإمكان، لكنّه لم يتعين فيه، إذ لا أقلّ من احتمال ما ذكرناه من كونها من وجوه الإطاعة وكيفياتها لو لم نقل بتعيينه، لعدم حاجة إلى مؤنة إلتزام أمرين، مع عدم مساعدة دليل عليه في البين وعدم إنحصار المناص فيه غاية قضية أصل البرائة على القول به في تلك المسألة إنّما هو الإطمينان من قبل احتمال اعتبارها في المراد.

وأما احتمال كونها من وجوه الإطاعة وكيفياتها، فلا مؤمن معه بعد، لعدم كون رفع احد الإحتمالين من آثار رفع الآخر، فلا بدّ أيضاً من الإتيان بها تحصيلاً للإطمينان.

فإن قلت: نعم، لكن لما كان بيان ما له دخل في إسقاط الغرض وحصوله على المولى كان الأصل البرائة عمّا لم يصل البيان فيه، لقبح العقاب بلا بيان.

قلت: لا يثبت بأصل البرائة عند تحقق ما هو اللازم قطعاً بحكم العقل بدونه أعني الإطاعة، لأنه ليس من آثاره الشرعية لعدم اعتباره، بل من آثاره العقلية كما لا يخفى على أحد ومالم يثبت بذلك، فكيف يطمئن العقل من التكليف الثابت؛ هذا، مضافاً إلى كون وجوب هذا المحتمل لكونه إرشادياً لا يترتب على مخالفته او موافقته عقاب أو ثواب، سوى ما يترتب على موافقة الأمر أو مخالفته، فلا وجه لنفيه بالأصل الذي ليس شأنه إلا رفع العقاب.

هذا تنبيه قد سنح بخاطري القاصر في حل إشكال اعتبار القربة في العبادات وجه وجيه، وهو أن الممتنع إنَّما هو أخذ بعض مراتب القربة الناشئ من الأمر في الأمور به لما ذكروا، وأمَّا بعض مراتبها الآخر الغير الناشئ من الأمر كأعلى مراتبها وهو جعل الفعل لله تعالى، وبعض مراتبها التازلة فلا، كما لا يخفى، لانتفاء المانع المذكور والإكتفاء ببعض الناشئ أيضاً إنَّما هو لأجل كونه من عناوين الغير الناشئ، هذا، فتأمل جيداً.

قوله (قدّه): وهذا ليس بتقييد.

اقول: وذلك لما عرفت من عدم إمكان اعتبارها في المأمور به مطلقاً، أو شرطاً أو شطراً، هذا.

لكن يمكن ان يقال: نعم لا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي في نفيها، ولكن يمكن التمسك بما هو المناط في حجية الإطلاق ومنشأ إعتباره، وإن شئت فسّمه بإطلاق المقام. وبيانه أن المتكلم إذا كان في مقام بصدد بيان تمام مراده وما كان يحصل به غرضه ويسقط به مقصده، فكما يجب عليه بيان تمام المطلوب ويقبح عليه الإقتصار على البعض، كذلك يجب عليه بيان تمام ما يحصل به غرضه ويقبح عليه الإقتصار على البعض، فإذا كان غرضه ممّا لا يحصل بمجرد إتيان المأمور به كيف اتفق، فلا بد من بيان الكيفيّة المحصّلة له وعدم الإقتصار على بيان المأمور به حسب.

فإذا احرز كونه في مقام بصدد ذلك اقتصر على ما يقتضيه بيانه، ويدفع احتمال اعتبار غيره بما ذكره هو.

ولّا يخفى كفاية إحراز كون الشارع في مقام واحد بصدد ذلك في سرية الحكم إلى باقي المقدمات، لعدم القول بالفصل بينها، هذا.

قوله (قدّه): ثمّ الإتيان بالمحتمل - الخ -.

اقول: ظاهره تعيّن هذه الكيفيّة وعدم الإكتفاء بالعكس، ووجهه كما أفاده السيد الاستاد على ما في تقريرات بعض الحاضرين في مجلس الدرس أن المحتاط على العكس لا يعدّ مطيعاً إلا إذا قصد الإتيان بالمحتمل الاخرحين الإتيان بأحدهما، لضرورة الوجدان بأنّه ليس الإتيان بأحد المحتملين من دون قصد الآخر إطاعة وإمثالاً، مع إمكان الجمع وعدم قيام الطريق على كونه المأمور به، ومعه يلزم الإحتياط بالتكرار، والمفروض عدم جوازه؛ وهذا بخلاف العكس لجواز الإكتفاء بما قام الطريق على كونه المأمور به.

اقول: وفيه نظر لأن المفروض عدم جواز التكرار من جهة الإخلال بالمعرفة التفصيلية وقصد الوجه لأطلقاً، والمفروض في العكس عدم الإخلال بها أيضاً، ولعل الوجه أن العقل لا يحسن تقديم محتمل الواقعية على متيقن على ما عتبه المولى في الظاهر بنصب الطريق، إذ لا يخلو من شائبة عدم الإعتناء بتعيينه، فتأمل.

قوله (فده): لأن الاصول يخرج مجاريها - الخ -

اقول: لا يخفى أنه إما يلتزم بوجود تكليف معلوم إجمالاً بالإلتزام بالتكليف المردد، وإما لا يلتزم به؛ وعلى التقديرين لأجمال للأصليين ولألواحد منها، أما على الأول فلمنا- فاتها بالتكليف المنجز بالعلم الإجمالي وعدم ترجيح لأحدهما؛ وأما على الثاني فلعدم تنجز التكليف بالإلتزام بعد، حتى يتكلف بإخراج المورد عن موضوع ما يجب الإلتزام به وإن لم يكن العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع مانعاً من جريانها ما لم يكونا مخالفين للتكليف المعلوم بالإجمال، كما هو كذلك على التقدير الأول، إلا أنه لا معنى للأصل إلا أن يترتب على مورد أثر لولاه لا يكاد يترتب عليه إلا بدليل آخر؛

وليس الأمر كذلك في المقام على هذا التقدير حيث جازت المخالفة لولاه لعدم التنجز، هذا، فالأولى الإقتصار في الاستدلال بما سيشير إليه، وملخصه عدم الدليل على وجوب الإلتزام بالأحكام الشرعية ولو كانت معلومة تفصيلاً، وإنما الواجب عدم مخالفتها عملاً.

قوله (فده): لمن تَوْضاً غفلة.

اقول: هذا القيد لعدم تأتي قصد القرية في الوضوء بدونه، وبدونه يقطع الفساد ويخرج عن الإشتباه.

قوله (فده): وأما المخالفة تدرجاً.

اقول: يمكن أن يقال: أن المخالفة القطعية أنها يكون محرمة مع تنجز الخطاب لأبدونه، ولا تنجز له في المقام عند واقعة من الواقعتين، لعدم التمكن من امتثاله بمرتبة من المرتبتين من الموافقة القطعية وعدم المخالفة كذلك لامتناع الأمر الأول وضرورة الثاني ولأبديته، فالمرتبتان خارجتان عن الإختيار المعبر في تنجز الخطاب، والمخالفة التدريجية الناشئة من الإختيار في الواقعة الثانية، خلاف ما اختاره في الواقعة الأولى وإن تمكن منها ومن تركها، إلا أنها ليست مخالفة على التعيين للخطاب المتوجه إليه الآن، بل مرددة بين مخالفته

ومخالفة الخطاب المتوجه إليه سابقاً في الواقعة الأولى الغير المبتلى بها الآن، فلا قطع بكونها مخالفة لتكليفه الفعلي، فلا حرمة لها كما في الشبهات.

نعم به يحصل القطع بمخالفة أحد الخطابين الخارج أحدهما عن محل الإبتلاء، ودون إثبات حرمة خرط القتاد.

هذا كله، مع أنه لو كان المخالفة القطعية التدريجية محذورة، لا يجوزها الإلتزام بالحكم الظاهري، ولعل أمره بالتأمل إشارة إليه، ويحتمل أن يكون إشارة إلى أن المخالفة التدريجية في الواقعتين غير مستندة إلى المخالفة الإلزامية، بل إلى الإختيار المكلف في الواقعة الثانية غير ما اختاره في الأولى من الفعل والترك، ضرورة أنه لو اختار فيها ما اختاره في الأولى لم يلزم المخالفة عملاً وإن خالف التزاماً بأن لا يلتزم فيها بحكم أصلاً، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): من غير تقييد بحكم.

اقول: مراده من الحكم لا بد أن يكون أحد الحكيمين اللذين علم إجمالاً، وإلا فالمكلف متقيد في الواقعتين بما هو قضية الأصل الجارى فيها من الحكم الظاهري، فلا تغفل وتأمل.

قوله (قدّه): وأما المخالفة العملية.

اقول: المهم في المقام مراجعة الوجدان الحاكم في باب الإطاعة والعصيان في أنه يكفي في البيان المعبر في تنجز التكليف، ووجوب الإتيان بالمكلف به هذا القسم من العلم به وإن جهله تفصيلاً، أو لا يكفي بل يكون الجهل التفصيلي به عذراً وإن علمه إجمالاً، فإن قطع الأول فلا مجال لنظره، لورود حكم آخر على خلافه من الشارع كما إذا علم تفصيلاً، إلا أن يكون حكمه بالتنجز معلقاً على عدم جعل الشارع جهله التفصيلي عذراً.

وهذا بخلاف حكمه بالتنجز بالعلم التفصيلي، فإنه لا يعقل جعل شيء عذراً معه، وذلك لأن الواقع قد انكشف بحاقه وحقيقته به، فليس الترخيص في عدم الإمتثال إلا حكماً في عرضه، وهو يستلزم المحال لو لم يكن نفسه المحال.

وهذا بخلاف انكشافه بالعلم الإجمالي، فإنه بعد بحاقه وبعنوانه الخاص به مجهول، فلورخص في ترك الإمتثال بملاحظة هذه الحالة لم يلزم أن يكون حكماً في عرضه فيستلزم المحال، بل حكماً ظاهرياً، هذا.

لكن لا يخفى عدم ثبوت الترخيص في مثله بعموم أخبار الحل على ما بين في محله، فالأخبار الحاكمة بجملة الشبهة مختصة بغيره غير شاملة له أصلاً ومطلقاً وإن لم يقطع به،

سواء قطع بالعدم أولاً يصح الحكم بخلافه، كما صح في الشبهات البدوية، فيشمله هذه الأخبار لعموم موضوعها، كما لا يخفى.

والإنصاف أن الأقسام المذكورة في المتن للعلم الإجمالي متفاوتة، وليس المقام مجال بسط الكلام في تفصيلها، والمناطق فيها ما ذكر، فلا تغفل.

قوله (قدّه): أويقال: إن رجوع الخطابين إلى خطاب واحد.

اقول: الفرق بين هذا الوجه وسابقه أنه (تارة) يسلم أولاً رجوع الخطابين بحكم العقل إلى خطاب واحد، ثم يقال برفع الوجوب للموافقة القطعية بلزوم العسر كما في الاول. (وأخرى) بملاحظة لزوم العسر لا يسلم إلا الرجوع إليه بالنسبة إلى حرمة المخالفة لا مطلقاً كما في الثاني، فتأمل.

قوله (قدّه): بمعنى عدم ترتب الخ -.

اقول: غرضه بيان أن المراد من الأصل في المقام ليس هو بمعنى الإستصحاب، كما يوهم ظاهر العبارة حتى يشكل تارة بأنه ليس للمستصحب حالة سابقة، لأنّ الخنثى اما وجدت ذكراً أو أنثى من أول الأمر، كما لا يخفى.

واخرى بمعارضته بأصالة عدم الانوثية، بل المراد منه هو بمعنى القاعدة. وتوضيحه أن القاعدة المستفادة من وجوب حفظ الفرج إلا على الزوجة وملك اليمين، أنه لأبد في حلية الفرج من إحراز كون أحدهما زوجاً والاخر زوجة، فيكفي في الحكم بعدم الحلية الشك في ذلك.

قوله (قدّه): أما الأول فاعلم - الخ -.

اقول: لا يخفى أن المراد من التعبد به إنما هو جعله طريقاً إلى الأحكام الواقعية، وإلا فجعله بما هو صفة خاصة سبباً وموضوعاً لحكم من الأحكام ممّا لا ينبغى الإشكال في وقوعه في الشريعة، فضلاً عن إمكانه.

والمراد من الإمكان في المقام هو الإمكان الوقوعي، وهو عدم لزوم محال من فرض وجود الشيء، وإلا فلا مجال ولا إشكال في إمكانه الذاتي، ضرورة تساوى طرفي الوجود

والعدم بالتسبة إليه وعدم إباته عن أحدهما.

قوله (قدّه): وفي هذا التقرير نظر.

اقول: لا يبعد إحاطة العقل في بعض الأحيان بجميع جهات الشيء أو القطع بعدم لزوم المحال من وقوعه، ضرورة جزم العقل في بعض الأحيان بالإمكان حسب شهادة الوجدان.

قوله (قدّه): وهذا طريق يسلكه العقلاء في - الخ -.

اقول: لا يخفى أنّ هذا الإمكان غير الإمكان المتنازع فيه في المقام، بل هو بمعنى التجويز والإحتمال العقلي، كما هو معناه في قول الحكماء «كلّما قرع سمعك من الغرائب فذرّه في بقعة الإمكان ما لم يذك عنده قائم البرهان»^١ لضرورة أنّ في الحكم بالإمكان المتنازع فيه لا بدّ من الجزم والإذعان بعدم لزوم المحال من الوجود، ولا يكفي عدم الوجدان، هذا.

قوله (قدّه): والإجماع إنّما قام - الخ -.

اقول: وذلك لأنّه لا وجه للإمتناع إذا حصل شرطه وهو قيام الحجّة القطعيّة عليه، مثل أن يخبرنا النبي (صلى الله عليه وآله) عن الله بأنّ ما أخبره فلان عن الله من الأحكام واجب إتباعه فيه، فتأمل.

قوله (قدّه): فإنّ باب هذا الإحتمال - الخ -.

اقول: الاوّل أن يجاب عنه بأنّه ليست حجّيته بالجعل حتّى ينقض، بل كانت بنفسه، وضرورة الثبوت له كما سبقت إليه الإشارة.

قوله (قدّه): إن ذلك يتصوّر على وجهين.

اقول: توضيح الحال يستدعى بسطاً في المقال في بيان وجوه الإشكال والذب عنها، فنقول وعلى الله الإتّكال:

١ - الإشارات والتنبيهات للشيخ الرئيس - ج ٣.

إنَّ ما قيل في وجه المنع او يمكن أن يقال امور:

منها لزوم التكليف بالحلل لولم يكن نفسه المحال فيما إذا أدى الطريق إلى حرمة ما كان في الواقع واجباً. أو بالعكس، أو أدى إلى وجوب ما يضادّ الواجب ويزاحمه، ضرورة إمتناع طلب التقيضين أو الضدين.

ومنها لزوم إجتماع الضدين من الإرادة والكراهة في الأمر، والمرادية والمكروهية في الأمور به، وكذا الكلام في الحبّ والبغض والمحبوية والمبغوضية في الصورة الاولى، وكذا في الصورة الثانية بناءً على مقدمة ترك الضدّ، كما لا يخفى.

ومنها لزوم إجتماع المصلحة والمفسدة الملزمتين للفعل والتّرك في شيء واحد، كما في الصورة الاولى بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الكامنة في الأشياء، وكذا ما يتبعها من الحسن والقبح.

ومنها لزوم تفويت المصلحة كما في الشقّ الأوّل من الصورة الاولى، أو إلقائه في المفسدة كما في شقّها الثاني، كما لا يخفى. هذا خلاصة المقال في وجوه الإشكال.

والتحقيق في الجواب عنها أولاً أن يقال: إنّما تلزم هذه التوالى إذا كان مؤدّى الأمارات في صورة مخالفتها في الواقع حكماً شرعياً حقيقة وليس كذلك، بل ليس مؤدّيها إلا كمؤدّى الطرق العقلية في صورة المخالفة.

ومن المعلوم عدم كونه حينئذ حكماً شرعياً، وليست الطريقيّة مقتضية أزيد من تنجز الأحكام الواقعية لو أدت إليها لا إنشاء أحكام جديدة حقيقة لو تخلّفت عنها، بل صورتيه عقلية أو شرعية، وليس الفرق بينها وبين تلك الطرق إلا أن طريقيتها بالجعل وطريقيّة تلك بنفسها.

وهذا هو الموجب للزوم التدارك لما فات عنه من المصلحة على الله بسببها دون تلك إذا كانت من المصالح اللازمة الغير المزاحمة بالعسر والحرج، وكان التفويت منه تعالى كما في صورة التمكن من الواقع ولم يكن في الجعل مصلحة كان عدم مراعاتها أقبح من تفويت المصلحة، وإلا فلا يلزم التدارك فيها أيضاً أصلاً، كما لا يخفى.

وثانياً أمّا عن الأوّل فبمنع بطلان التالى ولو سلم كون مؤدّى الأمارات حكماً شرعياً، وذلك لأن قبح التّكليف بالمتناقضين أو المتزاحمين إنّما هو لأجل التّكليف بما لا يطاق والإلزام بما لا يمكن إمتثاله، وهو غير لازم في المقام حيث لم ينتجز أبداً إلا واحد منها.

وأما عن البواقي فبمنع الملازمة، لأنّه إنّما تلزم هذه التوالى إذا كان كل واحد من الأمر

الواقعي أونيه ومخالفه مما أدى إليه الأمانة تابعاً لمصلحة ومفسدة في نفس الشيء، وليس هذا بلازم لجواز كون ما أدى إليه الأمانة تابعاً لمصلحة في الأمر بالسلوك، كما أشار إليه المصنف، فلا اجتماع لهما في موضوع واحد، وكذا ما يتبعهما من الحسن والقبح، والحب والبغض، وكذا الإرادة والكرهية على ما هو التحقيق من أن الطلب المنشأ بالأمر والنهي غير الإرادة والكرهية النفسانية، إذ يجوز عليه كون جعل ما هو متعلق الإرادة النفسانية منهيّاً عنه أو لكرهتها مأموراً به، لمصلحة في الأمر والنهي أقوى وأرجح مراعاة مما في المراد، والمكروه بحيث يقبح ترك مراعاتها مراعاة له.

ومنه يظهر الذب عن الإشكال الأخير، وجه الظهور أنه إنما يقبح التفويت عليه إذا لم يلزم من عدمه ما هو أقبح منه، وهو عدم مراعاة أقوى المصلحتين، كما عرفت.

فتلخص مما ذكرنا أن التفويت اللازم من جعل الأمارات ليس بقبيح حتى يجب تداركه، فلا وجه لما يظهر من مطاوي كلامه من لزوم تدارك المصلحة الفائتة على المكلف بسبب الجعل بمصلحة الأمر بالسلوك، هذا، مع أن المصلحة التي في الأمر بالسلوك غير سالحة لأن يتدارك بها ما فات من المكلف من مصلحة الأمور به حيث أنها غير عائدة إليه، لأنها ليست في فعله بل في فعل الأمر، فلا دخل لها به أصلاً، فعلى الإلتزام بالتدارك لا بد من أن تكون المصلحة المتدارك بها في نفس الأمور به لولم يكن في دفع قبح^١ كفاية في التدارك بها من الخارج تفضلاً من دون فعل من المكلف كان ما يتدارك به أثره وخاصيته، فتدبر جيداً.

ولقد أفاد السيد الاستاد — دام ظله — في الجواب ما لم يخجل من التأمل والتأمل، وملخصه:

أما عن الأول فبمنع القبح فيما إذا كان أحد الحكمين مترتباً على الآخر، ولم يكونا في مرتبة واحدة كما في المقام، كيف وبه صحح ما هو أعظم إشكالاً منه، وهو تنجز الأمر بضدين كان أحدهما أهم من الآخر وبني على عصيان أمره فضلاً عنه حيث لم ينتجز إلا واحداً منها^٢ ابداً.

وأما عن الباقي فبمنع إتحاد موضوع الصفات المتضادة، إذ الموضوع للمصالح والمفاسد هو العناوين العارضة لفعل المكلف لأن نفسه؛

١ — خ ل: قبح التفويت كفاية.

٢ — خ ل: أحد الأمرين.

ومن المعلوم أن ما هو موضوع لإحدى الطائفتين غير ما هو الموضوع للآخرى، كما لا يخفى؛ وكذا ما يتبعهما من الحسن والقبح، والإرادة والكرهية، ولما كان عروض الجهة الثانية له بعد تأثير الأولى فيه الحكم، إذ المفروض أن العروض لها هو الفعل المحكوم بالحكم الواقعي المجهول، كانت هذه الجهة غير صالحة لمعارضة الأولى ومزاحمتها في تأثير الحكم الواقعي ولم يقع بينها الكسر والإنكسار، مع أن هذا فيما إذا لزم التدارك وكان المصلحة في سلوك الأمانة.

وأما إذا لم يلزم التدارك لأجل مزاحمة المصلحة الواقعية مفسدة العسر والحرج والمشقة في سلوك الطريق العلمي للتوع وإن لم يكن بالنسبة إلى الشخص، بناءً على لزوم تقديم مراعات مصلحة التوع على مصلحة الشخص، أو لزم وكان التدارك بغير هذه المصلحة بل من الخارج، فلا إشكال لعدم اجتماع الصفات في المؤديات أصلاً، كما لا يخفى. وهذه خلاصة ما أفاده في الجواب — دام ظله —.

ولأ يخفى وجوه النظر والتأمل فيه، وذلك لأن منشأ قبح طلب الضدين أو المتناقضين وهو التكليف بالمحال لا يرتفع بمجرد الترتب بين الأمرين.

نعم لو لم يتنجز إلا أحدهما كما في المقام، فلا استحالة فيه ولو لم يكن ترتب في البين، ولأن موضوع المفسد والمصالح لو سلم أنه هو العناوين العارضة للفعل لا نفسه، إلا أنها ليست بمفاهيمها الكلية كذلك، بل بوجودها لما تقرّر في محله من ان المفاهيم والكليات بما هي ليست إلا هي، وإذا سئل عنها بطرفي النقيض، فالجواب السلب للكل كذلك.

ومن المعلوم أن وجودها عين وجود معنوياتها، ضرورة انه ليس وجود المفاهيم الكلية الشرعية إلا بمعنى وجود المنتزع عنها، فإذا كان منشأ إنتزاع هذين العناوين الموضوعين أحدهما للمصلحة والآخر للمفسدة الملزمتين للفعل والترك شيئاً واحداً لا بالشخص، لزم اجتماع الصفتين في موضوع واحد وهو هذا الموجود الشخصي، وكذا ما يتبعها من الصفات الأخرى وعروض الجهة الثانية بعد عروض الأولى، وتأثيرها غير مانع عن مزاحمتها معها.

مع أنه لو سلم فالجهة الثانية لأبد من أن لا يؤثر شيئاً حينئذ، ضرورة تنافيهما في التأثير وإلا لما يقع بينها الكسر والإنكسار قط، فلا مجال لتأثيرهما معاً ابداً، ولعمري أن هذا واضح لمن تأمل بعين الإنصاف. هذا كله في مؤديات الطرق.

وأما مؤديات الاصول التعبدية^١ عند مخالفتها عن الواقع، فكذلك أيضاً حيث إن

١ — قولنا «وأما مؤديات الاصول التعبدية— الخ» المراد منه بعضها كالإستصحاب والإحتياط في كل

الظاهر أنّ الغرض من إيجاب العمل على طبقها ليس إلا إدراك مصلحة الواقع لإيصالها الغالبى أو الأغلبى إلى الواقع كما فى الأمارات، لا مصلحة اخرى فى مؤدياتها وإن كان فرق بينهما من جهة اخرى يكون مائزاً بين جهتي الطريقيّة والتعبديّة إلا أنّه غير فارق بينهما فى الباب، فالجواب فيها بعينه هو الجواب فيها طابق النعل بالنعل، فلا تغفل.

وأما ما أجاب به — قدس سره — عن الإشكال فيها من أنّ الموضوع فى الأحكام الواقعيّة هو الموضوعات الواقعيّة بما هى، من دون اعتبار أمر زائد فيه وفى مؤديات الاصول هو هو لا بما هى هى، بل بما هى مجهولة الحكم، فلا اتحاد فى الموضوع حتى يشكّل بما زبر. فففيه أنّ الموضوع فى الاصول وإن لم يكن نفس الموضوع فى الأحكام الواقعيّة، إلا أنّه مرتبة من مراتبه بحيث يكون فى هذه المرتبة أيضاً محكوماً بالحكم الواقعى، حيث أنّه يجمع بين مراتبه بحيث لا يشدّ عنه مرتبة يكون موضوعاً للحكم الواقعى، وإلا يلزم التصويب، كما لا يخفى.

ففى هذه المرتبة يلزم اجتماع الحكيم المتناهيين فى موضوع واحد، وكذا متبوعاتها من الصّفات المتضادة.

تنبيه

لا يخفى أنّه على الجواب الأوّل لأعقاب فى البين بالمخالفة لإعقاب الواقع، حيث تنجز بالموافقة الطريق ومعه ليس إلا التجرى، وقد سبق الكلام فيه. وأما على الجواب الثانى، فلا إشكال أيضاً فى استحقاقه عقاب الواقع عند الموافقة بالمخالفة متنجزة بقيام الطريق عليه، وهل يستحق عقاباً عند المخالفة بالمخالفة على هذا التكليف وإن أتى بالتكليف الواقعى جهلاً كما إذا كان توصلياً، أو لا يستحق ولو لم يأت به أيضاً وجهان ناشئان من كون التكليف نفسياً أو غيرياً للتوصل إلى الواقع، فعند المخالفة ليس إلا التجرى حيث لم يتنجز التكليف الواقعى لعدم إصابة الطريق، وكذا مما اذى إليه حيث لم يكن تكليفاً نفسياً، بل صورياً صرفاً عند المخالفة، حسب ما عرفت.

كان من باب التعبّد لأجمعها بدهاء أن أدلّة الإباحة ليس مفادها إلا الحكم بالإباحة الظاهرية فى مورد الشك من ان مراعات جانب الحكم الواقعى اصلاً، فلا نتمسك فى مثلها إلا الجواب الثانى، حسباً لا يخفى. (منه قدس سره).

والظاهر عدم جريان الوجهين على ما اختاره السيد الاستاد في الجواب، لعدم كون المؤدى تكليفاً صورياً عند المخالفة، لما فيه من المصلحة المتدارك بها ما فوّت من المصلحة الواقعية، حسب ما أفاده — دام ظله — فتأمل في المقام فإنه من مزال الأقدام لكثير من الأعلام.

قوله (قدّه): ثم إن إستمر هذا الحكم الظاهري.
اقول: قد سبقت منا الإشارة إلى عدم لزوم المصلحة الفائتة، فراجع.

قوله (قدّه): ثم إن قلنا أنّ — الخ —.

اقول: تفصيل الكلام فيه أنّه لا إشكال في القضاء على ما اخترنا من التصويرين لفوت كلّ من الواجب ومصلحته، لما عرفت من عدم لزوم تداركها. وأما على ما اختاره المصنف الاستاد من لزوم التدارك، والسيد الاستاد من كون المصلحة في السلوك، فلا إشكال فيه أيضاً إن قلنا أنّه فرع ترك الواجب كما هو الأظهر؛ وإن قلنا أنّه فرع فواته من حيث أنّ فيه المصلحة فوجهان! من عدم فوات المصلحة لمكان التدارك بمصلحة السلوك أو الأمر به، ومن أنّ التدارك من المصلحة إنّها هو خصوص مصلحة إيقاع الفعل في الوقت، وأما مصلحة أصل الفعل فغير فائتة بعد حتّى يتدارك لعدم تقييد مطلوبيّة أصله بالوقت، بل هو مادام العمر، وإيقاعه فيه مطلوب آخر.

وبالجملة الموقت ينحل إلى مطلوبين، والفائت من مصلحته إنّها هو مصلحة إيقاعه لأصله، وإن المسلّم من لزوم تدارك المصلحة الفائتة بمصلحة السلوك أو الأمر به أنّها هو فيما إذا لم ينكشف الخلاف فيه أصلاً، وأما فيما إذا انكشف الخلاف فلا يلزم أن يكون هناك مصلحة أصلاً، فضلاً عن التدارك بها وإنّ المتيقن هو لزوم كون المصلحة بحيث يتدارك بها الفائتة فيما إذا لم ينكشف الخلاف فيه لا مطلقاً.

ولأ يخفى ما في الوجهين الأولين:

أما في أولهما فلزوم كون الفعل خارج الوقت أصلاً لا تداركاً لشيء أصلاً لتدارك مصلحة الإيقاع في الوقت بالمصلحة المستوفاة من الإمتثال بالأمر الظاهري، وأصل الفعل غير موقته بل مادام العمر كما هو المفروض، فهو في وقته لا في خارجه، وهو خلاف ظاهر أدلة القضاء كما لا يخفى، مع أنّه خلاف ظاهر أدلة الموقتات، حيث كانت ظاهرة في كون المطلوب أمراً واحداً وهو المقيد بما هو كذلك لا متعدداً، فتأمل.

وأما في ثانيها فلزوم فوت مصلحة الوقت من دون تدارك حيث لا يتساوى مصلحة الفعل خارج الوقت ومصالحته فيه، وإلا لما قيّد به، كما لا يخفى.
 اللهم إلا أن يقال: أنه لا يلزم أن يكون فيما ينكشف الخلاف فيه مصلحة تصلح بانفرادها للتدارك؛ وأما المصلحة المتداركة بالمجموع منها ومن مصلحة الفعل خارج الوقت جميع مصلحة المقيّد بالوقت فلازمة البتة.
 ولا يتوهم رجوعه على هذا إلى الوجه الأول، إذ بينها بون بعيد، فلا تغفل.

قوله (فده): نعم هذه.

اقول: أي منجزة يعاقب عليها بمجرد وجودها وإلا فحكمها بالفعل لا بالقوة، وهذا وأصح لاسترة عليها.

قوله (فده): التبعّد بالظن - الخ -.

اقول: توضيح الحال يتوقف على تمهيد مقال.

فاعلم أنّ الركون إلى الظنّ الغير المعبر إماماً أن يكون من حيث عمل الجوارح بأن يأتي بالفعل مثلاً إذا أدى إلى وجوبه أو استحبابه من غير اعتناء باحتمال حرمة بلا تدين وتعبّد بكون مؤذاه حكم الله الواقعي أو الظاهري، كما يعمل به في الامور العادية التي يكتفي فيها بالظنّ، ولا يعتنى باحتمال مخالفته للواقع.

وإما أن يكون من حيث تشخيص حكم الله به والتدين بمؤذاه عمل به أولم يعمل به أصلاً، وهذا يتصور على وجهين: (أحدهما) أن يتدين بمؤذاه على أنه حكم الله الواقعي من دون تدين منه أنّ نفس الظنّ طريق مجعول عن الله تعالى في تشخيص، بل تدينه بمؤذاه أنّها هو لعدم اعتنائه باحتمال مخالفته، كما في الوجه الأول. و(ثانيها) أن يتدين بمؤذاه على أنه حكم الله الظاهري بأن يتدين بأن نفس الظنّ طريق مجعول من الله تعالى إلى أحكامه، وكل واحد منها إما أن يتفق موافقته للواقع أو مخالفته له، فبالجري أن يقع الكلام (تارة) في حكم نفس العمل بالظنّ بما هو كذلك، مع قطع النظر عن حيثية اخرى من مخالفة الواقع أو التعبّد به والتدين به؛ و(اخرى) من حيث المخالفة وعدمها؛ و(ثالثة) من حيث التدين والتعبّد.

أما الكلام من الجهة الاولى، فالظاهر بل المعلوم الجواز وعدم الحرمة لعدم دليل على خلافه يخرج به عما يقتضيه الأصل، وأدلة الاصول غير صالحة لذلك فيما إذا كان واحد

منها في قبالة، لعدم دلالتها على نفسية وجوب العمل بمقتضاها حتى تحرم المخالفة بالظن المقابل ولو اتفقت مطابقته للواقع.

أما دليل الإحتياط، فلضرورة عدم دلالة إلا على الوجوب الإرشادي بحيث لا محذور في مخالفته إلا محذور مخالفة الواقع.

وأما أدلة الاصول اللفظية، فهي وإن لم يكن مفادها إيجاب الأخذ بها إرشاداً إلا أنه لما لم يكن الغرض من إيجاب الأخذ بها إلا ملاحظة ايصالها الغالبى أو الاغلبى للواقع بحيث لا غرض في ذلك أصلاً إلا التوسل بها إليه، كانت مخالفتها مطلقاً غير محذورة، بل في خصوص صورة إصابتها للواقع لتكون مخالفتها مخالفته، فتكون محذورة لكونها مخالفة الواقع المنجز.

نعم فيها في غير صورة الإصابة يكون محذور التجري فقط، وكذا الكلام في الاصول العملية، حيث لا فرق بينها وبين الاصول اللفظية من هذه الجهة وإن كان بينها فرق من جهة اخرى مائزة بين كون تلك طرقاً وهذه اصولاً تعبدية، فعلم انه لا محذور في مخالفتها إلا محذور مخالفة الواقع الذى ليس الكلام من جهته، مع أنه لو فرض دلالتها على الوجوب النفسى، يمكن ان يقال باعتبارها ووجوب الأخذ بمؤداتها فيما إذا لم يكن الظن على خلافها.

ومن هنا ظهر أنه لا محذور فيه أيضاً من الجهة الثانية، محذور مخالفة الواقع، مع تنجزه بقيام واحد من الاصول عليه.

فلخص مما ذكرنا انه لا محذور في العمل بالظن ولو قبلاً للاصول إلا محذور مخالفة الواقع لو خالفه وقام الأصل عليه، وإلا فلا محذور فيه أصلاً، كما لا يخفى.

وأما الكلام فيه من الجهة الثانية، فالمصنف وان استدل على حرمة هذه الجهة بالأدلة الأربعة، إلا أن في دلالة ما ذكره من الآية^١ والرواية^٢ على المرام، وفي قيام حكم العقل والإجماع عليه بعمومه وإطلاقه محل نظر وكلام، ووجهه أما في الآية فلعدم ظهور الآية في النسبة بغير العلم بتحققها، علم بخلافها أم لا، أو في خصوص الأخير لولم يكن ظاهراً فيها مع العلم بالخلاف حسب.

ودعوى الظهور في الأول اما بادعاء الوضوح فيه للتبادر أو قرينة السياق، إذ قضية

١- يونس / ٩٥.

٢- وسائل الشريعة: ١١/١٨ - ح ٣٣٠٨٩.

المقابلة هو أن يكون الكلام في قوة، أو لم يأذن لكم بل عليه تفترون، أو لأنّ شأن الكفار لم يكن منحصراً في النسبة مع العلم بالخلاف، بل ولولم يعلموا له أصلاً، فلا بدّ وان يكون المراد هو الأعمّ وإلا لوجد ثالث في البين، وهو خلاف ظاهر الآية من التقرير على الإعتراف والإقرار بالإفتراء بعد العلم بعدم كونهم مأذونين كما لا يخفى، فاسدة لمنع التبادر فيه لولم يكن صورة العلم بالخلاف متبادراً منه، ومنع قرينية المقابلة في هذه القضية الواردة في مورد الغالب من أحوالهم وهو صورة العلم بالخلاف، فلا ضير حينئذ في حدوث أمر ثالث في البين نادراً.

مع أنّه يمكن أن يكون المراد بالإذن، الأعم من الواصل إليهم ومن غيره، وعليه لا تنزل الآية إلا على الحرمة إذا خالف وهو غير ما نحن بصدد، إلا أنّ الإنصاف ظهوره بقرينة السياق في الواصل، كما لا يخفى.

هذا كله، مع انه لو سلّم أنّ المراد من الإفتراء ما ذكر في الدعوى كما هو ليس ببعيد، يحتمل قريباً أن يكون المراد حملهم على الإقرار والإعتراف بفعل ما يحذرهم عقولهم إرشاداً، خوفاً من الوقوع في مفسدة مخالفة الواقع به، فلا دلالة فيها على حرمة عنوان التبعّد والتدين بماوراء العلم بما هو كذلك كما هو المراد، فالآية أجنبية عن المقام.

وأما لو كان مبنى الاستدلال بها على إدراج المقام في عنوان الإفتراء المسلم من الخارج قبحه وحرمته، كما هو ظاهر المصنف.

وفيه ان مجرد إطلاق إفتراء عليه غير مقتض لشمول حكمه لاحتمال أن يكون إطلاقه عليه لو سلّم في المقام مجازاً، هذا.

وأما السّنة، فلاّنه يحتمل قريباً أن يكون ذلك لكون القضاة منصباً لا يليق به غير العالم، كما يرشد إليه قوله — عليه السلام — «لا يجلس هذا المجلس إلا نبيّ أو وصيّ نبيّ»^١ مع أنّ مورد القاضى، فلا يعمّ غيره، فتأمل.

وأما الإجماع، فإنّما المسلم منه قيامه على عنوان التشريع والبدعة في الدين، لا مطلق التبعّد والتدين بماوراء العلم ولو في غير الشرعيّات.

نعم لو كان ذلك في الأحكام، لكان نوعاً من التشريع المحرّم إلا ان المقصود أعمّ، وكذلك الكلام في بناء العقلاء، فإنّ الظاهر إختصاص تقييهم بما إذا كان ذلك التدين تصرفاً في سلطان المولى بلا إذن منه، كجعل الأحكام الذى هو حق له، لا مطلق التدين

١ - وسائل الشيعة: ٧/١٨.

ولو لم يكن فيما عليه سلطان له.

نعم يحذرون عنه لعدم الأيمن من الوقوع في الكذب لو خالف في الواقع.
فتلخص مما ذكرنا أنه لا دليل من نقل ولأ عقل على خصوص عنوان التعبد بما وراء العلم على حدة بما هو كذلك ما لم يتدرج في عنوان التشريع المحرم بالأدلة الأربعة، هذا.
ولكن لا يخفى أن العنوان المستدل عليه في كلام المصنف وإن لم يتم التقريب فيه بإطلاقه، إلا أنه يتم فيما هو المقصود من التعبد به في الأحكام، لما عرفت من أنه نوع من التشريع الحرام، فتدبر.

قوله (قدّه): فإن حرمة العمل - الخ -.

اقول: وذلك لما عرفت مفضلاً من قيام الأدلة الأربعة على حرمة هذا الموضوع، أعني التعبد بما وراء العلم في الأحكام مع عدم العلم بورود التعبد به، هذا.

قوله (قدّه): وفيه على تقدير صدق - الخ -.

اقول: هذا مضافاً إلى أنه لا معنى للتعبد بالطريق إلا الالتزام بمؤداه وعدم جواز التجاوز عنه على ما هو عليه، بحيث لو كان وجوب شيء يحرم تركه أو حرمة شيء يجب، وهذا كما ترى ينافي إباحة التعبد، إذ ليس معناه إلا جواز الأخذ بالمؤدى وعدمه، فتأمل جيداً.

قوله (قدّه): فالعمل بالظن قد يجتمع - الخ -.

اقول: قد عرفت بما لا مزيد عليه أن مخالفة الاصول اللفظية والعملية بما هي لا يوجب الحرمة، بل بما هي مخالفة للواقع، وهذا فيما إذا كانت موافقة للواقع حتى تكون مخالفتها مخالفته، فراجع.

قوله (قدّه): ومرجع الكل إلى أصالة عدم القرينة - الخ -.

اقول: لا يخفى أن أصالة عدم القرينة إنما هي مما لا بد منها في تحقق مجارى هذه الاصول عند الشك في نصها، وأما إذا علم بعدم التصب وشك في إرادة المعنى الحقيقي أو المجازي، لاحتمال غفلته عنه أو لعدم مقام الحاجة إلى تمام البيان بعد، فلا بد حينئذ أيضاً في حمل اللفظ على معناه الحقيقي من هذه الاصول، ولا مجال لأصالة عدم أصلاً، فلا وجه لكونها مرجعاً لها مطلقاً بل مطلقاً، لما عرفت من أنها في الصورة الاولى إنما لا بد منها في

تحقق المورد وبيان المجرى لها، وشتان بينه وبين المرجعية، كما لا يخفى.
وتوضيح المرام وتشريح المقام يستدعى بسطاً في الكلام في تشخيص الاصول المعمولة
في تعيين المراد وتميز مؤاردها، وبيان منشأها ومبناها، فنقول:

إعلم أولاً أنه إذا انعقد للكلام المسوق على طريقة العرف ظهور في معنى بأن يكون
هو المفهوم من الكلام بحسب متفاهم العرف، سواء كان ظهوراً أولياً مسبباً عن الوضع،
أو ثانوياً مسبباً عن القرائن المكتنفة بالكلام الصارفة عن الحقيقة، فلا إشكال في حجتيه
واعتباره مطلقاً وإن لم يحصل الظن بالمراد، بل ولو حصل الغير المعبر على خلافه، خلافاً
لبعض المتأخرين، ووجهه ما أشير إليه في المتن، فلا حاجة إلى ذكره، والمهم انما هو تمييز
مواضع انعقاد الظهور عن غيرها وتعيين المحتاج منها في ذلك إلى أصالة عدم القرينة.
فاعلم أنه تارة يظن الظن المعبر عدم نصب قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي إلى المجازي
معينة آياه أولاً، وعدم الإكتناف بما يوجب الإجمال بأن لا يكون الكلام معه باقياً على
ظهوره الأول في معناه الحقيقي، ولا ينعقد له ظهوره الثانوي في المعنى المجازي.
واخرى يعلم النصب أو الإكتناف.

وثالثة يشك فيها ويظن الظن الغير المعبر.
فهذه صور، أما الأولى فلا إشكال في ظهوره في معناه الحقيقي، فيجب حمله عليه،
فلوشك في إرادته لاحتمال غفلة المتكلم عن النصب، أو عدم الكلام في مقام البيان، أو
مصلحة في الإبهام، لا يعتنى بهذا الاحتمال.

وأما الثانية، فإن علم النصب، فلا إشكال في ظهوره في معناه المجازي ووجوب اتباعه
ولو احتمل الخلاف لغفلته، أو غيرها لو كانت القرينة بحيث تعيينه، وإلا فلا بد من
التوقف، لإجماله وتردده بين المعاني المجازية، وإن علم الإكتناف فلا بد من التوقف، لعدم
انعقاد ظهور له بعد، وظهوره الأولى قد ارتفع بالإكشاف له.

نعم القائلون بأصالة الحقيقة من باب التعبّد لا الظهور الفعلي المفيد للظن نوعاً يبنون
على معناه الحقيقي من غير توقف، هذا.

وأما الصورة الثالثة، فلا بد في البناء على الحقيقة من إجراء أصالة عدم القرينة، أو ما
يوجب الإجمال، فيصير الكلام كما إذا لم يكشف بها تعبداً، فيستوفي ظهوره الأول فيبني
عليه.

فان قلت: فما الفرق بين هذه الصورة والصورة السابقة، حيث التزمت ههنا بقضية
ظهور لم ينعقد إلا بعد فرض الكلام وجعله بلا قرينة بأصالة عدم، ولم تلزم به هناك .

قلت: إن كان هذا الأصل إستصحاباً فالفرق واضح، وذلك لفقد الحالة السابقة هناك، دونه هنا كما لا يخفى، وإن كان قاعدة كما أقوى الإحتمالين كما نشير إليه، فالقدر المعلوم من طريقة العرف هو البناء على العدم عند الشك في وجود القرينة، لا في قرينية الموجود، هذا.

ولكن لا يخفى أن الإحتياج إلى أصالة عدم القرينة في الصورة إنما هو بناء على المختار من حجية أصالة الحقيقة من باب الظنّ التوعى، وأمّا بناء على التّعبد، فلا، كما لا يخفى. ثم اعلم أنّ ما ذكرنا من جريان أصالة العدم وإن ظنّ بالنصب مبنى على عدم ثبوت التّصّب بمطلق العرف، كما هو كذلك لما نشاهده من ديدنهم من إجراء أصالة العدم ولو ظنّ بالتّصّب، مع أنّ إثبات القرينة بالظنّ عندهم لو سلم فإنما هو لأجل اعتباره وحجّيته في ذلك لديهم، وذلك لا يوجب إثباته به في الشرعيّات ما لم يقم دليل على اعتباره عند الشارع في ذلك، أو مطلقاً أيضاً.

ثم اعلم أنّ اعتبار أصالة الظهور من باب الظنّ التوعى بالمراد وإن لم يورث الفعلى به، بل ولو كان على خلاف المراد، خلافاً لبعض المتأخرين كما سبقت إليه الإشارة.

وأما اعتبار أصالة الحقيقة فهل هو من جهة التّعبد من العرف بالإلتزام بحمل اللفظ على معناه الحقيقي، أو من باب الظنّ التوعى إمّا لغلبة إرادة المعنى الحقيقي، أو من ظهور اتّباع الواضع في المحاوره، قولان.

وأما أصالة العدم فهل هو إستصحاب العدم فيتوقّف على إحراز شرايطه، أو قاعدة البناء على العدم فلا يتوقّف عليه، وجهان، والأظهر من طريقة العرف هو الثاني لإجرائها ولو لم تكن القرينة مسبوقه بالعدم وهو من مقدمات الإستصحاب.

ثمّ إنّه هل هي معتبر من باب الظنّ التوعى من غلبة عدم القرينة، أو قاعدة تعبدية؟ وجهان: من أنّ بنائهم على إحراز الواقعيّات فلا يلتزمون بما ليس له جهة كشف وإرائه، ومن إجرائها ولو كانت القرينة مظنوننة بالظنّ الغير المعبر، فلو كان اعتبارها من جهة كشفها عن الواقع نوعاً فإراءات الكشف الفعلى أولى في مقام إحراز الواقع كما لا يخفى، فتأمل.

قوله (قدّه): وإلا فلا مقتضى للفحص.

اقول: وذلك لأنّه لا مقتضى له إلا التوقف الناشى من العلم الإجمالى، مع أنّه لا يوجب التوقف على هذا، وإلا يلتزم انفكاك الأثر عن المؤثر، حيث أنّه بعد الفحص كما

كان قبله، ولا توقف حسب الفرض، هذا.

قوله (قدّه): ويندفع هذه الشبهة.

اقول: بيانه انّ ما ذكر إنّها يرد لو كان العلم الإجمالي باقياً بعد الفحص، وليس كذلك، وذلك لأنّ أطرافه خصوص وجود مخالقات في الواقع فيما بأيدينا بحيث لو تفحصنا لظفرنا عليها، لا مطلق وجودها لو لم نظفر عليها، فلا يكون وجود المخالقات بعد الفحص من الأطراف، بل الشبهة فيها بدويّة، فلا مانع من إجراء الأصل فيها، هذا.

قوله (قدّه): وفيه أمّا أولاً فبأنّ المتشابه.

اقول: لا يرد عليه أنّه لا إشكال في صدق المتشابه على المؤول وهو الظاهر المراد منه خلاف الظاهر ولو لم يكن محفوفاً بما يرشد إليه، بل علم ذلك من دليل خارج.

ومن المعلوم أنّ ظواهر الكتاب غير ممتاز مؤولها عن غيره، فكيف يعمل بها، لأنّه قد ظهر ممّا حرّراه سابقاً أنّ المراد من الظواهر المدعى اعتبارها مطلقاً ولو في الكتاب، إنّها هو ما استقر على ظهوره ولو بمعونة أصالة عدم القرينة على إرادة خلافه.

ومن المعلوم أنّ المؤول ليس منها، فكلّ ظاهر من ظواهر الكتاب قد استقر ظهوره بأن لا يعلم أو يظنّ بالظنّ المعبر ما يدلّ على عدم إرادته علم أو ظنّ عدمه، أولاً بل احرز بالأصل أو استقر له الظهور الثائوي في المعنى المجازي بأن علم ما يعين المراد منه من المعاني المجازيّة لا يصدق عليه المتشابه.

فإن قلت: نعم إجمالاً بما له ظاهر واريد خلاف ظاهره بين ظواهر الكتاب، فكيف يمكن جعلها من المحكمات.

قلت: أولاً نمنع العلم بوجود ظاهر كذلك زائداً على ما لو تفحصنا عن حاله، لظفرنا بها يدلّ على ذلك، وثانياً لو سلّم، فهو من الشبهة الغير المحصورة، ولو سلّم حصرها، فلا علم بوجوده في خصوص الظواهر المتعلقة بالأحكام، وكونها من أطراف الشبهة لا يوجب التوقف عن العمل بها فيها إذا لم يكن أطرافها الاخرى من محلّ الإبتلاء، هذا.

لكن لا يخفى أنّ عدم كون بعض الأطراف من محلّ الإبتلاء، أنّها يمنع من تأثير العلم الإجمالي التنجز، لا في طريان الإجمال في الظواهر التي يعلم إجمالاً بعدم إرادة واحد منها، ضرورة عدم التفاوت من أجله فيها يمنع من إقتضاء ما يقتضى الإجمال فيها، حسب ما لا يخفى.

قوله (قدّه): ومع التّكافؤ لا بدّ من الحكم.

اقول: إنّما حكم بالتوقّف دون التخيير مع الحكم به في تعارض الخبرين، لأنّه الأصل في تعارض الطرق والأمارات إلى التخيير والحكم به في الخبرين للدليل الخاص^١، كما حقّق في محلّه، فراجع.

قوله (قدّه): على الوجهين في كون المقام.

اقول: فإن كان لقوله تعالى «فأتوا حرثكم أنّي شتمت»^٢ عموم من حيث الزّمان، فلا بدّ من التمسك به فيما شك حليّة الوطى فيه من الأزمان، دون إستصحاب حكم المخصّص وإن لم يكن له عموم بحسبه، بل لبيان استمرار الحكم، فالمرجع هو استصحاب حكم المخصّص لانقطاع الإستمرار بالنسبة إلى هذا الفرد، فلا بدّ في الحكم عليه ثانياً بعد مضيّ الزمان من التماس دليل آخر، هذا.

قوله (قدّه): لاحتمال كون الظاهر - الخ -.

اقول: قد سبق متّاً أنّ ذلك لا يؤثّر في تأثير العلم الإجمالي إجمال الأطراف أصلاً، ولعلّه أشار إليه بقوله فافهم.

قوله (قدّه): إلّا أن يقال أنّها لا تشمل نفسها.

اقول: وذلك لأنّه لا ينعقد ظهورها إلّا بعد الحكم والنهي، فكيف يصير موضوعاً لهذا الحكم، مع أنّ الموضوع مقدّم على الحكم طبعاً، ثمّ أنّه أمر بالتأمّل ولعلّه إشارة إلى أنّ الأمر كذلك لو لم تكن القضية طبيعية، وأمّا إذا أخذت كذلك فتشملها، فإن الحكم عليها متى وجدت وبأى سبب حصلت، فتأمل جيّداً.

قوله (قدّه): وبإزاء هذا التّوهم.

اقول: وجه القدح فيه أنّ الظاهر من الحقّ في قوله «ان يتبعون إلّا الظن»^٣ هو الواقع،

١ - عيون أخبار الرضا: ٢٠/١ - ح ٤٥.

٢ - البقرة / ٢٢٣.

٣ - الأنعام / ١١٦.

ومن المعلوم أنّ الظن مطلقاً حجّة كان أم لا بالنسبة إليه شرعاً سواء وإن كان لكلّ منها مراتب.

نعم لو كان المراد هو ما لا يؤمن من العقاب معه، فالدليل على اعتبار فرد منه يخرج عن الموضوع لا من الحكم إلا أنه خلاف الظاهر.

قوله (قدّه): فالإنصاف - الخ -.

اقول: الإنصاف أنه لا يبعد اعتبارها مطلقاً إذا أفاد الوثوق ولو نوعاً لأمن جهة خصوصيّة في الموضوع المستنيط، بل من باب حجّة الخبر المفيد للوثوق مطلقاً ولو في الموضوعات الصرفة، بل اعتبار كل ما يفيد الوثوق من الإستقراء وغيره، وذلك لبناء العقلاء في جميع أمورهم على العمل بالقول المفيد للوثوق.

فإن قلت: نعم لو لم يكن رادع عنه في الشرعيّات، وقد ردع عنه بالعمومات التّاهية عن العمل بالظن.

قلت: الظاهر أنّ هذه العمومات غير صالحة للردع إمّا لكونها بياناً لما هو مركز في أذهانهم من عدم اعتبار مطلق الظنّ ما لم يوجب الوثوق، وإمّا لإحتفافها بما يخصّصها بغير ما يفيد الوثوق، كيف ولم يرتدعوا بها، مع كونها نصب عين كلّهم من الصدر الأوّل إلى زماننا هذا ولم ينكر عليهم أحد من الأنمة - عليهم السلام - هذا.

نعم يشترط فيه عدم وهنه بالإستناد إلى ما لا يصحّ الإستناد إليه، وكون اللفظ من الألفاظ المتداولة في الألسنة ليقرب معناه من المحسوسات، لعدم الإعتبار بالإخبار عن الحدسيّات.

ثمّ لا يخفى أنّه وإن كان مقتضى القاعدة في باب تعارض الطرق والأمارات الجامعة لشرايط الحجية هو التوقف، لا التخيير أو الترجيح، كما حَقّق في مسألة التعادل والترجيح، وكان اعتبار قول اللغوي من باب الطريقيّة، إلا أنّ بناء العرف وإجماع العلماء على الترجيح عند التعارض بالرجوع إلى المرجّحات من الأكثرية، والأخبرية، وكثرة التتبع والإهتمام وغيرها من الأمور الداخليّة المورثة لقوة الوثوق، هذا.

١ - المستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة (الكافي: ٦٨/١).

قوله (قدّه): أو التبادر.

اقول: أصالة عدم القرينة لا يعلم اعتبارها في المقام من طريقة العرف، وإنما علم ذلك منها في مقام تشخيص المراد في بعض الموارد كما سبق تفصيله.

وأما باقي الاصول المستدل بها في هذا المقام كأصالة تأخر الحادث، وأصالة الحقيقة في متحد المعنى، فجملة الكلام فيها أنه ما لم يقم على اعتبارها بناء العقلاء، من أهل العرف، أو إجماع العلماء وإن قامت الشهرة على اعتبار بعضها، فلا يعبأ بها ما لم يحصل الوثوق، ومعه هو المعتمد.

وأما الإستناد لحجية مطلق الظنّ في الباب بالإنسداد، فهو خال عن السداد، بعد ما عرفت من حجية ما يفيد الوثوق بالخصوص.

قوله (قدّه): وإن علله.

اقول: وجه أنّ الشهود وإن كان هو الحضور إلا إنّ حضور المحسوسات تارة باحساسها بالقوى الظاهرية، واخرى بالقوى الباطنية، وثالثة بكونها بنفسها وبوجودها الخارجي لدى من تكون حاضرة له، كما في شهوده تعالى لما سواه.

هذا، مع أن لفظ الشهادة ليس في أدلة اعتبارها على العموم، هذا مضافاً إلى شيوخ استعمالها وسائر مشتقاتها بمعنى مطلق الإطلاع، فلا تغفل، هذا.

قوله (قدّه): فالآية لا تدلّ - الخ -.

اقول: وذلك لأن الجهة الموجبة لا اعتبار هذا شرطاً وذلك مانعاً، وهو احتمال التعمد منتفية للقطع بعدمه.

ثمّ أنه أمر بالتأمل، ووجهه أنّ الآية كما لا تدلّ على حجية الخبر عن حدس، لا تدلّ على حجيته عن حسّ أيضاً، حيث لم يكن الآية على هذا بصدد بيان جميع شرائط الحجية وموانعها، بل لمجرد بيان الفارق بين الخبرين من هذه الجهة، فيحتمل أن يعتبر العدالة والتعدد في الحجية، ولو علم عدم تعمد الكذب.

والحاصل أنّ الآية مهملة بالنسبة إلى الشرايط والموانع للحجية، لا مطلقة تؤخذ باطلاقها في نفيها، كما لا يخفى، فتأمل.

قوله (قدّه): وقد بيّنا أن المراد - الخ -.

اقول: لم يحضرنى فصول المفيد ولا السرائر لألاحظ ما ذكرنا من وجه الدلالة، ولعله ان الطلاق وهو إزالة علقه التكاح لا يعقل تحقّقه مرتين في مجلس او ثلاث مرّات ولو تعدّدت الصيغة مالم يتعدّد العلقه برجوع أو عقد جديد، فتقع الصيغة الثانية لغواً بدون ذلك لتحقق الإزالة قبلها وإن كان بلفظ واحد، فالأمر اوضح، فلا تكون الإزالة مرّة أو مرتين أو إزالتين أبداً، والحكم بالتخيير في الآية^١ من الإمساك بالمعروف أو التسريح بالإحسان مترتب على الطلاق مرتين، فراجع.

قوله (قدّه): ومن هنا يعلم - الخ -.

اقول: وذلك لأنّ التمسك بها على المرام يتوقّف على أن يكون قوله - عليه السلام - «فإنّ المجمع عليه لأريب فيه»^٢ كبرى كليتة تعمّ المقام وغيره، لا خصوص ما محكم بأخذه وان يكون المراد ما هو المشهور، لا المجمع عليه حقيقة، وإلا فلا ربط بالمقام من حجّية الشّهرة، مع أنّه كما ترى ظاهر في العهد، وأنّ الموضوع للحكم بعدم الرّيب بعينه هو الموضوع للحكم بالأخذ، مع أنّه لو لم يكن ظاهراً فيه يكفي احتمالاً، ولا موجب لصرف المجمع عليه إلى المشهور اصطلاحاً، والإستدلال ليس به بهذا المعنى، بل بمعناه العرفي المطابق للمجمع عليه كما لا يخفى، هذا.

قوله (قدّه): ممّا يضحك به الثكلي.

اقول: وذلك لبدهة أنّها معاً لا يتصفان بالشهرة، لأنّه إن كانت الشهرة بملاحظة خصوص أصحاب كلّ عصر، ففي كلّ عصر لا يتصف بها إلا واحد منها، مع أنّ ظاهره الإِتصاف بها بقول مطلق، لا بالإضافة إلى طائفة خاصّة وإن كانت بملاحظة كلا العصرين، فلا يتصف بها واحد منها، حيث لم يكن جلهم حينئذ قائلاً به، وهذا معتبر في تحقّقها، كما لا يخفى.

فإن قلت: هب أنّه كذلك في العصر الأوّل، وأمّا العصر الثاني فكلّ متّصف بها أحدهما بشهرة المتقدّمين والآخر بشهرة المتأخّرين.

١ - البقرة / ٢٢٩.

٢ - وسائل الشيعة: ٧٦/١٨ - ب ٩ - ح ١.

قلت: مضافاً إلى أن ظاهره الإِتصافُ بها بالفعل، إذ المشتق حقيقة فيما تلبس بالمبدأ في زمان التَّسْبَةِ، لا فيما كان كذلك سابقاً ولا الأعم منه، كما حَقَّق في محله. ففي العصر الثَّانِي المشهور أنها هو ما يكون كذلك في هذا العصر، لا ما كان كذلك في العصر السَّابِق.

وهذا وأضح أنه لا يتصَف بها حينئذٍ واحد منها بقول مطلق، بل مقيداً بأحد العصرين، وهو خلاف ظاهره على ما أشرنا إليه آنفاً.

قوله (قدّه): «ولا حاجة إلى تجسّم - الخ -».

اقول: مع أن هذا التجسّم غير كاف في كون المسألة من مسائل الاصول إذا كان موضوعه الأدلة الأربعة، حيث أن البحث فيها وإن كانت من دليّة الدليل، إلا أنه من دليّة دليل السّنة لا من دليّتها.

نعم لو جعل الموضوع أعم منها ودليلها، كما يؤيده جملة من مسائل التعادل والترجيح، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، فالمسألة تصير اصوليّة بهذا التجسّم، هذا.

قوله (قدّه): «وأما الطائفة الأمرة - الخ -».

اقول: لا يبعد رجوع الطائفة الأمرة بطرح ما لا يوافق من هذه الطائفة إلى الطائفة الأمرة بطرح ما يخالف، وعليه شواهد: (أحدها) مقابلة الموافقة بالمخالفة في رواية محمد بن مسلم^١، إذ الظاهر أن المراد من الموافقة بقريته المقابلة هو عدم المخالفة، وكذا صحيحة هشام^٢. و(ثانيها) أن الظاهر من مثل ما لا يوافق القرآن هو السلب بانتفاء المحمول لا الموضوع، كما لا يخفى. و(ثالثها) القطع بصدور أخبار كثيرة لا تعرض في الكتاب لمضمونها لا نفيًا ولا إثباتًا، فكيف يمكن حمل الأخبار الأمرة بطرح ما لا يوافق الكتاب على الأعم، وقد حكم فيه بالزخرفية والبطلان كما في قوله - عليه السلام - «كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»^٣ وقوله - عليه السلام - «ما أتاكم من حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل»^٤ فلا بد من الحمل على ما يخالفه، للتوفيق بين القطع بالصدور

١ - بحار الانوار: ٢/٢٤٤.

٢ - بحار الانوار: ٢/٢٥٠.

٣ - مستدرک الوسائل: ٣/١٨٦.

والحكم على ما لا يوافق بما ذكر، فهذه الطائفة كالطائفة الأولى في عدم الدلالة على المدعى من عموم السلب، كما لا يخفى.

وأما الأمة من هذه الطائفة بالوقوف عند ما لا يوجد عليه شاهد أو شاهدين، مثل قوله — عليه السلام — «إذا جانكم حديث عنا فوجدتم عليه شاهداً — الخبر»^١ فن الأحاد، مع أنه يحتمل قريباً أن يكون لبيان ما إذا تمكّن من الوصول إلى الإمام — عليه السلام —، كما يشهد به ذيله «ثم ردوه إلينا حتى نشرح لكم»^٢.

قوله (فده): الثاني انه تعالى أمر بالتثبت عنده.

أقول: لا يخفى أن هذا على ما قرّر يكون تقريراً لمفهوم العلة، لا لمفهوم الوصف، ويظهر منه فيما بعد أنه جعله تقريراً لمفهوم الوصف، وهو كما ترى. ويمكن أن يقرّر أيضاً وجه الاستدلال بالأية^٥ بأنه لما علل وجوب التبيين لأنه علق على ما هو ظاهر في العلية علم منه أن ما يقتضيه وهو عدم الوجوب يكون على مقتضى الأصل، وإلا لما علل نقيضه، فيؤخذ حتى يثبت المانع الموجب للتبيين، وأخرى بأن الله لما كان بصدد الردع عما لا يعتبر في نظره واقتصر على الردع عن الخبر الفاسق، استكشف منه إمضاؤه باقي الاخبار، وإلا لم يقتصر به في مثل هذا المقام.

وفي كلا الوجهين نظر:

أما في الأول (أولاً) فنح الظهور لتعليق الحكم على الوصف المناسب في العلية سيما مثل هذا الوصف الغير المعتمد على الموصوف، وإن لا يخلو من الإشعار الغير البالغ حد الإعتبار. و (ثانياً) لو سلم ذلك، فنح من ظهور التعليق، فبما ذكر من كون نقيض المتعلق على مقتضى الأصل إلا فيما ثبت من الخارج أو الداخِل كون المعلق عليه مانعاً، كما ادّعا شيخنا المصنف في مثل قوله — صلى الله عليه وآله — «إذا بلغ الماء قدر كرم لم ينبجسه شيء»^٤ وليس الأمر كذلك هيئناً، كما لا يخفى. و (ثالثاً) لو سلم فالمقتضى بمجرد غير كاف

٤ — مستدرک الوسائل: ١٨٦/٣ (ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل).

١ — الكافي: ٦٩/١.

٢ — خ ل: نبين.

٣ — الكافي: ٢٢٢/٢ — ح ٤ (مع تفاوت يسير).

٤ — الحجرات / ٦.

٥ — وسائل الشيعة: ١١٧/١ (مع تفاوت يسير).

في الحكم بالمقتضى^١ ما لم يحزر عدم المانع المحتمل، وأصالة العدم مثبت، ضرورة أن ترتب
المقتضى على المقتضى من الآثار العقلية لعدم المانع، فلا تغفل.
وأما الثاني فلا أنه لم يثبت كونه تعالى في مقام الردع عن كل ما لا يعاب به في نظره من
الاحبار، ولعله في صدد الردع عن الطائفة الخاصة منها، ولعله يناسب المورد.

قوله (قدّه): وقد اجتمع فيه - الخ -.

أقول: وذلك لأن كونه خبيراً للفاسق وإن كان أيضاً من مقومات خبر الفاسق كأصل
الخبرية، إلا أنه من الأعراض الخاصة للبنائية، لما تحقق في محله من أن الفصول من
الأعراض الخاصة للجنس، كما أنه من الأعراض العامة، هذا.

قوله (قدّه): فالمفهوم في الآية^١ - الخ -.

أقول: لا مفهوم ههنا كى يقال أنه سالبة الموضوع أو المحمول، إذ المفهوم إنما هو
انتفاء الحكم في الجزء عند انتفائه في الشرط مع بقاء الموضوع بحاله، وهو غير باق بحاله
عند انتفاء الشرط المتوقف عليه تحققه، كما هو المفروض ههنا.

قوله (قدّه): فيكون المفهوم أخص مطلق.

أقول: يكون كذلك حقيقة إن بنى على خروج المفيد للعلم عن الموضوع مطلقاً، أو
حكماً لو قلنا بالدخول، لعدم إمكان خروج مادة الاجتماع عن المفهوم، فلا تغفل.

قوله (قدّه): وفيه مضافاً إلى أنه - الخ -.

أقول: وإن استعملت فيها ظاهراً في قوله تعالى «من عمل سوءاً بجهالة»^٢ وفي الدعاء
«عصيتك بجهلى»، إلا أنه لا يناسب ما ورد عن هم النبي - صلى الله عليه وآله - على
قتالهم بعد إخبار الوليد بارتدادهم ومنعهم الزكاة، كما لا يخفى.
فالظاهر أنها ما يقابل العلم وما يلحق به موضوعاً أو حكماً^٣ وأن الآية^٣ في مقام الردع

١ - الحجرات / ٦.

٢ - الانعام / ٥٤ (من عمل منكم سوءاً بجهالة).

٣ - الحجرات / ٦.

عن العمل بخبر الفاسق وقبوله وإن أتفق حصول الوثوق به بنفسه، بحيث لا يزول بالإلتفات إلى فسقه، كما في خبر الوليد ظاهراً، وإلا لم يقم النبي — صلى الله عليه وآله — بالقتال لأجل كونه غالب المخالفة في نظر الشارع، أو المفسدة في سلوكه، أو إمضائه وتقريره على ما هو عليه عند العقلاء غالباً على مفسدة تفويت الواقع على المكلف في غير صورة الإفتتاح، وإلا فلا تفويت أصلاً، فلا بد فيما إذا أريد العمل من التفحص من صدقة، فإن ظهر بحيث يركن النفس إليه ويطمئن به، وإلا فالتوقف.

وعلى هذا فالإية بمنطوقها دالة على حجية مطلق الوثوق والإطمينان، فتأمل جيداً.

قوله (قدّه): مدفوعة بأنه وإن لا يعم لفصوره دلالة اللفظ — الخ —.

أقول: بل لا قصور في الدلالة بأن تكون القضية طبيعية، كما سبقت إليه الإشارة وسيأتي في كلام المصنف.

قوله (قدّه): وقد أجاب بعض — الخ —.

أقول: لا يخفى بدهاء الفساد فيه، حيث أن الأيراد مبني على شمولية الإجماع المنقول لظاهره، لا لمعارضته إياه كي يرجح أحدهما على الآخر بالقطع بالإعتبار والظن به، هذا.

قوله (قدّه): لكن نقول أنه وقع الإجماع — الخ —.

أقول: وذلك حيث أن التافين منكرون لحجتيه مطلقاً، والمثبتين ينافي حجتيه مذهبهم.

ثم أنه أمر بالتأمل إشارة إلى أن هذا الإجماع غير مجد لاختلاف وجه الإتفاق، كما عرفت.

قوله (قدّه): ولكن يشكل الأمر بأن ما يحكيه الشيخ عن المفيد مثلاً إذا صار خبراً للمفيد بحكم وجوب التصديق، فكيف يصير موضوعاً لوجوب التصديق الذي أثبت الموضوع الخبرية له.

أقول: كتب هذا عند قرائتنا الكتاب عليه بعد ما ضرب على ما هو بين قوله «ولكن يشكل الأمر» وبين قوله «ولكن يضعف هذا الإشكال».

وتوضيح الحال في هذا المجال أن الإشكال في شمول الأخبار مع الوساطة (تارة) من جهة ما أفاده، وتوضيحه أنه لا يعقل سراية الحكم إلى ما لا يتحقق ذهنياً ولا خارجاً إلا

به، ضرورة تقدّم تصوّر الموضوع على الحكم طبعاً، فلا يسرى الحكم في مثل كلّ خبري كاذب إلى نفس هذا الخبر، حيث لا يتصوّر خبريته، ولا يتحقّق في الخارج إلا بعد الحكم بالكذب على باقي الأخبار، فكيف يعقل صيرورة هذا الخبر بعينه محكوماً به بنفس الحكم فيه.

وهذا بعينه حال ما يحكيه الشيخ عن المفيد، حيث أنّ خبريته للمفيد تعبداً لا يتحقّق ذهنياً ولا خارجاً إلا بنفس الحكم بوجوب التصديق في صدق العادل، بحيث لولاه لم يكن خبر أصلاً، فكيف يصير محكوماً بشخص الحكم فيه.

ومن هنا انقذ وجه انه ضرب على ما أجاب به بقوله «وثانياً بالحلّ وهو ان الممتنع هو توقّف فردية بعض أفراد العام — إلى اخراج الجواب —» وذلك لما عرفت من أنّ ثبوت الخبرية الجعلية لما يحكيه الشيخ يتوقّف على الحكم بالتصديق على خبر الشيخ، بحيث لولا وجوب تصديقه لم يكن ما يحكيه خبراً موضوعاً على حدّه، كما لا يخفى.

نعم لو فرض ان الحكم على بعض أفراد الموضوع يكشف حقيقة عن البعض الآخر، فلا إشكال في سرايته إليه، وليس الأمر كذلك في وجوب التصديق، ضرورة عدم كشفه عن بعض أفراد الموضوع، بل هو إنّما يوجب الإلتزام بجعل ما يحكيه الشيخ خبراً تعبداً، فخبريته كذلك لا يتحقّق ذهنياً ولا خارجاً إلا به، هذا.

(وإخرى) من جهة ما أفاده بما ضرب عليه من قوله «وقد يشكل الأمر» وبيانه أنّ الحكم بوجوب التصديق وترتيب آثاره أخبر به العادل عليه، كما هو مضمون الآية إلا يسرى إلى ترتيب هذا الحكم، أعني وجوب التصديق على الخبر إذا أخبر به العادل وإن كان أثراً شرعياً له إلا أنّ أثره شرعاً بنفس هذا الحكم، وقد عرفت عدم سراية الحكم إلى ما لا يتصوّر تحقّقه ذهنياً ولا خارجاً إلا به، فلو أخبر العادل بعدالة عمرو يجب تصديقه بحكم وترتيب آثار العدالة، كقبول شهادة العمرو، وجواز الإقتداء به، وأمّا لو أخبر بعدالة عمرو فلا دلالة لها على ترتيب آثار العدالة عليها، ضرورة ان ترتيبها يتوقّف على وجوب تصديق خبر زيد العادل بالعدالة.

وقد عرفت عدم شمول الآية المضمون لترتيب هذا الأثر على المخبر به، وهذا بعينه حال إخبار الشيخ بخبر المفيد فلا تشمل الآية مثل خبره، مع كونه بلا وأسطة، فضلاً عن الوسائط، لعدم ترتّب أثر شرعي على ما أخبر به من الخبر، ولا معنى لتصديق الخبر إلا

ترتيب الأثر، حسب ما عرفت.

ثم لا يخفى أنّ هذا الإشكال بعينه جارٍ في الأخبار بلا واسطة إذا كانت عدالة مخبره محرزة بإخبار عادل بها، لا بباقي الأمارات المقررة لإثباتها، ضرورة تحقق هذا الموضوع المقيد بما هو كذلك عن الحكم فكيف يشملها، فتدبر جيداً.

قوله (قدّه): بل لا قصور في العبارة.

أقول: لا يخفى أنّ هذا إعتراف بدفع الإشكال بكماله، بل هو من الجهة الأولى بعد على حاله، مع أنه — قدس سره — بصدد دفعه من هذه الجهة، وذلك ضرورة أنّ قضية ذلك أنّها هي سراية الحكم إلى كلّ ما كان فرداً للموضوع، أو يصير كذلك ولو بالحكم، كما في كل خبري كاذب مثلاً، لا إلى ما ليس كذلك إلّا جعلاً وتعبداً، وما أخبره الشيخ عن المفيد لا يصير خبر حقيقة ولو بتصديق الشيخ بل جعلاً وتعبداً، فكيف يسرى إليه حكم طبيعة الخبر كما لا يخفى على من تأمل.

نعم يندفع به الإشكال من الجهة الثانية لأنّه إذا اخذت قضية ترتب الآثار المحلّة بها صدق العادل مثلاً طبيعياً، فالحكم فيها يسرى إلى نفسها أيضاً حيث أنّها صارت من الآثار الشرعية له حقيقة بهذا الإنشاء، فيكون الخبر كغيره من الموضوعات التي لها آثار شرعية يجب ترتيبها عليها إذا أخبر بها العادل.

ولا يخفى أنّه على هذا ينقدح الذب عن الإشكال من الجهة الأولى أيضاً، وذلك لأنّ وجوب التصديق للخبر المفيد إذا أخبر به الشيخ ليس لأنّه خبر في عرض باقي الأخبار كخبر الشيخ به كي يشكل بما ذكر ولو اخذت القضية طبيعية كما بيّنا أنفاً، بل لأنّه موضوع أخبر به وله أثر شرعي حقيقة حسب ما عرفت، وهو وجوب التصديق، فيجب ترتيبه عند الأخبار به، كباقي الموضوعات التي لها آثار شرعية كالعدالة والفسق والملكيّة والطهارة والنجاسة ونحوها عند الأخبار بها.

والحاصل أنّه بعد تعميم الآثار إلى وجوب التصديق بأخذ القضية المحلّة بها طبيعياً يكون حال الخبر كحال باقي الموضوعات الواقعية بعينها ممّا لها أثر شرعي في أنّه يجب ترتيب آثاره عليه عند الأخبار به، فكما أنّه يجب قبول شهادة العمرو ويجوز الإقتداء به إذا أخبر العادل بعدالته، كذا يجب تصديق خبر زيد العادل إذا أخبر به، كما أنّه يجب أيضاً تصديق خبره إذا أخبر بعدالته، فتدبر جيداً.

قوله (قدّه): إن لفظة لعلّ بعد انسلاخه - الخ -.

أقول: وذلك إمّا لأنّه أقرب المجازات إليه كما قيل، أو لأنّه لازم كونه مترجى للمتكلم حيث لا يترجى إلا ما هو المحبوب ولا صارف عنه إذ المستحيل إنّما هو الترجى لا لأزمه، هذا.

قوله (قدّه): إذ مع قيام المقتضى - الخ -.

أقول: توضيحه أنّ الظاهر من سياق الآية هو الإنذار من العذاب على فعل المحرمات وترك الواجبات، وحينئذ فإن ثبت الحجّة بالبيان القاطع للعدر يجب الحذر بحكم العقل، وإلا فهو مأمون عنه بحكمه لاستقلاله بتبجحه بدونه، فع القطع بعدم العقاب لا معنى للحذر عنه، فلا معنى للإستحباب ولا لغيره.

نعم لو كان المراد الإنذار عن المفسدة في فعل المحرمات أو ترك الواجبات، أو كان المراد منه هو الإخبار بالأحكام الواقعية يتمشى الحكم بالإستحباب بمعنى حسنه بحكم العقل به فيما إذا لم يصل البيان القاطع للحذر كالحكم عليه بالوجوب عند وصوله وتمامية الحجّة.

ولا يخفى أنّه على خلافها ظاهر السياق، مع ما في الأخير من لزوم التصرف في ظاهر كل من الإنذار والحذر بإرادة التبليغ بلا تخويف والقبول من دون الخوف.

قوله (قدّه): الثّاني أنّ ظاهر الآية^١.

أقول: لا يخفى أنّه لا حاجة إلى توسيط وجوب الإنذار في إثبات الوجوب، بل يكفي وقوعه غاية للتفر الواجب، فافهم.

قوله (قدّه): الأوّل أنّه لا يستفاد - الخ -.

أقول: ومرجه إلى منع الإطلاق لإنذار الطائفة أحوالاً، بحيث يجب الحذر ولو لم يحصل له العلم، ووجهه أنّه ليست كلمة «لعلّ» مستعملاً في إنشاء الطلب حتّى يحمل على الوجوب المطلق من أفراد الطلب على ما تقرّر في محلّه من الإنصراف عليه فيما إذا لم يقيد ولو كان الواجب المشروط من أفراد الطلب حقيقة، بل هي كما في اللآم في قوله تعالى «ليكون

لهم عدوًّا وحزناً»^١ إستعارة تبعيَّة شبه حصول الحذر تارة، وعدمه أخرى، إِمَّا من جهة تفاوت الإنذارات بإفادة القطع وعدمها، أو من جهة تفاوت المنذرين بالصّدق والكذب أو المستمعين بالإطاعة والمعصية بالترجى، حيث أنّ المترجى كذلك قد يحصل وقد لا يحصل، فاستعمل فيه اللفظ الموضوع له بهذه المشابهة، غاية الأمر إستفادة كون الحذر مطلوباً في الجملة، حيث أنّ مورد الترجى لا بدّ أن يكون محبوباً، على ما تقدّم.

ثمّ أنّه لا يخفى أنّ الإحتياج إلى هذا المنع أنّها هو بعد التنزّل والتسليم لإطلاقها أفراداً ليشمل عدداً لا يفيد بهم العلم، وإلا فلا حاجة إليه.

ولكن مجال المنع عنه واسع، حيث أنّ الظاهر أنّ الآية^٢ بقرينة صدرها إنّما هي بصدد إيجاب التفرد على الطائفة في الجملة بعد سلب التفرد عنهم كافّة في صدر الآية بقوله تعالى «وما كان المؤمنون لينتفروا كافّة»^٣ إخباراً عن طريقتهم قبل نزول الآية من أنّهم كانوا لا ينتفرون بأجمعهم بناءً على بقائه على المعنى الحقيقي، أو إلزاماً بذلك عليهم بناءً على إرادة المعنى المجازي.

فإن قلت: هذا مسلّم لو لم يكن عموم كلّ فرفة الشامل للثلاثة أيضاً، فلا بدّ أن يراد بالطائفة ما يشمل الواحد والإثنين، كما لا يخفى.

قلت: الصّدر كما يكون صارفاً عن الإطلاق، كذلك يكون صارفاً عن إرادة العموم، فتأمل؛

مع أنّ العموم إنّما هو بملاحظة متعارف العرف والغالب فيهم، وهو مشتمل على جماعة كثيرة وغيره لو كان شاذّاً جدّاً ملحق بالمعدوم، هذا.

قوله (فده): التّالث لو سلّمنا - الخ -.

أقول: وفيه أنّ حال الرّواة في الصّدر الأوّل ليس إلاّ كحال عمال الامراء والسلاطين في نقل الأحكام إلى الرعيّة والإنذار بالعذاب عن مخالفتها لعدم التقطيع والدس. وكثرة المعارض في الأخبار لتصير وظيفتهم نقلاً بألفاظها بلا تخويف، لينظر فيها من نقلت إليه وتفحص عن معارضها، فيصير محكوماً عليه بما فهم بعد الإجتهد، لا بما فهمه

١ - القصص / ٨.

٢ - التوبة / ١٢٢.

٣ - التوبة / ١٢٢.

الراوى كما فى زماننا هذا لعروض التقطيع وغيره، بل كانوا يأخذون الأحكام من الإمام — عليه السلام — وينقلونها إلى الأنام مع الإنذار، كنقل العمال الأحكام إلى البلاد، من غير فرق فيمن نقل إليه بين أن يكون من العوام، أو من كان له شأن التحرى والإجتهد فى الأحكام، فإذا كانت الآية دالة على حجية قولهم فى نقل الأحكام كذلك .
وبعبارة أخرى فى نقل الروايات بالمعنى، فىضميمة عدم القول بالفصل بينه وبين حجية قولهم فى نقلها بألفاظها ثبت المدعى، مع أنه يمكن أن يدعى القطع بأوليتها فيه، ولذا قالوا بحجيته كل من قال بحجيته ذا، من غير عكس.

فائدة

ربما احتتمل أن يكون قوله تعالى «لعلهم يحذرون»^١ حالاً من المنذرين، أى لكونهم مترجحين أن يحذر القوم كما احتتمل فى قوله تعالى «يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون»^٢ حالاً من الفاعل فى اعبدوا، وعليه لا يبقى مجال للاستدلال بها، كما لا يخفى .

قوله (فده): ربنا ذكرنا يندفع — الخ — .

أقول: يمكن أن يقال إننا نفرض الراوى العالم بالأحكام التى هى مضامين الروايات ومعانيها حاكياً لها بنفسها كما فى الصدر الأول، كما سبقت إليه الإشارة، لا الروايات بألفاظها وبضميمة عدم القول بالفصل بين حكاية ما هو مضمونها ومعناها من الحكم وحكايتها بألفاظها، وكذا بينه وبين من لم يكن عالماً للأحكام ثم المدعى وعم .

قوله (فده): ويشهد بتغاير — الخ — .

أقول: قد اورد عليه سيدنا الاستاد — دام ظلّه — انّ الايمان إذا تعدى بالباء يكون بمعنى الاعتقاد بوجود مدخوها، كما فى «أمنت بالله وبالكتاب وبالرسول» وهذا المعنى لا يصح بالتسبة إلى المؤمنين، إذ لا اختصاص للاعتقاد بوجودهم لأحد دون أحد فكرر وعدى

١ — التوبة / ١٢٢ .

٢ — البقرة / ٢١ .

باللّام لهذا، لا للشّهادة على ما ذكره شيخنا الاستاد - قدس سره - .

قلت: لا يخفى أنه يصحّ الايمان بمعنى الاعتقاد والإذعان بوجود المؤمنين بما هم مؤمنين، كما أنّ الايمان بهذا المعنى بالرّسول وبالكتاب إنّما يصحّ بهذه الحيثيّة، وإلا لم يصحّ لعين ما ذكر في المؤمنين، هذا مضافاً إلى أنّ المراد من الايمان في المؤمنين بشهادة السياق، وما من القمى في سبب نزولها، والمروى في فروع الكافي في حكاية اسماعيل¹، إنّما هو بمعنى التصديق، لا بمعنى الاعتقاد، فلا بدّ من أن تكون النكته في التكرار والتّعدية باللّام بعد التّعدية بالباء، هو ما أفاده شيخنا الاستاد، فتأمل جيّداً.

قوله (قدّه): وأما السنّة فطوائف - الخ - .

أقول: ومجمل الكلام فيها أنه يصحّ التمسك بها على المرام، إذا كانت متواترة لفظاً أو معنى وإلا لدار، كما لا يخفى.

ولأريب أنّها ليست كذلك لالفظاً تفصيلاً وهو واضح، ولا معنى لعدم كونها بحيث يحصل منها القطع بما هو القدر المشترك منها من حجّية الخبر الواحد الغير المفيد للعلم، لعدم كون كل واحد منها نصّاً في ذلك وإن كانت ظاهرة، فيحتمل إرادته ما يفيد القطع منه لاملقاً. نعم الإنصاف حصول القطع بصدور واحد منها إجمالاً بعد ملاحظة كثرتها واختلافها لفظاً ومضموناً، ولأزم ذلك الأخذ بما يكون أخصّ من الباقي مضموناً وإن لم يكن نصّاً فيه، ضرورة كفاية الظهور أيضاً في إثبات الحجّية، فحينئذ لأبدّ من الإقتصار على خبر العدل الإمامي، حيث هو أخصّ المضامين.

لكن لا يخفى أنه لو كان حينئذ في الأخبار الدالة على حجّية مطلق الخبر، أو خبر الموثق ما كان كذلك يسرى الحجّية إلى الخبر مطلقاً، أو الخبر الموثق، لقيام الدليل القطعي إعتباراً عليه، فليلحظ فيها لعلّه يوجد فيها خبر كذلك، مع أنه لا يبعد بقاء القطع بصدور واحد منها أيضاً بعد عزل هذه الطائفة التي تكون أخصّ من الباقي مضموناً، فيؤخذ منه بما هو الأخصّ من الباقي أيضاً، وهو ما دلّ على اعتبار خبر الثقة ولو كان غير امامي، فتبصّر.

قوله (قدّه): الثاني من وجوه - الخ - .

أقول: لا يخفى أنه لا يصحّ دعوى الإجماع من السيّد وأتباعه ولو علم قولهم بالحجّية في

حال الإنسداد، لاحتمال أن يكون ذلك من جهة الإنسداد الموجب لحجية مطلق الظن، فلا تغفل.

قوله (قدّه): الزّاع إستقرار - الخ -.

أقول: لا يخفى أن جعل هذا وجهاً آخر إننا يصح إذا كان ما ذكره سابقاً من سيرة المسلمين لا بما هم عقلاء، بل بما هم مسلمين متديّنين بهذا الدين، وإثبات ذلك في غاية الإشكال.

قوله (قدّه): ولذا يقولون به - الخ -.

أقول: وذلك لأنّ العقل لا يحكم في الإطاعة بأزيد من الوثوق، إذ همته ليس إلاّ تحصيل الأمن، ومعه حاصل.

قوله (قدّه): لا إشكال في عدم جريانها - الخ -.

أقول: لا يخفى أنه إنما يكفي هذا لو كان عدم عملهم بها في قبالة من جهة كونها مغيّاة بالوثوق على الخلاف ولو لم يكن حجة عندهم، وأمّا إذا كان من جهة أن الوثوق عندهم حجة فما لم يثبت من الخارج اعتبار الوثوق عند الشارع أيضاً، يجب أن يبنى العمل عليها وإن كانت في قبالة دونه، ولا يكفي هذه السيرة في إثبات ذلك، حيث إن إثبات ذلك بها يتوقف على عدم ردع الشارع أيضاً عن العمل به، وهو يتوقف على إثبات حجّيته واعتباره عنده، وإلاّ قد تحقّق الردع بإيجابه العمل بها ما لم يقم حجة معتبرة على خلافها، كما لا يخفى، فافهم.

وكذا الكلام في الاصول اللفظية، فلا تغفل.

قوله (قدّه): وإن اخذ عن الاخبار - الخ -.

أقول: لا يبعد دعوى القطع ولو بصدور واحد منها من جهة كثرتها وصحة سند أكثرها، مع أنه يكفي في الردع الوثوق بالصدور بعد تسليم تماميتها دلالة على ما يظهر منه، حيث أشكل فيها سنداً لا دلالة كما لا يخفى، وذلك إذ المفروض إستقرار السيرة على العمل بخبر الثقة مطلقاً، وإلاّ فلا كلام في البين.

وبالجملة هذه الأخبار تكون صالحة للردع دلالة وسنداً، أمّا الأوّل فلتسليمه ظاهراً،

وأما الثاني فلدخولها فيما استقرت على اعتباره السير.

ولأيتوهم أن هذه الأخبار غير صالحة لذلك، للزوم الإرتداع عنها بنفسها لو كان الردع بها حيث تكون على خلاف مؤداهما من اعتبار الإستصحاب أصالة عدم الإعتبار، وذلك لأن الإستصحاب ليس دليلاً على الحكم لتكون تلك الأخبار دليلاً على الدليل، فيكون مضمونها بخلاف أصالة عدم الاعتبار، بل هونفس الحكم، فأصالة عدم الاعتبار مخالفة لنفس اعتبارها لا لمضمونها، وقد ثبت الإعتبار بالسير، هذا مضافاً إلى عدم شمولها لنفسها كما لا يخفى، وإلى أن أصالة عدم الاعتبار ليست من الإستصحاب المأخوذ من الأخبار، لما سبقت إليه الإشارة عند تأسيس الأصل في حجية الظن، فراجع.

وفي تقريرات بغض الحاضرين في مجلس درس سيدنا الاستاد - أدام الله تعالى ظله - أن الوجه في عدم الردع بالاصول اللفظية أن هذه الاصول لاقتربانها بخبر الثقة الذي يصلح قرينة لإرادة خلاف الظاهر، لا ينعقد الظهور النوعي الذي هو المناط في حجية الاصول اللفظية حتى تكون رادعة ومانعة عن العمل بخبر الثقة.

نعم لو كان حجية الاصول من باب التعبد، كما عليه بعض لا يضر بالحجية إقتربانها بما يصلح أن يكون قرينة، وإنما المضر حينئذ هي القرينة المعلومة قرينته - انتهى بألفاظه - قلت: لا يخفى وضوح القدر والفساد فيه، ضرورة أن انعقاد الظهور وعدمه للكلام إنما هو بملاحظته بما يكتنف معه من القرائن الحالية أو المقالية له، لا بملاحظة الامورات الخارجية عنه ولو كانت معتبرة، فضلاً عما إذا لم يكن معتبراً كخبر الثقة، وإلا يتصور التعارض بين الظاهرين، إذ كل بملاحظة الآخر لا ظهور له، ولا معنى للترجيح والتخير حينئذ، وهذا باطل بدهاه.

والفرق بين القولين أنها هوفيا إذا كان الكلام مكتنفاً بما يحتمل أن يكون صارفاً عن معناه الحقيقي، فيتوقف القائل بالظهور النوعي، وبين القائل بالتعبد على إرادة الحقيقة، لا أن القائل بالظهور النوعي يتوقف عن العمل بظهور الظاهر المعبر بقيام الظاهر الغير المعبر ولو من جهة الشك في اعتباره على خلافه، ولعمري أن هذا أوضح من أن يخفى على أحد.

والتحقيق في وجه عدم الردع بالاصول اللفظية أو العملية أن يقال:

إنه يستلزم المحال، إذ هو يتوقف على وجوب العمل بها دونه ولو كانت في قبالة، وهذا

١ - الذي يصلح أن يكون قرينة ... (ظ).

يتوقف على الردع عنه، وإلا يجب العمل به دونها وروداً له عليها أو حكومة أو ترجيحاً.
 هذا ما سنح بخاطري الفاتر، فتأمل بعين الإنصاف، وجائز جازب الإعتساف.
 وإيضاً في تقريرات من اومى إليه في وجه عدم الردع بالاصول العمليّة ما هذا لفظه:
 وأما الاصول العمليّة، فإن كانت من الاصول التي مدرّكها الاخبار كالإستصحاب،
 فالظاهر أنه كما يكون الطريق المأخوذ غاية هو اليقين الطريق لا الموضوعى، لغلبة أخذه طريقاً في
 الأدلة، فكذا الطرق المنجعة^١ كخبر الثقة يكون على أدلة الإستصحاب، لا هي رادعة
 عن العمل به، ولئن ننزلها عن دعوى ظهور الحكومة، كما هو محلّه، حيث أنّ الطريق لو
 كان معمولاً من جاعل الإستصحاب لكان دليلاً ناظراً إليه، وإلا لتمكّن المنع، فنقول كلا
 الأمرين من حكومة أدلة خبر الثقة على أدلة الإستصحاب، ومن رادعة أدلة
 الإستصحاب من العمل بخبر الثقة محتمل ولا مرجح، فيبقى حجّية خبر الثقة على حالها
 لعدم العلم بالرادع المانع هو نفسه، لا احتمال له وإن كانت من الاصول التي مدرّكها العقل
 كالبرائة والإحتياط والتخيير، فالظاهر ورود خبر الثقة عليها كما أنّ الطريق الغير المأخوذ
 واردة عليها، فلا أقلّ من احتمال الورود عليها أو الردع، فيبقى خبر الثقة على حجّيته
 — انتهى —

وقد عرفت حقيقة الحال ممّا حقّقناه.

قوله (فدّه): وهو فاسد لأن الحكم المذكور حكم إلزامي.

أقول: قد اورد عليه بأنّ ظاهره أنّ هذا الحكم حكم مولويّ يستحق العقاب على
 مخالفته ولولم يصادف الضرر الواقعي حسب ما يشهد به استشهاده بتخصيص النزاع في
 الضرر والإباحة، ومنعه ابتناء الكبرى على التحسين والتقبيح العقليين وإثباتها بالكتاب
 على ما لا يخفى.

وليس الأمر كذلك، بل هو إرشادي لا يترتب على مخالفته شيء أصلاً سوى الضرر
 المظنون في صورة وجوده، وذلك لأنّ ضرورة الوجدان قاضية بأنّ نظر العقل في هذا الحكم
 ليس إلّا الحذر من الضرر الواقعي، عقاباً كان أو غيره من المفسد أو المضار الدنيويّة، كما
 أنّه في الحكم بلزوم دفع الضرر المقطوع إذا كان عقاباً أو مفسدة ليس أيضاً همّه ونظره إلّا

١ - خ ل: المأمولة.

ذلك وإن كان بينهما فرق من جهة أخرى، حيث أنّ هذا غير قابل لغير الحكم الإرشادي، للزوم التسلسل في المخالفة وفي استحقاق العقاب في مخالفة واحدة كما لا يخفى.

بخلاف رفع الضرر المظنون، لعدم لزوم المحذور من إلزام الشارع به، بحيث يستحق الثواب والعقاب بالإطاعة والمعصية، صادف الواقع أم لا، إلا أنه قد عرفت أنّ العقل لا يحكم باللزوم إلا خوفاً من الوقوع في الضرر الواقعي في صورة الإصابة، وليس نظره إلا الاحتراز عنه.

ومن المعلوم أنّ هذا ليس ممّا يثبت به حكم للشارع على طبقه ولو على القول بالملزمة، بحيث يترتب عليه الثواب أو العقاب بالإطاعة أو المعصية، صادف الواقع أم لا، بل يدور مداره كما لا يخفى.

قلت: قد ذكر شيخنا الاستاد في ذيل الإيراد على الجواب الثاني عن ثالث الأجوبة ما هذا لفظه:

وإن أراد ثبوت الضرر في العمل بها بمعنى إتيان ما ظنّ وجوبه حذراً من الوقوع في مضرة ترك الواجب وفعل ما ظنّ حرمة كذلك، كما يقتضيه قاعدة دفع الضرر — انتهى —.

وهذا كما ترى ينادى بأن مقتضى القاعدة لزوم دفع الضرر حذراً من الوقوع في هذا الضرر لو كان، لا في ضرر مخالفتها كان هناك ضرر أولاً، كما لا يخفى، ولأشهادة في استشهاده على ما استظهر عنه، حيث أنّ الأمر فيه اشارة المفسدة أيضاً كذلك وأنّ الإلزام فيه بالترك ليس إلا تحذيراً من الوقوع في المفسدة الواقعية لو صادف إياها، لا لمفسدة فيه صادف أم لا، وكذا لأشهادة في منعه إبتناء الكبرى عن التحسين والتقييح، إذ المقصود أنّ إثبات وجوب دفع الضرر إرشاداً حذراً من الوقوع فيه في صورة الإصابة لا يتوقف على حكم العقل به من جهة التحسين والتقييح، لأنّ تحريم الإقحام^١ فيما هو معرض للضرر إرشاداً وتحذيراً عن الوقوع في الضرر الواقعي لو كان، ووجوب عدم الإقحام^٢ كذلك يدلّ عليه الكتاب والسنة، حيث أنّ ظاهر الآيات هو التحذير عن الهلكة^٣ والفتنة^٤ والعذاب النفس الأمرية المرتبة على مخالفة أمر الله ومكر السيئات، لا إنشاء تحريم مولوي بها، كما لا

١ و ٢ — الإقحام (ظ).

٣ — البقرة / ١٩٥.

٤ — الأنفال / ٢٥.

يخفى.

ثمّ أنّه قد انقذح بما ذكرنا أيضاً فساد ما أورد عليه من عدم دلالة هذه الآيات على ما هو بصدد إثباته من التحريم النفسى المولوى، حيث أنّ ظاهر الإرشاد لا إنشاء الحكم المولوى، وذلك لما عرفت أيضاً أنّه بصدد إثبات الوجوب الإرشادى قبلاً للقائل بحسن الإحتياط بدفع الضرر المظنون، لا وجوبه ولزومه إرشاداً، فافهم.

قوله (قدّه): لأنّ تحريم تعريض - الخ -.

أقول: وإيضاً دفع الضرر المظنون بل المحتمل جبليّ لجميع ذوى الشعور والإدراك من أفراد الحيوان، فضلاً عن الإنسان، خصوصاً العقلاء منهم اللّذين كلّاً منا الآن فى علمهم حسب ما نشاهده بالوجدان، ومنشأ هذه حالهم بالعيان من غير تفاوت فى ذلك بينهم. ومن هنا ظهر أنّ الدّفع ولو قلنا بالتحسين والتقييح ليس لذلك، وذلك لما عرفت من مساوات جميع ذوى الشعور فيه حيواناً كان أو إنساناً، صغيراً كان أو كبيراً، بل ولو مجنوناً، فلا تغفل.

قوله (قدّه): والظاهر أنّه خلاف مذهب الشيعة.

أقول: هذا فيما كان الإسناد فى خصوص المسألة، وأمّا إذا كان فى غالب المسائل فيرجع هذا الدليل إلى دليل الإسناد الآتى وليس دليلاً عليّحدة، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): فتأمل.

أقول: هذا إشارة إلى أنّ ظاهر أكثر الأخبار التّاهية عن القياس أنّه لا مفسدة فيه إلاّ الوقوع فى خلاف الواقع، وهذا يناهى ما ذكره. لا يقال أنّ بعضها ساكت وبعضها ظاهر فيما ذكر من ثبوت المفسدة الذاتيّة، لأنّ دلالة الأكثر أظهر، كما يظهر لمن راجعها، فهو المتّبع.

قوله (قدّه): مدفوع بأنّ الفرض - الخ -.

أقول: وملخص ما ذكره من الأوّل إلى هنا أنّه إن أريد أنّ الضرر نفسه مظنون،

فالصغرى ممنوعة لما ذكره من عدم الظن بترتب المفسدة وإن اريد أن معصيته مظنونة لا
نفسه، فالكبرى ممنوعة ولو كان بناء العقلاء ليس على الإحتراز عن ضرر ظن مقتضية مع
الظن بوجود المانع أو التدارك .

قوله (قدّه): وفيه أن التوقف من ترجيح الراجح قبيح - إلى قوله - فتأمل .
أقول : قال - قدس سره - في الحاشية: أن مراد المستدل من الراجح والمرجوح ما هو
أقرب إلى الفرض والأبعد منه في النظر، ولا شك في وجوب الترجيح بمعنى العمل بالأقرب
وقبح تركه مطلقاً، فلا فرض لعدم وجوب الترجيح ليردّ به هذا الدليل، فلا فائدة في الرد -
انتهى بالفاظة - .

قلت: إنها لم يبق فرض لعدم الوجوب فيما جعله مراد المستدل، إذا لم يكن الإحتياط،
وأما إذا أمكن فلا يجب فيه، حسباً أفاده في الجواب الذي أفاده وأجاب به في الحل، كما
لا يخفى .

قوله (قدّه): مع أن العمل بالإحتياط - الخ - .
أقول : هذا بظاهره إيراد آخر، ولا يخفى عدم اختصاصه به، بل يعمّ الإنسداد أيضاً،
فلا وقع له بعد إرجاعه إليه، فتدبر جيداً .

قوله (قدّه): المقدمة الاولى .
أقول : الأولى جعل المقدمة الاولى هو العلم الإجمالي بوجود وأجبات ومحرمات في
الشريعة، كما لا يخفى .

قوله (قدّه): أو من حكمه الرجوع إلى الإحتياط .
أقول : الفرق بينها أن ترك التعرض على الوجه الأول غير مستند إلى دليل، حيث لا
حكم في البين فيحتاج في النفي والإثبات إليه، بخلاف ذلك على الثاني حيث لا إهمال
عليه للحكم فيحتاج النفي إلى الدليل، هذا .

قوله (قدّه): الرابعة إذا بطل - الخ - .
أقول : لا يخفى أن ما ذكره فيها ليس من المقدمات، بل هو نتیجتها .

لأ يقال ان النتيجة هو إمضاء الشارع العمل بما عيّنه العقل حجة وطريقاً، لأنه لا حكم للعقل على تقرير الكشف أصلاً ليجعل من المقدمات، وعلى تقرير الحكومة لأحاجة إلى الإمضاء لاستقلال العقل بالحكم في باب الإطاعة والمعصية وهو الحاكم فيه ليس إلا، كيف ولو كان من الشرع حكم في هذا الباب، فهو على طريق الإرشاد إلى حكمه، فالصواب تبديل هذه المقدمة بأنه إذا بطل الرجوع إلى الطرق الشرعية لما ذكر في المقدمات السابقة لا يجوز الرجوع إلى المشكوك، أو إلى طرف الموهوم، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح، فيتعين بحكم العقل المستقل الرجوع إلى الموافقة الظنية والإمثال الظني، هذا ولا تغفل.

قوله (قدّه): بحيث لا يبقى الخ -.

أقول: ويشكل ذلك بأن المانع من الرجوع إلى الاصول ليس إلا العلم الإجمالي بوجود التكاليف بين موارد الظنون المعتبرة والغير المعتبرة، والخالية عنها الموجب للإحتياط عقلاً في جميع هذه الأطراف، فإذا لا بد من العمل بموجب الإحتياط في جميعها، لكونها جميعها من أطراف العلم الإجمالي الموجب لحكم العقل بوجود الإحتياط في التكليف المردّد بينها، كما لا يخفى.

وبالجملة الموجب للإحتياط والمانع عن البناء على عدم التكليف في كل مورد يحتمله موجود ولو قام الظنّ المعتبر على عدم، أو على الوجود بحيث لا يكون علم في الموارد الخالية عنه لولوحظت بالإنفراد بلا انضمامها إلى غيرها.

والجواب عنه (تارة) بأن العلم الإجمالي بالتكليف إنّما هو في موارد الطرق المعتبرة المثبتة له، لا فيها وفي غيرها من موارد التافية له منها والغير المعتبرة منها مطلقاً، ولو سلم العلم الإجمالي بالتكليف فيه فهو من الشبهة الغير المحصورة، فغير موارد الطرق المعتبرة المثبتة للتكليف ليس من أطراف العلم الإجمالي ليوجب الإحتياط فيه.

(وإخرى) بأن العلم الإجمالي وإن كان غير مرتفع عن البين بقيام الأمارات المعتبرة على التكليف في بعض الموارد بالضرورة من الوجدان، إلا أن تأثيره من لزوم الإحتياط يرتفع بذلك، وذلك لأن العلم الإجمالي لا يوجب الإحتياط إلا فيما إذا لم يجرز ما يساوى ما علم إجمالاً من الواجبات والمحرمات واقعاً بالعلم التفصيلي، أو جعلاً من الشارع بأدلة الطريق الدالة على البناء على كون مؤداها الواقع وعدم الإعتناء باحتمال الخلاف.

وأما إذا احرز بأحد الوجهين فلا يحكم العقل بالإحتياط في باقي الأطراف، ضرورة أن

حكمه به إنما كان مراعاتاً لجانب الواقع المحرز واقعاً بالوجدان، أو جعلاً بما نراه من العيان من أدلة الإعتبار، كما هو المفروض.

وفيه نظر يظهر وجهه مما يأتي الآن، توضيح المرام يستدعى بسطاً في الكلام في بيان ما للعلم الإجمالي من الأقسام وتفصيل ما لها من الأحكام.

فاعلم أنّ العلم الإجمالي إما يكون مسبوqاً بالعلم التفصيلي أم لا، وعلى التقديرين إتما أن يقوم على ما يساوي المعلوم الإجمالي علم أو ظن معتبر أولاً، فهذه صوراً لإشكال في الإحتياط فيما إذا لم يقم هناك العلم أو الظنّ المعتبر بما يساوي للمعلوم الإجمالي، كما لا إشكال في عدم وجوب الإحتتاب في غير ما علم تفصيلاً من المساوي للمعلوم الإجمالي فيما إذا لم يكن مسبوqاً بالعلم التفصيلي مطلقاً، احتمال زيادته على المعلوم الإجمالي أولاً، وذلك أما إذا لم يكن محتمله فلعدم إحتمال حرمة غير ما علم تفصيلاً حرمة حينئذ، وأما إذا كان محتمله فلا ينطبق ما علم إجمالاً مع ما علم تفصيلاً، لأنه لم يكن معنوياً إلا بعنوان الحرام الواقعي، وبدئية أنّ ما علم حرمة تفصيلاً يكون معنوياً به بعينه.

ومن المعلوم عدم تنجز أزيد مما علم إجمالاً على ما هو عليه من العنوان، وأما فيما ظنّ ظناً معتبراً بما يساوي المعلوم الإجمالي في الصورة بصورتها، فقد يشكل في عدم وجوب الأخذ بموجب الإحتياط في غير المظنون فيه ببقاء موجه من العلم الإجمالي مجاله.

وربما يجاب بما أشرنا إليه من أنّ العلم الإجمالي وإن كان باقياً، إلا أنّ أثره من الإحتياط مراعاة للتكليف المرّد بين الأطراف قد ارتفع لإحراز ما ينطبق مع ما تنجز تبعداً.

وفيه أنّ الإنطباق ليس من الآثار الشرعية ولا العقلية للواقع الذي قامت عليه الأمانة ليثبت بها على ما هو شأن الأمارات من إثبات أثار ما قامت عليه ولو كانت عقلية، بخلاف الاصول حيث لا يثبت بها إلا الآثار الشرعية على ما تقرّر في محلّه، بل هو من الآثار العقلية للمعلوم بما هو معلوم، لا بما هو واقع.

والتحقيق في حلّ الإشكال أن يقال: أنه كما لو قامت الأمانة على التكليف في بعض الأطراف قبل حصول العلم أو مقارناً له، فلا إشكال في جريان أصالة الإباحة في باقي الأطراف، حيث لا يجري في الطرف الأخر كي تعارض بمثلها، فكذلك لو ظفر على قيام الأمانة على التكليف بعد العلم، لأن مفادها هو الحكم بالتكليف فيه من أول الأمر، فيستكشف بها عدم كونه مجرى لأصالة الإباحة من الأول لكان غايتها فيه، فتكون في الباقي بلا معارض.

وهذا بخلاف ما لو حدث تكليف فيه بعد العلم بالتكليف المحتمل بسبب حادث إذ أصالة الإباحة بعد غير ساقطة، ضرورة أنّ العلم بالتكليف الحادث فيه ليس غاية لها، بل هو العلم بالتكليف المحتمل كما لا يخفى، فيعارض آياها في الباقي، وسيأتي زيادة توضيح إنشاء الله.

وأما إذا كان مسبوقاً بالعلم التفصيلي، فإن علم تفصيلاً بشخصه ثانياً، فلا ريب في عدم وجوب الإحتياط ولو كانت الزيادة محتملة، لأنّ الشبهة بالنسبة إليها بدوياً كانت من أول الأمر، أو حدثت كما لا يخفى؛ وإن علم لا بشخصه بل بمقداره، فالظاهر بل المتيقن وجوب الإحتياط في باقي الأطراف، لأنّ العلم السابق موجب لتنجز التكليف به بشخصه وبعينه وبعنوانه الخاص به الموجب للخروج عن عهده، ومع الخروج عن عهدة التكليف المنجز بالعلم التفصيلي الثانوي لا يقطع بالخروج عن عهدة التكليف المنجز أولاً، لاحتمال أن يكون متعلق هذا التكليف غير متعلق ذلك، ومثال الكل يظهر من ملاحظة قطع غنم علم بجرمة طائفة منه تارة مسبوقاً بالعلم بجرمة طائفة خاصة كالبيض، مع قيام العلم التفصيلي أو الظنّ عليها بأشخاصها أو على مقدار يساويها، من دون أن يعلم أنها عين ما علم أولاً حرمتها، وأخرى غير مسبوق بالعلم التفصيلي مع قيام العلم أو الظنّ على مقدار يساويها، هذا.

قوله (فده): وفي الثاني إضفاء لما أزمه المكلف على نفسه، فتأمل.
أقول: وجه التأمل أنّ أدلة نفي الحرج نافية للحكم الحرجي في الشريعة مطلقاً، تأسيساً كان أو إضفاءً، لما أزمه المكلف على نفسه، كما لا يخفى على من لاحظها.

قوله (فده): بل لا يبعد ترجيح الإحتياط.
أقول: وذلك لحصول الواقع المطلوب بالذات به، بخلاف الظنّ الخاص، كما لا يخفى، وأمره بالتأمل إشارة إلى أنّ الأمر كما ذكره لو لم يكن الإحتياط خلاف الإحتياط لمكان القول باعتبارنية الوجه في العبادات، ومعه لا تأتي منه كما لا يخفى، فالترجيح مع تحصيل الظنّ الخاص، إذ به يقطع بالبرائة، بخلاف الإحتياط، هذا.

قوله (فده): قلت مرجع الإجماع - الخ -
أقول: وعحصل مراده أنّ مرجع الدعوى بالآخرة إلى دعوى الإجماع على حجية الظنّ

بعد الإنسداد، وهو غير مفيد فيما نحن بصدد إثباته أصلاً، أما كون مرجعها إليه فلضرورة أنه لو لم يكن الظن حجة لم يكن فرق آخرين-المظنونات والمشكوكات يوجب الرجوع إلى الاصول فيها دونها، لاستواء الطائفتين في عدم كون ماهو المناط في الرجوع إلى الاصول من الحجّة في البين.

وأما عدم كون الإجماع على الحجية مفيداً أصلاً، قطعياً كان أو ظنياً، فلا تله مالم يؤدّ إلى القطع بحجية الظن عند الإنسداد لا يوجب رفع اليد عن الإحتياط في المشكوكات، لتوقفه على اعتبار الظن وحجتيه، حسبما عرفت وهو لا يثبت بدون القطع بمجرد الظن، وإلآلدار، ومعه كان الاعتبار ثابتاً بغير دليل الإنسداد، وهو ليس بالمراد.

قلت: بناءً على حكومة العقل في الترجيح بين الأطراف عند التبعض، لقاتل أن يقول: لا فرق في نظره في الظن بعدم التكليف بين التكليف الظاهري وبين التكليف الواقعي للظن باعتبار ما قام على نفيه من الاصول، حيث لا تفاوت فيما هو همته ونظره من تحصيل الأمن من العقاب بينها كما لا يخفى، فيحكم على الترجيح بين الأطراف بعدم الإحتياط في موهومات التكليف ومشكوكاته للظن بعدم التكليف في الاولى واقعاً وفي الثانية ظاهراً للظن بحجية الاصول فيها.

وبالجملة انّ أطراف الشبهة بالنظر إلى حكم العقل وترجيحه فيها عند تبعض الإحتياط فيها بين طائفتين مظنونات التكليف الواقعي أو الظاهري، فالإحتياط وموهومات التكليف كذلك فالعدم، فمشكوك التكليف الواقعي إن كان الأصل مثبتاً فيه، فهو من الطائفة الاولى وإن كان نافياً له، فهو من الثانية.

فتلخص ممّا ذكرنا انّ المرجع في الموارد الخالية هو الاصول العملية مطلقاً، مثبتة كانت أو نافية، لا للظن بعدم التكليف، أمّا المثبتة منها فلا تله المعتمد في إثبات الحكم الواقعي، لا قاعدة الإحتياط، لعدم الاعتبار بها فيما إذا اجتمعت مع ما يكون نسبه إليها نسبة الطرق إليه، والسّر عدم بقاء الشك والتردد بين الأطراف بحكم الشارع، ومعه لأحمل للأصل مع الطريق، ولأ للقاعدة معه ولا مع الأصل كما لا يخفى، وارتفاع أثر العلم الإجمالي وعدم وجوب المراعاة حسب ما عرفت.

وأما الثاني^١ منها فلا تله مراعات القاعدة للزومه العسرلاً يحدث مانعاً من اتباع الأصل، كيف وقد كان متبعاً مع عدم الارتفاع ووجوب...^٢

١ - الثاني (ظ).

المانع منه لم يكن إلا تأثير العلم الإجمالي في التنجيز ولزوم الإحتياط في مورد الأصل وغيره من الأطراف، والمفروض هيهنا عدم تأثيره.

فإن قلت: لو كان المرجع فيها إلى الأصول لا الظن، فالمحذور من لزوم العسر بعد بحاله لعدم رفع اليد عن التكليف في موارد الأصل المثبت له من الموهومات.

قلت: أولاً عدم ارتفاع العسر برفع اليد عن الإحتياط فيما يكون من الموهومات والمشكوكات مجرىً للثاني من الأصل في غاية المنع لكثرة ما كان كذلك منها وقلة ما يكون مجرىً للأصل المثبت.

وثانياً لو سلم فالمتعين هو رفع اليد عن الإحتياط فيما لا يكون من مظنونات التكليف مجرىً للأصل المثبت له، دون ما يكون كذلك من الموهومات والمشكوكات، ضرورة أنّ حكم العقل برجحان مظنونات التكليف في مراعات الإحتياط على مشكوكاته وموهوماته إنما هو فيما إذا لم يكن فيها حجة معتبرة شرعاً وإلا يحكم بالعكس، إذ المناط في حكمه به ليس إلا أقربية المظنون ممّا هو غرض للشارع، وأين هذا ممّا هو عينه ولو يجعل منه، وهو واضح، بل قد عرفت أنّ الحكم فيما يكون من الأطراف مورداً للأصل الموافق للإحتياط إنما هو بملاحظته لا بالإحتياط ليتأتى فيه التبويض والترجيح بينه وبين سائر الأطراف فيما إذا تعسر الإحتياط في جميعها، كما لا يخفى.

فتلخص ممّا حققناه أنّ محلّ التبويض والترجيح إنما هو غير ما هو المجرى للأصل الموافق في المظنونات والمشكوكات والموهومات للإحتياط، وأمّا ما كان منها كذلك فالمتبع فيه هو ذلك الأصل بلا فرق بينه وبين تلك الأقسام ولو في صورة التبويض في أثر العلم الإجمالي من الإحتياط التام، هكذا ينبغي أن يحقق المقام.

قوله (قدّه): ويحصل ممّا ذكرنا إشكال آخر.

أقول: لا اختصاص لهذا الإشكال بصورة عدم إنتاج المقدمات حجية الظن، كما هو ظاهره (قدس سره) بل يعمّ صورة الإنتاج على ما هو المختار عنده من تقرير الحكومة فيها، ضرورة أنّ العقل بملاحظة تلك المقدمات التي منها إنسداد باب العلم والظن الخاص لا يحكم أزيد من حجيته فيما إذا لم يكن هناك حجة معتبرة بالخصوص، فلا حكم له حينئذ بحجية ما يقع قبلاً للعمومات المعتبرة لينهض لتخصيصها.

نعم على تقرير الكشف لا يبعد أن يقال إن المقدمات يستكشف بها عن حجته مطلقاً ولو في قبال العمومات المعتبرة بالخصوص، مع إمكان أن يقال فيه مثل ما قلنا في ذلك التقرير أيضاً من أن المقدمات آتى منها إنسداد باب العلم والظن الخاص، لا يستكشف منها أزيد من حجته فيما إذا لم يقع قبالة لها، لعدم انسداد الظن الخاص فيها إذا وقع كذلك.

قوله (قدّه): توضيح الإندفاع - الخ -.

أقول: لا يخفى أنه يتم هذا على تقرير الحكومة، وأما على تقرير الكشف فلا، لعدم نهوض المقدمات عليه على أزيد من استكشاف العقل منها جعل حجة في حال الإنسداد من غير تعيين للظن أو غيره، لعدم تحقيقه ما هو المناط في نظر الشارع في جعل الطريق ليتعين به المجعول، كيف وهو كثيراً ما جعل أمر ليس فيه جهة إرانة أصلاً حجة ولو وقع قبالة للظن ولم يعين به في قبالة، وهذا واضح.

وسيجيء زيادة توضيح لها عند تعيين المختار من التقريرين، فانتظر.

قوله (قدّه): وفيه أولاً منع نصب الشارع طرفاً خاصة - الخ -.

أقول: لا يقال أن المراد من الطرق الخاصة التي علم بنصبها الشارع أعم من أن يكون منصوباً ابتداءً، أو ما يكون كذلك إمضاءً وتقريراً من الطرق المعتبرة العقلية، ومنع العلم الإجمالي بوجود الطرق المنصوبة كذلك ليس إلا مكابره واضحة، لأنه إن أريد من الطرق الإمضائية ما هو أعم من ما لم يتصرف فيه من الطرق العقلية بوجه من الوجوه، بل ولو ثبت إمضائه بعدم الردع عنه، فهو خلاف صريح كلامه على ما لا يخفى، مع أن المنع عن العلم الإجمالي بغير ما علم تفصيلاً من الطرق الخاصة، وما إمضائه من الطرق المتعارفة ولو بعدم الردع بمكان من الإمكان وإن أريد منه خصوص ما تصرف فيه بتخصيص أو جعل شرط أو مانع.

فكلامه وإن كان يعتمه إلا أن الإنصاف أن المانع عن العلم الإجمالي بوجود الطريق الكذائتي غير ما بأيدينا من الطرق الخاصة المعلومة تفصيلاً مستظهر.

ودعوى العلم به مجازفة بينة، لقوة احتمال الإحالة في الموارد الخالية عنها على ما لم يتصرف فيه من الطرق المتعارفة، فلا بد في إثبات ما ادعى العلم به من الطرق الخاصة من الاستدلال، وسد ما ذكر من الإحتمال بإقامة البرهان، ولا يجديه الحوالة على الوجدان، إذ

قوله (قدّه): واختلاف الفتاوى في الخصوصيات - الخ -.

أقول: قد اورد عليه بأن المنع من حصول العلم من الأقوال المختلفة بالقدر الجامع لا دخل له بالمقام، لحصول الإجماع منا على القدر الجامع من الرجوع إلى الكتاب والسنة. قلت: الإجماع إنما هو على الرجوع إليهما في الجملة، لا بمقدار الكفاية منها، وهو المفيد.

قوله (قدّه): إلا أنّ اللازم - الخ -.

أقول: وجهه واضح، إذ انضمام العلم الإجمالى بالتصّب بالعلم بأنّه لو كان نصب لكان الخبر الصحيح منصوباً جزماً يوجب العلم التفصيلي بأنه منصوب، فالترديد بينه وبين غيره من الأمارات إنما هو قبل ملاحظة تيقن منصوبيته على فرض التصّب، وكذا ما هو معلوم الحجية بالإضافة إلى الباقي مع عدم كفاية ما هو كذلك مطلقاً، لبقاء العلم الإجمالى بعد الموجب للعلم التفصيلي بالحجّية بانضمام التيقن بحجّيته على تقدير تيقن التصّب، هذا.

قوله (قدّه): ورابعاً لو سلّمنا.

أقول: قد اورد عليه بعض أفاضل العصر بعد نقله الكلام بما لفظه هذا:

«وهو من الغرابة بمكان، فإنّ القائل بالظن لا يقول به إلا بعد إنسداد باب الإحتياط في المسألة الفرعية، فكيف لواضيف إليه الإحتياط في المسألة الاصولية أيضاً بالعمل بجميع الطرق المشتبهة على أن الإحتياط في الاصولية إنما يتحقق بالإحتياط في المسألة الفرعية، لعدم تعلقها بالعمل إلا بتوسطها، فلا يكون أمراً آخر وراء ذلك - إنتهى موضع الحاجة -».

أقول: هذا من الفضاحة والغرابة بمكان، فإن هذا الإحتياط ليس هو الأخذ بالتكاليف المحتملة إذا كانت الأمارات ساكنة، وكان الأصل فيها البرائة أو الإستصحاب التام، وفيما إذا أدى واحد من هذه الطرق إلى نفيها بلا معارض لواحد آخر منها، ولم يكن هناك أصل عملي على الخلاف من الإستصحاب عند الشك في بقائها، والإحتياط فيما إذا كان الشك من جهة الشك في المكلف به.

ومن المعلوم كثرة التكاليف المحتملة التي تكون كذلك، فأين هذا من الإحتياط التام

الموجب للأخذ بالتكاليف المحتملة مطلقاً ولو قام على نفيها الطرق والاصول.
والعجب كلّ العجب كيف غفل المورد في المقام، وتخيّل أنّ هذا احتياط مساوق
للإحتياط التام، مع وضوح الفرق كالشمس في رابعة النهار.
وتوضيح المرام وتفصيل الكلام في المقام أنّ هذه الأمارات (تارة) بأجمعها ناهضة على
التكليف إثباتاً أو نفياً، و(أخرى) ببعضها، و(ثالثة) ساكنة نفياً وإثباتاً بأن لا تكون منها
ما يدلّ على واحد منها.

فأما الصورة الاولى، فلا إشكال في الأخذ بموجبها ولو كان نفي التكليف لمكان العلم
الإجمالى بقيام أمانة معتبرة عند الشارع عليه.
وأما الصورة الثانية، فكذلك لو كان المؤدى ثبوت التكليف ولو كان على خلاف
البعض الآخر منها، أو أصل عملي في المسألة من البرائة أو الإستصحاب التافى، لعدم
اعتبار الاصول التافية مع العلم الإجمالى، بأنّ بعض الأمارات التي تكون على خلافها معتبر
عند الشارع، وعدم منافات الإحتياط في المسألة الاصولية مع عدم الأخذ بموجب التافى من
الأطراف كما لا يخفى.

وكذلك لو كان المؤدى نفي التكليف إذا لم يكن هناك على الخلاف ما يشبهه من بعض
الأطراف، أو أصل في المسألة من الإحتياط والإستصحاب عند الشك في المكلف به
والشك في بقاء التكليف وإلا فلا بدّ من الأخذ بموجبه، لعدم العلم بنهوض ما لم يرفع به
اليد عمّا يوجبه الأصل، وللعلم بوجود التكليف في موارد الأطراف الملزم للأخذ بموجب
المثبت منها لا التافى، ولا ينافى ذلك الإحتياط في المسألة الاصولية، كما سبقت إليه
الإشارة.

لا يقال: لا مجال للأخذ بموجب التافى مطلقاً للعلم الإجمالى بالتكليف في موارد تلك
الأمارات، لأنّ العلم الإجمالى به إنّما هو بين موارد المثبتة منها، لا بينها وبين موارد التافية،
مع أنّها لو كانت كذلك فأثره من توارد التافية قد ارتفع بقيام الطرق المعتبرة المعلومة
بالإجمال على ما يساوى مقدار ما علم من التكليف، حسبما يظهر وجهه ممّا حقّقناه سابقاً
فراجع.

وأما الصورة الثانية، فالمرجع فيها هو الأصل في المسألة وإن كان هو البرائة
والإستصحاب التافى، إذ المفروض وجود الأمارات المعتبرة بقدر الكفاية بينها، بحيث لا
يقتضى معها مانع من الرجوع إلى الاصول في المسائل، كما سبق تحقيقه، لا الإحتياط مطلقاً
ولو سلّم كون الموارد الخالية عنها من أطراف العلم.

وبما حققناه ظهر الجواب عما أورده - قدس سره - بقوله: اللهم لما عرفت من عدم لزوم الإحتياط في موارد الإستصحابات التافية، وكذا المثبتة لو كان جميع الأطراف على الخلاف، وكذا في الشك في الجزئية فيما إذا كان جميعها على عدمها، هذا لوقيل بالإحتياط في الشك فيها، وإلا فالأمر سهل، ولعل أمره بالتأمل إشارة إلى ما ذكرنا.

فائدة لا يخلو ذكرها عن مناسبة المقام:

إعلم أنّ العلم الإجمالي بخلاف بعض الإستصحابات المثبتة هل هو مسقطه عن الإعتبار والحجية، وإنما يؤخذ بمؤدياتها من باب الإحتياط ليعمل بما لم يكن كذلك من الإستصحابات أولاً، بل يعمل بكل واحد منها لحجتيه واعتباره؟ الظاهر الأخير، لعموم أدلة الإعتبار والحجية، وعدم تأثير العلم بالخلاف ما ينافي الأخذ بالكل، كما لا يخفى.

نعم لو علم إجمالاً يكون بعضها فاقداً لبعض شرائط الإعتبار، فالعمل بها إنما هو باب من الإحتياط، لأجل اعتبار الجميع، ومن هذا القبيل ما لو علم بقيام الظنّ المعتبر على خلاف بعضها، حيث يكون مورده معيناً، فيكون الإستصحاب في ذلك المورد غير حجة، وهذا بخلاف ما لو علم بخلاف بعضها إجمالاً، حيث أنه لا تعيين في المورد فيه، ضرورة أنّ جميعها على حدّ سواء بالنسبة إلى هذا العلم.

نعم يمكن فرض التعيين فيه أيضاً بأن علم أولاً موارد الإستصحابات، ثم اشتبهت بغيرها، فيؤخذ بالكل أيضاً من باب الإحتياط لا الإستصحاب، هذا حال الإستصحابات المثبتة.

وأما التافية، فلا إشكال في سقوطها عن الإعتبار وعدم جواز العمل ولو بواحد منها وإن كان من باب الإحتياط، حيث أنّ الأدلة وإن تعمها إلا أنّ العلم بالتكليف إجمالاً، أو قيام أمارة معتبرة عليه في موارد البعض يؤثر تنجزه على المكلف، وهو يقتضى الإحتياط بالعمل، بخلاف الجميع.

ولاً يذهب عليك أنّ هذا إنما هو فيما إذا كانت الإستصحابات محصورة، وإلا فغير ساقطة عن الإعتبار لوجود المقتضى له من عموم الأدلة وعدم المانع من تنجز التكليف، فلا يشكل ما ذكر بلزوم سقوط الإستصحابات التافية في أبواب الفقه عن الإعتبار، ضرورة العلم إجمالاً، بخلاف بعضها، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): فتأمل.

أقول: كما يحتمل أن يكون إشارة إلى الجواب، حسبما سبقت إليه الإشارة، كذا يحتمل أن يكون إشارة إلى أنه لو سلّم لزوم العسر على هذا الوجه، فقتضى القاعدة هو التبعض حسبما عرفت سابقاً لا التنزل إلى الظن، هذا، فتدبر.

قوله (قدّه): فلا فرق بين الظن بالواقع - الخ -.

أقول: ومبرراً يقينياً في هذا الحال، إذ المبرء والمؤمن من العقاب في نظر العقل حال الإنسداد إنهما هو الظن بما كان القطع به حال الإنفتاح مبرراً ومؤمناً، من غير فرق بين الواقع والمؤدى فيما هو همته من تحصيل الأمن إن لم نقل باولوية الظن الأول من جهة الظن بالمصلحة الواقعية فيه أيضاً، دون الثانى إلا أنه ليس بفارق فيما نحن بصدده، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): فالعقل لا يحكم بتقديم - الخ -.

أقول: قد عرفت وجهه من مساواتهما بعد التنزل من القطع لسدّ بابهِ إلى الظن فيما هو همّ العقل إن لم يكن الأول أولى.

قوله (قدّه): إن مبنى الاستدلال - الخ -.

أقول: فعليه يتعكس الظن بالواقع والظن بالمؤدى في الظن بإدراك مصلحة الواقع ومصلحة الطريق واحتمالها، ضرورة عدم الاعتبار بظن الواقع الغير المحتمل إعتباره وحجتيته، فلا ترجيح بينهما لو لم نقل بترجيح الظن بإدراك المصلحة الواقعية وإحتمال إدراك ما تتدارك به من المصلحة الطريقية على العكس، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): بناء منه أنّ الأحكام - الخ -.

أقول: إنّ ما استظهره المصنف العلامة عن كلامه من أنّ قضية التّصّب هو أنّ غير مؤذيات الطرق من الأحكام الواقعية غير مكلف بها فعلاً، وقد اغمض عنها الشارع، وإنّما المكلف به منها ما يسأعد عليه الطريق من ليس بمرامه، حسبما يشهد به صريح كلامه حيث قال بعد جملة من المقال ما هذا لفظه:

«فأتضح أنّ للطريق ثلاث مراتب لا نعول على اللائحة منها إلا بعد تعذر السابقة، ونحن حيث علمنا ممّا مرّ أنّ الشارع قد قرّر في حقنا إلى الأحكام اصولاً وفروعاً ولو بعد

انسداد العلم وما في مرتبته طرقاً مخصوصة لم يجزلنا العدول إلى المرتبة الثالثة والأخذ بما يقرره العقل طريقاً إلى الأحكام، بل يجب علينا تحصيل تلك الطرق التي علمنا بنصب الشارع آياتها وتعيينها بالعلم، أو بما علم قيامه مقامه ولو بعد تعذره، ومع تعذر ذلك كله كما هو الغالب في حقنا يجب الرجوع في التعيين إلى ما يقتضيه العقل بأقوى تلك الأمارات على ما مرّ البيان - انتهى محل الحاجة - .»

حيث أنّ صريح كلامه هذا كما ترى أنّ سبب عدم التنزّل إلى الظنّ بالواقع عند تعذر العلم مع التصبب إنّما هو وجود المرتبة السابقة، ومن مراتب الطريق عليه، لا إغماض الشارع عن الأحكام الواقعية التي لم يُساعد عليها الطريق، وانحصار المكلف به فعلاً فيما ساعد عليه، وعليه فعنى قوله: ومرجع القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد، أنّ ما تنجز من الأحكام الواقعية على المكلف إنّما هو خصوص ما أدى إليه هذه الطرق، إذ المفروض عدم التجاوز عنها والتعويل على اللاحقة، حسب ما فصله.

ومن المعلوم عدم تنجز ما أدى إليه هذه الطرق الخاصة الكافية من الأحكام لو كان، لا إغماض الشارع عن غير ما أدى إليه الطريق وعدم إرادته بحيث لواق بالتكليف، من دون مساعدته عليه وقع لغواً.

وبالجملة المستدل جعل نصب الطريق بمجرد ولولم تكن معلومة تفصيلاً مقتضياً لعدم العدول عنها والتعويل على المرتبة اللاحقة، والعمل بما يقرره العقل طريقاً إلى الأحكام، بل يجب تحصيل تلك الطرق المنصوبة مهما أمكن ولو بالظنّ.

فالتحقيق في الجواب أنّ الجعل إنّما يوجب ذلك إذا صار المفعول متصفاً بالطريقة فعلاً ومالم يعلم تفصيلاً لا يتصف بها، إذ لا معنى لها إلا تشخيص الأحكام الواقعية وتعيينها بها.

ومن المعلوم ضرورة عدم اتصافه به بدون ذلك ولو علم إجمالاً، لعدم تفاوت الحال مع فرض وجوده كذلك، وفرض عدمه في رفع الإجمال عن الواقع، بل هو بعد باق أيضاً على ما هو عليه من الاحتمال، إذ من المعين بالوجدان أنّ التردّد والاشتباه في أطراف العلم الإجمالي بالأحكام قبل فرض تحقق الجعل باق على حاله بعده، مع عدم العلم تفصيلاً؛ وأمّا معه فلا اشتباه شرعاً حيث تميزت الأحكام بحكم الشارع عند المكلف، بحيث يكون مالم ينهض عليه الطريق مجرئاً للأصل العملي في المسألة، لأنّه حسبما فصل سابقاً، إمّا لم يكن من جملة الأطراف، أو لعدم بقاء أثر العلم الإجمالي بالإحتياط فيه بعد تعيين ما يساوى قدر المعلوم الإجمالي شرعاً، ولا تأتي شىء من الوجهين بدون ولوم العلم الإجمالي،

لعدم تميّز بين الموارد أصلاً، وأما تميّز موارد الطريق الجعلّي عن غيرها في الواقع مع العلم الإجمالي بها ليس بأزيد من تميّز نفس الأحكام في الواقع مع العلم الإجمالي بها، كما لا يخفى. هذا غاية توضيح المرام في المقام.

ثمّ أنّه لا يخفى أنّ ما نسبته إلى هذا المستدلّ ليس من كلامه، بل من كلام بعض المحقّقين في ذيل الجواب عمّا أورده على نفسه، فراجع كلامهما، إلّا أن يراد من هذا المستدلّ، المستدلّ بهذا الوجه، لا خصوص من تقدّم، وهذا كما ترى.

ثمّ أنّه لا يخفى أنّ جميع ما ذكر من الإشكال في كلّ مقدّمة من هذا الاستدلال جار في مقدّماته أيضاً على ما قرّره المحقّق الأتق، حيث لا فرق بينهما، إلّا في التعبير في الجملة، فراجع، إلّا أنّ ولده الفاضل المعاصر الشيخ محمد باقر - سلّمه الله تعالى - تصدى لدفع الإشكالات عنه على ما قرّره أبوه المحقّق بأداء الفرق بين مرامي والده المحقّق وعمّه المدقّق طاب ثراهما من وجوه، وزعم أنّ منشأ أكثر ما أورده شيخنا العلامة عليه في هذا الباب كما صرح بذلك، إنّها هو الغفلة عن الفرق، وملخص ما أفاده - سلّمه الله تعالى - أنّ إثبات الطريق بالظنّ المطلق يتصور على وجهين:

أحدهما أن يقال بحجّية مطلق الظنّ الواقعي من أيّ طريق حصل إلّا من الطريق المنوع عنه.

والآخر أن يقال بحجّية الظنّ بالطريق الفعلّي الذي يكتفي المكلف به على ما هو عليه في حكم الشارع به.

وجعل الثاني مختاراً لوالده، والأوّل لعمّه، وعمدة وجوه الفرق التي أبدأها الذي بنى عليه دفع الإشكالات هو ما هذا لفظه:

«إنّ الظنّ بالطريق على الوجه الأوّل تجتمع مع القطع بالبرائة والظنّ بالبرائة والشكّ فيها، والظنّ والقطع بعدمها، لأنّ الطريق المفيدة له تنقسم إلى الأقسام الخمسة، ولذا استثنى صاحب الفصول القسم الأخير، بخلاف الوجه الثاني، فإنّه لا يتصور إلّا على وجه واحد - انتهى».

ومن المعلوم أنّ مراده من الوجه الواحد هو الظنّ بالبرائة، كما صرح به في أثناء بعض ما أورده تنبيهاً ليعلم ما هو مقصود والده المأجد - طاب ثراه - بقوله: وإنا الظنّ بالطريق الملازم للظنّ بالبرائة، هو الظنّ الذي لا يبتنى على الأسباب الموهومة والمشكوكة، لوضوح أنّ الشكّ في بعض المقدّمات يستلزم الشكّ بالنتيجة، وإنا يكون النتيجة مظنونة مع الظنّ

بجميع مقدماتها الظنّ ببعضها مع العلم بالباقي، وإلا فالنتيجة تابعة لأحسن المقدمتين، وهذا هو المراد بالظنّ بالطريق في مقابل الظنّ بالواقع دون الظنّ بالحجية الواقعية التي هي من الأحكام الواقعية - انتهى موضع الحاجة -».

قلت: فليت شعري كيف يتصور ويتعقل ما ذكره من أن الوجه الثاني لا يتصور إلا مع الظنّ بالبرائة، وقد جعل الظنّ بالطريق اللازم للظنّ بها الظنّ الذي لا يبتنى على اعتباره الأسباب الموهومة والمشكوكة، وهل هذا إلا أنه يستلزم الدور أو التسلسل في الظنون لينهض بعضها على اعتبار بعض آخر، للزوم الإنتهاء إلى الشك أو الوهم ان لا ينتج الظنّ بالبرائة حسب ما اعترف، والإنتهاء إلى العلم خلاف الفرض كما لا يخفى، ضرورة أنّ الكلام مع فرض إنسداد باب العلم أو الظنّ الخاص المنتهي إليه، والإنتهاء إلى ما قام على اعتباره ما قام على اعتباره ايضاً، كما إذا قام الإجماع على اعتبار الشهرة، وبالعكس لا يورث واحد منها الظنّ باعتبار الآخر، وهذا وأضح لمن تأمل.

ومن أعجب العجائب ما أجاب به عليّ ما حكاها لي بعض تلامذته مشافهة عنه بعد ما ذكرت له هذا من أنه إذا راجعنا الوجدان ربّما نجد من الظنّ بالطريق، الظنّ بالبرائة وبشاعة هذا الجواب أظهر من أن يخفى على أحد ذي شعور، ضرورة أنه لا يتصور أن يحصل من الظنّ به مع الإلتفات إلى اعتباره وعدمه الظنّ بها، إلا إذا ظنّ باعتباره واعتبار ما قام عليه اعتباره إلى غير التهاية من غير إنتهاء إلى علم أو شك أو وهم، وإلا فإن انتهى إلى العلم، فهو مع أنه خلاف الفرض، كما أشرنا إليه أنفاً يحصل منه القطع بالبرائة لا الظنّ بها كما لا يخفى، وإن انتهى إلى الشكّ والوهم، فلا يحصل منه إلا الشكّ أو الوهم حسب ما اعترف من تابعية النتيجة لأحسن المقدمات وإن الشكّ فيها يستلزم الشكّ فيها.

والحاصل أنّ مع الإلتفات لا يتصور الظنّ بالبرائة إلا بالتسلسل في الظنون أو الدور، وأمّا بدونه فإنه وإن ربّما يحصل له الظنّ إلا أنه لا اختصاص له بطريق دون آخر، بدهة، ضرورة أنّ الطرق المظنونة في ذلك مستوية الاقدام، هذا.

ثم اعلم أنه يمكن أن يوجه مرامهم وإن لم يساعد عليه كلامهم بما وجهنا به مقالة الاخباريين في عدم حجّية القطع المستند إلى المقدمات العقلية في الأحكام، وبيانه في المقام أن يقال أنه لما كانت الإطاعة هو الايتمار والإنتهاء على نحو يطابق غرض المولى لا مطلقاً، حسب ما حققناه سابقاً، وكان من المحتمل أن يكون غرض الشارع من الأوامر والتواهي مالا يحصل إلا بالايتمار بحسب ما قام عليه الطريق المعتمد من الأوامر والتواهي

الواقعية، وأما ما لم يرق عليه الطريق فجرد العمل على تطبيقها إتفاقاً غير محصل للغرض، فيبقى بعد على العهدة كان الواجب عدم التعبدى عما أدى إليه الطرق المعتبرة علماً لو أمكن، وإلا ظناً حيث لم يكن غيره محصلاً للغرض جزماً على حسب الغرض، فجرد الظن بالواقع من دون الظن باعتباره غير كاف، حيث لم يكن بما هو كذلك محصلاً للغرض، فلا بد من التنزل إلى ما ظن اعتباره فقط، ضرورة أن المبرء والمؤمن بحكم العقل حال الإنسداد، ليس إلا الظن بما كان العلم به حال الإنفتاح مبرءاً، ومؤمناً، هكذا ينبغي أن يوجه المقام.

ولا يخفى أنه ينحصر دفع ذلك بسد احتمال ما ذكر في تحصيل الغرض بالوجدان أو البرهان، فافهم واغتنم.

قوله (قدّه): الوجه الثاني ما ذكره - الخ - .

أقول: وملخصه أنه لما كان الواجب علينا حال انسداد التنزل إلى الظن بما كان الواجب علينا حال الإنفتاح تحصيل القطع به، وهو ليس إلا حكم الشارع بالفراغ وجب التنزل حال الإنسداد إلى الظن بالطريق دون الواقع، ضرورة أن الظن بالثاني غير مستلزم للظن بالحكم بالفراغ، كيف وهو يجتمع مع القطع بالحكم بعدمه، بخلاف الظن بالأول، إذ لا معنى لاعتبار شيء وحجتيته عند الشارع إلا حكمه بكون ما أدى هو إليه مبرءاً للذمة مفرغاً لواقع به فيكون الحكم بالفراغ مظنوناً بنفس الظن بالطريق ولو كان مما قطع بعدم اعتباره.

ومن هنا انقده فساد ما ربما يتخيل أنه يرد عليه من أن الظن بالطريق مثل الظن بالواقع غير مستلزم للظن بالحكم بالفراغ حتى يجب التنزل من القطع إليه بدونه، حيث أنه ربما يكون مما قطع بعدم اعتباره، فلا تغفل.

قوله (قدّه): وفيه أن تفرغ الذمة - الخ - .

أقول: توضيحه أن هم العقل إنما هو تحصيل الأمن من العقاب في جميع الأحوال، كما هو معلوم، بداهة من الوجدان لا تحصيل الحكم بالفراغ بما هو هو، ضرورة أنه لا يتعلق به بما هو كذلك غرض له أصلاً كما لا يخفى. وهو يستقل بأن المؤمن حال الإنسداد إنما هو الظن بما كان القطع به حال الإنفتاح مؤمناً وهو الأمان بكل واحد منهما من الواقع، ومما جعله الشارع واقعاً من مؤدى الطريق من غير تفاوت بينهما في نظر العقل فيما هو همته

فالظن بكلّ واحدة منهما حال الإنسداد يكون مؤمناً بحكمه من غير تفاوت في ذلك بينهما أصلاً أيضاً في نظره لو لم يكن الأول أولى حسبما سبقت إليه الإشارة في كلام الجملة. و بالجملة لا فرق في نظر العقل بين الواقع والمؤدى أصلاً في حال الإنفتاح ولا في حال الإنسداد فكما أنّ القطع بكلّ واحد منها مؤمن قطعي في تلك الحال، فكذلك الظن بكلّ منها مؤمن في هذه الحال ومبرء يقيني في هذا المجال بلا ريب وإشكال فلا تغفل واستبصر.

قوله (قدّه): فالحكم بأنّ الظنّ - الخ -.

أقول: لا يخفى أنّ المستدلّ لم يحكم بأنّ الظنّ بالسلوك يوجب الظنّ بالبرائة دون الظنّ بأداء الواقع، بل ما حكم به حسبما يشهد به ظاهر كلامه، بل صريحه أن الأول يوجب الظنّ بحكم الشارع بالبرائة لأنّها نفسها بخلاف الثاني، وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنّ الأمر كذلك.

لكن قد ظهر ممّا سبق من الكلام أنّ هذا الفرق غير مفيد في المقام، لما هو نحن بصدده من المرام وإن كان مفيداً له لولا هدمنا لما أسسه من البنيان من أنّ الواجب بحكم العقل والوجدان تحصيل العلم بحكم الشارع بالفراغ، فانه لو صحّ ذلك يجب التنزّل إلى الظنّ بالطريق حال الإنسداد، حيث أنه يستلزم الظنّ بالحكم بالفراغ حسبما عرفت، وذلك لوضوح وجوب التنزّل حال الإنسداد إلى الظنّ بما كان تحصيل القطع به واجباً حال الإنفتاح، هذا.

وقد انقدح بما ذكرنا أيضاً أنه ليس منشأ ما ذكره المستدلّ - طاب ثراه - كما ذكره المصنّف: تخيّل أنّ نفس السلوك بالطريق - الخ -، بل ما عيّنناه، فلا تغفل وتأمّل في المقام فإنّه من مزالّ الأقدام.

قوله (قدّه): هذا كلّه مع - الخ -.

أقول: لا يخفى عدم ابتناء هذا الوجه على دعوى العلم الإجمالي بالتصّب مثل الوجه الأول حتّى يتوجّه عليه ما يتوجّه على ذلك من إمكان المنع، وذلك لبدهاة تحقّق الظنّ الإبتدائي بالطريق من دون سبق علم أصلاً، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): والتحقّق أنّه - الخ -.

أقول: قد اورد عليه بأنّ ظاهره أنّ تقريرى الحكومة والكشف غير مختلف الثمرة من

التعميم والإهمال فيما إذا جرت المقدمات في مسألة واحدة، بل قضية كلّ منها اتباع الظنّ الحاصل في تلك المسألة من أتى سبب كان وليس كذلك، ضرورة ظهور الثمرة بينها فيما إذا اجتمع في تلك المسألة الظنّ بالواقع مع أحد الطرق الظنيّة على الخلاف، أو اجتمع اثنان فيها مع مخالفتها في المؤدى، أو أزيد كذلك، وكان منشأ الظنّ في كلّ غيره في الآخر، فإنّه على تقرير الكشف هنا يأتي ما هو قضية التّعيين مع المعين، والتعميم مع عدمه، أو الأخذ بالقدر المتيقن، حسبما يأتي تفصيله إنشاء الله تعالى.

وأما على تقرير الحكومة فالتعميم ليس إلّا، ولازمه في المقام التّخيير حيث لا يمكن العمل بالجميع، وكذا لو بنى عليه على تقرير الكشف كما إذا تعارض فردان من نوع على ما لا يخفى.

نعم لو لم يكن فيها إلّا واحد أما الظنّ بالواقع أو واحد منها يتم ذلك، كما لا يخفى. قلت: الظاهر أنّ مراده ليس نفي إختلافها في الثمرة رأساً، بل مجرد عدم إختلافها في وجوب اتباع الظنّ فيها لا محالة وإن اختلفا في كفيّة الإتياع حسبما سبقت إليه الإشارة وسيأتي مفصلاً، فإنّه يعمل لأبداً بواحد منها من باب التّخيير بعد التعميم، أو لتعيينه بالمعين أو كونه قدر متيقن بالنسبة إلى الباقي، بخلاف ما إذا جرت المقدمات بملاحظة مجموع المسائل، فإنّه ربّما لا يعمل بالظنّ الحاصل في المسألة على تقرير الكشف، كما يأتي بيانه مفصلاً إنشاء الله تعالى، فلا تغفل.

قوله (فده): وهذا المقدار لا يثبت إلّا وجوب - الخ -.

أقول: لا يخفى أنّ هذا مع قطع النظر عن حكم العقل عند التبعض، وإلّا فالتعميم ثابت بحسب الأسباب في هذا الباب، كما يأتي بيانه إنشاء الله تعالى.

قوله (فده): وأما ان يقرّر - الخ -.

أقول: الظاهر أنّ هذا تقرير الحكومة على تقدير إنتاج المقدمات بطريقة المظنّ وحجّيته والإغماض عمّا هو التحقيق من عدم إنتاجها إياها، بل التبعض في الإحتياط حيث لم يبطل الإحتياط رأساً، حسبما سبق تفصيله وسيجيء أيضاً لا تقرير لها على تقدير التبعض، وإن يوهمه ما سيجيء منه في بيان التعميم بحسب المرتبة على تقرير الحكومة فراجع، إلّا أنّه مبنى على عدم الإغماض عمّا هو التحقيق، كما لا يخفى على المتأمل. ويشهد على ما ذكرنا أنّ تقرير الحكومة هنا على تقدير تقرير الكشف لا على

تقدير آخر، ولا شبهة في أنه على تقدير تمامية المقدمات في الإنتاج كما لا يخفى؛ وفي ملاحظة جعله المنشأ في حكم العقل وجوب الإمتثال الظنى ومقايسته بالإمتثال القطعى ورفع توهم انفكاك حكم العقل من الشرع كفاية للشهادة على ما ذكرناه، حيث أنه ليس حكم العقل بترجيح المظنونات على غيرها عند التبعض من الإطاعة الطيفة ومورداً للتوهم كما لا يخفى.

وهذا الإطتاب لسدباب احتمال كون التقرير تقريراً لحكومة العقل عند التبعض، كما نسب إلى سيدنا الاستاد - دام ظله العالى -.

قوله (قدّه): مدفوع بما قرّرناه - الخ -.

أقول: أما عدم قابلية المقام للحكم الشرعى فلأنّ الكلام فيه (تارة) فيما هو راجع إلى فعل الله تعالى، كحسن مؤاخذته تعالى العبد به وقبح المؤاخذة بأزيد منه؛ (واخرى) فيما هو راجع إلى فعل العبد، كوجوب الإطاعة الظنية عليه وقبح العمل بالموهوم. ومن المعلوم عدم قابليته من الجهة الاولى للحكم الشرعى، إذ لا يتصور الحكم الشرعى في أفعاله تعالى، وكذا من الجهة الثانية حيث أنه مرتبة من مراتب الإطاعة، وقد مرّ مراراً أنّ حكم العقل بلزومها غير مستلزم للحكم الشرعى به وإلا لتسلسل، وقد عرفت سابقاً في مبحث التجزى ما هو التحقيق في وجه ذلك، فراجع.

قوله (قدّه): لا يقدر في إهمال النتيجة.

أقول: الظاهر أنّ العقل لا يقف عن الحكومة بمجرد احتمال النصب، بل له هذا المنصب ما لم يحرز بشهادة الوجدان بكفاية إنسداد باب العلم بالطريق دون الإحتمال أيضاً في التنزل إلى ما هو المرتبة الثانية من الإطاعة بحكم العقل، هذا.

قوله (قدّه): لأنّه أمر ممكن - الخ -.

أقول: بل واقع كثيراً كما لا يخفى، ومناطق جعل الشارع ونصبه الطريق غير معلوم عند العقل فيتمكن به من تعيين المجهول المنصوب، وهذا واضح.

قوله (قدّه): إلا أن يدعى الإجماع.

أقول: ولا يتوهم أنّ الإجماع على ذلك يستلزم الإجماع على نصب الظن، لأنّه من

الممكن عدم التصب والحوالة إلى ما يحكم به العقل، كما هو كذلك على تقرير الحكومة كما لا يخفى.

قوله (قدّه): فسميته دليلاً عقلياً - الخ -.

أقول: لا يخفى أنّ هذا كذلك لو ادعى الإجماع على حجّية مطلق الظنّ، وأمّا إذا ادعى على الملازمة بين الحجّية في الجملة وبينها مطلقاً، فالوجه أنّ الملازمة أيضاً من المقدمات التي لا بدّ منها في استكشاف الحجّية مطلقاً.

وقد عرفت أنّ المثبت للجلّ لولم يكن للكلّ إنّما هو الإجماع، ولا خصوصيّة لها من بينها، فيضرب إثباتها في التسمية دونها، والسّر في ذلك مع أنّ جلّ المقدمات لولم يكن كلّها سمعيّة أنّ الدليل في الحقيقة هو ما استقلّ به العقل من لزوم نصب مطلق الظنّ بعد إحراز جميع ما ذكر في إثبات المقدمات، وحكمه بلزومها آتاه من جهة لزوم القبح ونحوه لولاه مع تحقّقها غير حكمه بالملازمة بين المقدمات الشرعيّة ونتيجتها، كما لا يخفى على من تأمل، ولا يضرّ في كونه عقلياً إحرازها بالأدلة الشرعيّة، إذ من المعلوم أنّ استقلال العقل بلزوم أمر لأمر آخر، لا على تحقّق الأمر الملزوم، فضلاً عن لزوم إثباته بالعقل، فتأمل.

قوله (قدّه): فيثبت التعميم لبطان الترجيح من دون مرجح.

أقول: واعلم أنّ التعميم بهذا الوجه مبنيّ على أن يكون النتيجة نصب الطريق الواصل إلى المكلف، لا مجرد النصب ولولم يصل إليه، وإلا فلا يثبت به التعميم، ضرورة أنّه لا ينحصر الأمر فيه معه، إذ لأضير في بقائه على إهماله وإجماله معه، بخلاف ما إذا كان لا بدّ من أن يصل، فلا مجال لبقائه على الإهمال والإجمال، هذا.

قوله (قدّه): لاندفاعه بأنّ المراد - الخ -.

أقول: وقد علم حجّية هذا المقدار بدليل الإنسداد بعد القطع من الخارج بالتلازم بين الحجّية في الجملة وحجّيته بالخصوص، لأنّه قد علم حجّيته تفصيلاً من الخارج كي يندرج في الظنّ الخاص، ولعلّ أمره بالتأمل إشارة إلى هذا. ويحتمل أن يكون إشارة إلى ما أشار إليه أنفياً في الوجه الثالث من وجود فساد تقرير الكشف من أنّه مرجع الأمر بالآخرة إلى دعوى الإجماع على حجّية هذا المقدار، وعليه يلزم أن يكون من الظنون الخاصّة حيث ثبت حجّيته بغير دليل الإنسداد، فلا تغفل.

قوله (قدّه): إلا أن يؤخذ بعد الحاجة - الخ -.

أقول: هذا لو كان قد رمتيقن كذلك في البين بأن لا يكون غير ما اجتمع فيه القيود الخمسة من الإحتمالات متساوية الاقدام، بل كانت متفاوتة وكان بعضها متيقناً بالإضافة إلى بعضها الآخر، وهذا غير واضح، مع أنه لو كان كذلك أيضاً نعم أيضاً بوجود مخصصات ومقيدات للمتيقن بالإضافة في الأمارات الاخر، فلا يصلح المتيقن بالإضافة مقيداً أو مخصصاً، كما لا يخفى، ولعل أمره بالتأمل إشارة إلى ذلك، فتدبر جيداً.

قوله (قدّه): مع أن الظنّ المفروض.

أقول: وفيه ما لا يخفى، حيث أن الظنّ على تقرير الكشف حجة بالخصوص بدليل خاص، غاية الأمر إستكشاف ذلك بدليل الإنسداد لا أنه دليل بنفسه على الحجية، ولعل أمره بالتأمل إشارة إلى ذلك.

قوله (قدّه): وبعبارة أخرى.

أقول: فيه إنما يرد ذلك لو اريد بالترجيح والتعيين عند الإهمال بالظنّ من دون إجراء دليل الإنسداد آخر في تعيين المتبع، وسيجيئ من المصنّف تعيينه به بجرىان دليل الإنسداد الاخر في هذه المسألة، وكلام المورد صريح في إجراء دليل الإنسداد الاخر في ذلك، كما لا يخفى.

قوله (قدّه): فإن الأول محال لا قبيح.

أقول: وذلك لأن المراد في المرجح في الأول هو العلة التامة، ومن المعلوم إستحالة وجود الممكن بدونها، وفي الثاني، بل، وفي كل ما كان وجوده منوطاً بالإرادة والاختيار كالأفعال مثل الأكل والشرب ونحوهما، هو ما يصلح أن يكون موجباً للإرادة والاختيار عند العقلاء، فالترجيح بلا مرجح على الأول بلا علة، وعلى الثاني بدون ما يصلح أن يكون موجباً للإرادة والاختيار عند العقلاء وإن كان صالحاً لذلك عند غيرهم، فالشيء بدون المرجح بالمعنى الأول محال، وبدونه بالمعنى الثاني سفهي لا مجال لتحقيق علة التامة وهي الإرادة، هذا.

قوله (قدّه): فالذی ينبغي أن يقال على تقدير صحته.

أقول: التحقيق أن يقال: إن اللازم على تقرير الكشف مطلقاً هو الإقتصار على القدر المتيقن على حساباً ذكره فيه من التفصيل لو كان، وإلا فإن جعلت النتيجة نصب الطريق الواصل، فالظاهر أن قضيته التعميم والأخذ بالكل، حيث إن الصالح للوصول حينئذ ليس إلا الجميع لا البعض، لعدم إمكان وصوله مع عدم معين له على ما هو المفروض وإن جعلت نصبه، ولو لم يصل فاللازم أولاً الإحتياط في الطرق، حسب تفصيل تقدم ذكره عند الإيراد على من جعل النتيجة حجية الظن في الأصول، ولأ نطيل الكلام بالإعادة.

ثم لو قام دليل على بطلانه أو استلزم العسر، فإن كان هناك ظن عمل به في تعيين المتبع إذا كان واحداً وقام على حجية الكل أو المقدار الكافي أو متعدداً إذا لم يكن كل واحد منها، بحيث يقوم على اعتبار طائفة من الأمارات كافية في الفقه، بل كان المعبر بجمعها بمقدار الكفاية لجريان مقدمات الإنسداد في نفس هذه المسألة، أعني تعيين ما هو المتبع كما لا يخفى، وإلا فإن لم يكن هناك ظن، أو كان ولم يقم على مقدار الكفاية واحداً كان أم متعدداً، فلا بد من التوقف لمكان الإهمال والإجمال وعدم معين لما هو المتبع، مع عدم لزوم الوصول على ما هو المفروض كي يحكم بالتعميم بعد بطلان التخيير.

وأما إذا كان متعدداً بحيث يقوم كل واحد على طائفة من الأمارات كافية في الفقه، فالكلام حينئذ هو الكلام في تعيين المتبع، أولاً، فيتوقف، أو لم يكن ظن بالاعتبار مطلقاً، أو بقدر الكفاية ويعمل بالظن باعتبارها جميعاً أو مقداراً كافياً، متحدداً كان أم متعدداً، بحيث لم يقم كل واحد منها على طائفة وأفية.

وأما إذا كان كل واحد منها على ذلك، فالكلام الكلام إلى أن ينتهي إلى ما لم يكن هناك ظن أو ما يحكمه فيتوقف، أو إلى ما كان هناك ظن واحد أو ما يحكمه حسب ما عرفت، فيؤخذ به في تعيين المتبع.

ومن جميع ما ذكرنا ظهر أن ما حكم به من أن اللازم بعد فقدان القدر المتيقن هو الأخذ، لبطلان التخيير بالإجماع، وبطلان طرح الكل بالفرض، وفقد المرجح إنما يصح ذلك أو فرض أن النتيجة هو نصب الطريق الواصل كما عرفت، وأن اللازم معه هو الأخذ بالكل مطلقاً ولو كانت على المقدار الكافي منها أمانة أو أمارات حسبما عرفت، هذا.

ثم أنه لا يخفى أن الحكم في المقام بوجود الأخذ بالظن بالطريق خاصة في كل مورد جرى دليل الإنسداد في تعيين المتبع منه فيه حسب ما فصل إننا هو على دعوى الكشف فيه أيضاً، فلا منافاة بينه وبين الحكم في مقام رد صاحب الفصول بعدم إقتضاء المقدمات

المذكورة في كلامه، حجية الظنّ في خصوص الطريق، مع أنّ المقدمات هيّهنا هي تلك المقدمات بعينها، من غير فرق أصلاً إلا أنّ العلم بالتصّب هيّهنا وإثباته من الإنسداد الأوّل، وهناك من الخارج، وهذا ليس بفارق ضرورة على ما لا يخفى، وذلك لأنّ الحكم في ذلك المقام على الحكومة دون الشك، وإلا فلو بنى على حكومة العقل هيّهنا أو على الكشف هناك، فالحكم وأحد في المقامين لما ذكر من إتّحاد المقدمات، فلا تغفل.

قوله (قدّه): فالتعميم وعدمه لا يتصوّر.

أقول: هذا إنّه يتمّ فيما إذا علمنا بعدم التصّب أصلاً، أمّا إذا ظننا أو احتملنا التصّب لطائفة خاصّة، فالظاهر حكم العقل بسلوك طريق ظنّ اعتباره، لأنّه أقرب إلى حصول الإمتثال عمّا إذا لم يكن كذلك، وكذا المشكوك بالإضافة إلى الموهوم، لكن هذا إذا تساوت الظنون مرتبة، وإلا فربّما يكون غير مظنون الإعتبار، لقوّته أقرب إلى الإمتثال منه لضعفه، فيتعيّن في حكم العقل إذ المعيار في حكمه هو الأقربيّة إلى الإمتثال، هذا.

قوله (قدّه): وأمّا العمل في المشكوكات.

أقول: يمكن أن يقال أنّ المشكوكات لما كان المظنون بالظنّ الإطميناني فيها اتّباع الأصل في خصوص كلّ مورد منها، وكان على تقرير الحكومة لا يفرق بين الظنّ بالطريق والحكم كان المتبع فيها هو الاصول الجارية في خصوص مواردّها ولو لم يلزم العسر من إنضمامها إلى الموهومات، لكونها على هذا من جملة الموارد التي عمل فيها بطريق ظنّ اعتباره بالظنّ الإطميناني، فالنتيجة على هذا مساوية لحجّية مطلق الظنّ في العمل، هذا ولو اغمض عن عدم كونها من أطراف العلم الإجمالي وسلم كونها كذلك على ما لا يخفى، هذا.

قوله (قدّه): فإن ادعى ذلك.

أقول: بل هذا هو الظاهر، لأنّه لو أخرج من موارد الأمارات والاصول المثبتة ما يساوي المعلوم الإجمالي، بحيث لا يبقى العلم الإجمالي وانضمت إلى الباقي موارد الاصول التافية، فالظاهر عدم حصول العلم الإجمالي ليكون الموارد المشكوكة التي تكون مجارى للاصول التافية من الأطراف.

وأما ما يكون مجارى للاصول المثبتة، فالمتبع فيها هو الاصول ولو كانت من الأطراف،

بل ولو كان العلم بينها لا الإحتياط، لما سبقت إليه الإشارة من أنه لا محلّ للقاعدة مع الأصل وثبوت العلم الإجمالي قبل استقصاء الأمارات وقبل الإطلاع عليها لا ينافي الإختصاص بعدها، لإمكان خلط غير ما هو من الأطراف بها قبل المراجعة وتمييزه عنها بعدها، كما قد يتفق تعيين الأطراف في طائفة من القطيع بعد الملاحظة بعد ما كان العلم بجرمة شاة منها إجمالاً في الجملة، من دون تعيين كون الكلّ أو طائفة منه أطرافاً له، وهذا واضح.

قوله (قدّه): ليرتفع الإجمال.

أقول: لا يخفى أنّ إشكال عدم ارتفاع الإجمال غير مرتفع ولو كانت النتيجة حجية الظنّ، إذ المنشأ وهو العلم الإجمالي بورود التخصيص عليه باق بحاله مع الظنّ بما يساوى العلوم من التخصيصات أيضاً ولو كان حجة، ضرورة عدم تعيين المعلوم الإجمالي فيما ظنّ به من الأطراف، بل التردّد بينه وبين غيره بعد باق بحاله، كما لا يخفى. نعم يترتب عليه جميع آثاره الشرعية، ومن المعلوم أنّ الإرتفاع للإجمال ليس أحدها فيجوز التمسك به في باق الأطراف من المحتملات.

والحاصل أنّ الإشكال مشترك الورد لا اختصاص له بما إذا لم يكن النتيجة حجية الظنّ؛ ودفعه منحصر بدعوى اختصاص المعلوم إجمالاً بموارد الأمارات وليست بالبعيد، وذلك لأنّ العلم إجمالاً بالتخصيص لا منشأ له إلا قيام الأمارات عليه، والظاهر عدم بقائه لو أخرج منها ما يساوى المعلوم إجمالاً وانضمّ إلى الباقي غير مورادها من مشكوك التخصيص، كما لا يخفى.

فإن قلت: هب بقاء العلم الإجمالي مع قيام الظنّ المعتبر على بعض الأطراف، إلا أنّ أثره قد ارتفع به كما قد يرتفع به أثره من المنع من الرجوع إلى الاصول العملية في غير المظنون من الأطراف.

قلت: فرق واضح بينها لأنّ منعه من الرجوع إلى الاصول العملية في الأطراف من جهة تنجز التكليف الذي يكون بينها المتناهي لإجراء البرائة في جميعها وإجرائها في بعضها دون بعضها ترجيح بلا مرجح، وبعد قيام الأمارات المعتبرة على بعضها يكون إجراؤها في باقى الأطراف سليماً عن المعارض، بخلاف منعه من الرجوع إلى الاصول اللفظية، حيث أنّه من جهة أنّه يعرض به الإجمال على العامّ المانع عن التمسك به في موارد الإشكال.

نعم لو قيل باعتبار أصالة الحقيقة من باب التبعّد لا الظهور النوعي، لجاز التمسك بها مع

قيام الأمارات على التخصيص في بعض الأطراف، لأنه على هذا ليس وجه المنع عن الرجوع فيها إلا ما هو الوجه في الرجوع إلى الأصول العملية من منافات العلم بالتخصيص إجمالاً، لإجراء أصالة عدم التخصيص في الطرفين ولزوم الترجيح بلا مرجح من إجرائها في أحدها دون الآخر، وهذا يرتفع بقيام الأمانة على أحدها لبقائها في الآخر سليمة عن المعارض، فتأمل جيداً.

قوله (قدّه): وأما على تقرير الحكومة.

أقول: قد عرفت أن للحكومة تقريرين يكون أحدهما بناء على انتاج المقدمات حجية الظن، والآخر بناءً على انتاجها التبعية لا الحجية، فهل الإشكال يعتمدها أو يختص بالأول؟ الظاهر بل المتيقن هو التعميم لا طراد منشائه، وهو اتحاد الظن الحاصل من القياس مع الحاصل من غيره فيما هو مناط حكم العقل بالأخذ بالظن حجة أو مرجحاً على التقريرين، وهو أقربيته إلى الواقع، فكيف يحسن عند العقل التهي عن الأخذ بالظن القياسي، حجة أو مرجحاً، مع أن فيه بنظره ما هو المنشأ والمناط لحكمه بالأخذ بالظن، حجة أو مرجحاً، فنشأ حكمه على التقديرين مشترك بين الظن القياسي وغيره، فكيف يحسن عنده منعه عن الأخذ به مرجحاً، مع أن فيه بعينه كان منشأ حكمه بأخذ غيره، حسب ما عرفت، فلا تغفل.

قوله (قدّه): هذا وإن كان.

أقول: قد سبقت الإشارة إلى وجوه الإشكال على هذا الوجه في التظير من لزوم اجتماع المصلحة والمفسدة وما يتبعها من الصفات في موضوع واحد، وغيره من الإشكالات، وهي بجمعها أتية هيئتها حسب ما يعرف من المراجعة إلى هناك من غير حاجة إلى الإعادة، أما غير لزوم الأمر بالمتناقضين أو الضدين فواضح، وأما هو فلو ضوح لزومه فيما إذا أدى إلى عدم وجوب ما يصاد الوأجب أو يناقضه وكان وجوبه على مقتضى الأصل، فالتهي عنه والإرجاع إلى قضية الأصل يستلزم الأمر بالضدين أو المتناقضين. نعم يتعاكس المقامات في الإشكالات عند المخالفة والمطابقة، ضرورة أن هذه الإشكالات في المقام إنما هو على تقدير المطابقة، كما هي في ذلك المقام على تقدير المخالفة، فلا تغفل.

وقد عرفت عدم إمكان الذب عن جلها على هذا الوجه، وهذا قد اغمض عنه

المصنّف العلامّة، وزاد لفظ الأمر هناك عند قرائتنا عليه الكتاب، فعلم أنّه لا حسن في هذا الوجه أصلاً، بل الحسن كلّه في وجهٍ آخر يكون نظير ما اخترناه من الوجه في الذّب عن الإشكالات في الأمر بالطريق مع الإنفتاح، وهو أن يقال التّهي عن القياس إنّها هو المصلحة فيه يكون ترك مراعاتها مراعاتاً لدرك مصلحة الواقع قبيحاً، وبه يذّب عن باقي الإشكالات، حسب ما مرّ توضيحه بما لا مزيد عليه فلانطيل الكلام بالإعادة، لأنّ في المراجعة إلى ثمة كفاية.

فإن قلت: ما اختاره من هذا الوجه والوجه الأخير، وكذا بعض الوجوه السابقة كما يصحّح بها التّهي عن العمل بالظنّ القياسي، كذلك يصحّح بها التّهي عن العمل بالقطع المستند إلى بعض الأسباب كما ذهب إليه بعض الأخباريين، والمصنّف قد شدّد التّكثير على ذلك حسب ما تقدّم، وذلك بأن يقال إنّ التّهي عنه أيضاً يكشف عن وجود مفسدة غالبية على المصلحة المدركة على تقدير العمل به، أو يكشف عن كونه غالب المخالفة، فإذا كشف الشّارع عن حاله وتبيّن عند العقل، فيحكم بعدم جواز الرّكون إليه بمفهومه وكليته قبل حصوله لانكشاف غلبة مخالفته، وبعد حصوله لإمكان حمل المقاطع التّهي في هذا المورد الشّخصي على عدم إرادة الواقع فيه منه لأجل الاطراد، لئلا يقع في مخالفة الواقع في الموارد، لأنّه وإن كان لا يحتمله في المورد إلاّ أنّه يعترف بأنّ صيانتها عنها يتوقّف على ذلك، وبدونه يقع فيها قهراً، كما أنّه مع حكمه بأقربيّة الظنّ، لا الواقع بعد حصوله لا يقبح عنده التّهي لإمكان حمله على عدم إرادته الواقع منه في المورد لئلا يقع في المخالفة كثيراً في الموارد التي يحصل له فيها الظنّ.

قلت: ليس الأمر فيما ذكر كذلك، وذلك لأنّه لما كان القطع ينكشف به الواقع تمام الإنكشاف عند القاطع، كما إذا رآه عياناً، بحيث يلاحظ بعنوانه الواقعي، لا بما عرضه من عنوان المقطوعيّة والمعلوميّة، ويجعله موضوعاً للأحكام والآثار، وحكماً للموضوعات من دون تسييط ذلك العنوان، حسبما يشهد به الوجدان وكان الإلتزام بما أدى إليه والأخذ به إنّما هو نفس الواقع، لا بما هو مؤدّى طريق كذا لم يكن للإلتزام بالمؤدّى عنوان غير عنوان الإلتزام بمؤداه والعمل به حتّى يقال فيه بما هو سلوك لطريق كذا وعمل به مفسدة غالبية على مصلحة الواقع.

وهذا بخلاف الظنّ حيث لم ينكشف الواقع به تمام الإنكشاف عند الظان حتّى لا

يحتاج إلى ذلك كما لا يخفى، وليس الإلتزام به إلا لأجل كونه مؤدى الطريق والعمل به، فيصح أن يكون فيه بهذا العنوان مفسدة غالبية على ما فيه بعنوانه الواقعي من المصلحة. والحاصل أن الأخذ بالواقع والإلتزام به لا يعنون بغير ما له من العنوان الواقعي إذا أدى إليه العلم، بخلاف ما إذا أدى إليه الظن حيث أن ذلك بما هو أخذ واللتزام بما أدى إليه الظن، فيكون فيه بهذا العنوان مفسدة غالبية على ما في الواقع من المصلحة. ومما حَقَّقناه ظهر لك حال وجه الأخير.

توضيحه أنه قد عرفت ان الإلتزام بعد حصول القطع إنما هو إلتزام بالواقع بما هو واقع، لا بما هو مؤدى الطريق، فلا مجال للتهدى عن السلوك حينئذ عند القاطع، إذ لا معنى له حينئذ، إلا أن يكون بمعنى التهدى عما أدى القطع إلى كونه مأموراً به بما يكون به كذلك من العنوان، ولا معنى للإغماض عن الواقع حينئذ، وإلا لزم الخلف إذا المفروض علمه بثبوته وتحققه بالفعل، فكيف يعتقد عدمه بإغماض الشارع عنه، وهذا بخلاف الظن على ما لا يخفى.

هذا كله بعد حصول القطع، وأما قبل حصوله، فالتهى عنه غير معقول بعد عدم إمكان التهدى عنه بعده، وهذا وأضح لمن تأمل.

ثم لا يخفى إنطباق ما ذكرناه سؤالا وجواباً على ما ذكرناه من الوجه، فلا تغفل. ثم لنا في المقام وجه آخر نظير ما وجهنا به ما ذهب إليه بعض الأخباريين من عدم جواز الإستناد إلى العقل لأبأس بالإشارة إليه وإن لم يساعد عليه أخبار الباب، وهو أن يكون التهدى لأجل أن غرض الشارع من التكاليف لا يحصل إلا بامثالها بغير هذا الطريق، وما لم يحصل الغرض لم يحصل الإطاعة، لما سبق تحقيقه من أنها ليست إلا الإيتمار والإنهاء على نحو يطابق الغرض ويحصل به، لا كيفما اتفق، ولهذا نهى عنه الشارع ليسلك عن غيره في الإتيان بالتكاليف ليحصل غرضه فتحصل الإطاعة.

قوله (قدّه): الاترى أنه يصح.

أقول: لا يذهب عليك أن هذا لا ينافي ما حَقَّقناه سابقاً واعترف به المصنف قبيل ذلك من عدم إمكان التهدى عن العمل بالعلم، لأن المراد تنظير عليية إطراد الحكم لا الإغماض عن الواقع بعلّة حسم مادة الوسوسة بالإغماض عن اشتراط الصلاة بطهارة

الثوب في الوسواسي، ولاغروفي أن يكون الحسم فيه مانعاً عما يقتضى اشتراطها بالظاهرة،
لا تصحيح ذلك مع علم الوسواسي بالإشتراط مطلقاً ولو في حقه، كما ربّما يتوهم، فلا
تغفل.

قوله (قدّه): ولازم بعض المعاصرين.

أقول: هذا إنّا يصحّ لو كان الظنّ الممنوع في المسألة الفرعية، وأمّا إذا كان كل واحد
من الممنوع والمانع في المسألة الاصولية، كما فيما لو قام ظنّ على عدم حجّية ظنّ قام على
حجّية الظنّ الاخر، فليس لازمه ذلك، بل الوجوه السابقة آتية على ما لا يخفى حينئذ.
ومن هنا علم أنّه ربّما يقع التّمانع بين الظنّين، كما لو قام كلّ واحد من الشهرة والإجماع
المنقول مثلاً على حرمة العمل بالأخر، ولا ينبغي الإشكال في التساقط لقبح الترجيح بلا
مرجح، ولما سنشير إليه إلا أن يكون أحدهما أقوى، وإن كانت المرتبة التي تكون في
الأضعف كافية، بل دونها بمراتب، إلا أنّ الترجيح عند العقل، مع ما كان أشدّ مناطاً،
كماً لا يخفى.

قوله (قدّه): إلا أن يقال.

أقول: تقديم الظنّ المانع به إنّا يصحّ أيضاً إذا كان الدليل على الحجّية لفظاً لا
عقلاً، ولعلّه أشار إلى هذا بقوله فافهم.

قوله (قدّه): والاولى أن يقال.

أقول: لا يذهب عليك أنّه إذا تصوّر أن لا يكون بعض الأمارات المظنونة في حال
الإنسداد حجّة مبرّءة للذمة لو عمل به ولو في صورة المخالفة، لما سبق من تصحيح المنع بأحد
الوجوه السابقة، فلا إشكال حينئذ في أنّ العقل كما أنّه قد يجزم به في أمانة، كذا قد يظنّ
به أو يشكّ في أمانة اخرى، وحينئذ لا ينبغي الإشكال في عدم إكتفاء العقل بالظنّ
الممنوع في مقام الإمتثال حيث أنّ همّه ليس في كلّ مرتبة من مراتبه إلا ما يؤمّنه من
العقاب.

ومن المعلوم أنّ ما يشكّ في اعتباره فضلاً عما ظنّ عدم اعتباره غير مؤمّن أصلاً، إذ من
هنا علم أنّ الظنّ الممنوع يسقط من الاعتبار ولو بنى على اختصاص نتيجة الإنسداد بحجّية
الظنّ في الفروع، وليس من جهة ترجيح الظنّ المانع عليه.

فالنسبة على حسب ما حققناه، هي حجة خصوص الأمارات الظنية التي لا يتطرق إليها احتمال المنع ظناً، أو شكاً، بل وهماً، لكن لا مطلقاً بل ما لم يكن في مقابله الإطمينان بعدمه من مراتبه، لكن هذا إذا كان ما لا يتطرق إليه الإحتمال من الأمارات كافيًا في الفقه، وإلا سواء لم يكن أصلاً أو بقدر الكفاية، فالظاهر أن العقل يجزم بحجته ما لم يعلم المنع عنه ولو تطرق إليه إحتماله وأن الأخذ بالطرق المظنونة متعين عنده، وليس مع الطرف المقابل متساوية الأقدام عنده، كما إذا انسَدَّ باب الظن أيضاً في الأحكام.

ولا يخفى أن ما أفاده في المقام أنها يتمشى على هذا الفرض لا على فرض كفاية ما لا يتطرق إليه الإحتمال، لكنه فيما إذا كان الكلام بملاحظة جهتي المصلحة والمفسدة؛ وأما إذا كان بملاحظة إكتفاء العقل بالظن الممنوع في مقام الإطاعة والإمتثال في هذا الحال ففي غاية الإشكال ولو كان أقوى من المانع، فإنه معه لا يؤمن من العقاب، ولا يطمئن بالبرائة في صورة المخالفة لتحير العقل بعد عدم إمكان الجمع بين حجتيها في تعيين الحجة منها، بل وفي أصل حجيتها وأحد منهما وعدمها أصلاً.

نعم لو شك في ذلك أو ظن، وقلنا باختصاص النتيجة بحجتي الظن في الفروع لا يلتفت إليها لما أشرنا إليه أنفاً من أن المؤمن عند العقل في الفرض هو الظن ولو تطرق إليه احتمال المنع شكاً أو ظناً، فلا يوقفه الإحتمال عن الإكتفاء به في مقام الإمتثال.

ومن هنا ظهر أن ما أفاده يتم على الوجه السادس من وجوه التصحيح لو لوحظ صرف إدراك المصلحة والتحرز عن المفسدة، وأما على الوجه السابع أو على هذا الوجه لو لوحظ جهة الإكتفاء في مقام الإطاعة أيضاً فلا.

هذا ما تيسر لنا في المقام، فليتأمل فإنه من مزال الأقدام.

قوله (قدّه): والظاهر حجيتها عند كل.

أقول: لا يذهب عليك أن حجتي الظن في كل واحد من الجهات الموقوفة عليها الإثبات من الصدور والظهور والإرادة ولو انفتح باب العلم فيها فيما إذا لم يتمكن تحصيل العلم بها في خصوص المورد، كما هو مرامه على ما يظهر من كلامه ظاهر واضح، ضرورة أن قضية مقدمات الإنسداد هو حجتي الظن بالحكم من أي سبب كان، وعدم التجاوز عنه إلى ما دونه من مراتب الإمتثال.

وأما فيما إذا أمكن فهو محل إشكال، لإمكان أن يقال بلزوم تحصيل العلم بها لتقليل جهات الإحتمال ولو قلنا بالتعميم وعدم الإهمال ولو من حيث المرتبة، أو كان الظن

بالحكم التام من الظن بها وبسائر الجهات ما تيقن حجته على اى حال، هذا، مع احتمال ابتناء اللزوم وعدمه على جواز الإكتفاء بالظن الضعيف، مع إمكان تحصيل القوى في المورد وعدم الجواز، بل لزوم تحصيله ولو كان الضعيف حجة لولم يكن تحصيله، وعدم الرجوع إلى الاصول العملية معه، لا الإكتفاء به ولو أمكن تحصيله، هذا.

ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين الصدور وغيره من الجهات، والفرق بينها بأنه لو انفتح باب العلم أو العلمى به وانسد في غيره من الجهات، فلا بد من تحصيل العلم به فيما أمكن مهما أمكن، ولا يجوز الإقتصار بالظن به المستتب للظن بالحكم، فضلاً عما إذا لم يكن.

وذلك بتقريب انه لو انفتح باب العلم بالصدور يكون الطريق إلى الأحكام موجوداً، فلا بد من عدم التجاوز عنه وعن سلوكه على حسب ما يقتضيه المقام من إحراز سائر الجهات علماً أو ظناً مع إمكان الظفر عليه، ومن الرجوع إلى الاصول فيما إذا اتفق عدم إمكانه، بخلاف ما لو انفتح باب العلم بسائر الجهات دونه، فإنه لا يكون الطريق العلمى حينئذ إلى الأحكام موجوداً كى لا يجوز التجاوز عنه مع وجوده، ويرجع إلى الاصول مع فقد، فاسد، إذ مجرد كون الصدور علمياً لا يوجب انفتاح باب العلم بالطريق مع انسداده بسائر الجهات كلاً أو بعضاً على ما هو المفروض من انسداد باب العلم بالأحكام، ضرورة أن الطريق ما ينتهى إلى العلم سناً ودلالة وجهة لاسنناً فحسب، ولو لم ينته إليه سائر جهاته فهو وغيره في جميع ما ذكرنا في المقام مستوى الاقدام، فلا تغفل.

قوله (قدّه): ولعل الوجه في ذلك.

أقول: ويمكن أن يكون الوجه ولو كان وجوب التدين من اثار نفس المسألة هو أن الموضوع في اصول الدين وما يجب أن يتدين به لما كان هو نفس الواقع بحاقه، لا بما هو معنون بعنوان من العناوين، وليس ما يعمر عنه به من العناوين إلا التعبير من دون مدخلة له في التأثير أصلاً، لا يمكن أن يحرز بالخبر، إذ من المعلوم أن ما يمكن أن يحرز به إنما هو الواقع معنواً، حيث لا يمكن الإخبار به إلا كذلك، هذا، مع أنه لا يبعد دعوى القطع بان الاصول الدينية ليست ممّا يصلح أن يقوم مقامها غيرها وينزل منزلتها في وجوب التدين بها كما في العمليات، فكيف يتدين بما أدى إليه الخبر، مع أنه غير مصون من الخطاء والتأدية إلى الخلاف.

ثم لا يخفى ان ما ذكره هيئناً وجهاً ينافى ما تقدم منه في أول الكتاب من قيام الأمارات مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقة، وهذا اعتراف منه بما وجهنا

على هذا من الإشكال.

اللهم إلا أن يقال: إن مراده من القطع ههنا ما كان تمام الموضوع للتدين والتعبد، لأجزؤه، فتأمل.

قوله (قدّه): نعم يمكن أن يقال إن مقتضى عموم وجوب المعرفة - الخ -.

أقول: وفي دلالة ما ذكره على المدعى نظراً، إذ الظاهر أن المعرفة المفسرة بها العبادة هو خصوص معرفة الله حسب ما لا يخفى، وهى فى الخبر مهملة لأطلاق فيها، حيث أنه بصدد بيان فضيلة الصلاة، كما هو واضح.

والظاهر من آية النفر^١ أنها بصدديان الطريق الذى يتوصل به إلى معرفة ما يجب معرفته، ليتحقق فى التّفقه إطلاق أو عموم، واستشهاد الإمام (عليه السلام) بها إنما هو لوجوب سلوك هذا الطريق لما يجب من المعرفة، لألوجوب معرفة الإمام (عليه السلام) حيث أن الظاهر أنه كان أمراً مفروضاً عنه مركزاً فى ذهن السائل، وإنما هذا السؤال عما يجب على الناس فى تحصيل المعرفة به (عليه السلام) وفى عدم ملائمة الإنذار، والحذر مع الإعلام بمن هو الإمام، والتصديق به شهادة على المرام، هذا.

ولأعموم فى مادّة على وجوب تحصيل^٢ العلم، وإلا يلزم تخصيص الأكثر، والظاهر أنه فى مقام وجوب تعلم الأحكام الشرعية الفرعية والمسائل العملية، فتدبر جيداً.

قوله (قدّه): فالمتبع هو ما يفهم - الخ -.

أقول: فالمهم فى المقام هو بيان ما اقتضاه دليل الحجية، فأما آية التّبأ^٣، فالظاهر منها عدم كفاية مطلق الظن بالصدق ما لم يصل مرتبة الإطمينان، وذلك لعدم صدق التبين بدونه، حيث أنه من «بأن» بمعنى «ظهر» مع صدق الإصابة بالجهالة عليه وإن كان الوثوق الحاصل منه بمقدار ما يحصل من خبر التّفقه، إذ الظاهر أنهم يعتنون بالوثوق الحاصل منه وإن لم يصل حدّ الإطمينان، ولا يعتنون بالوثوق من الخارج ما لم يصل هذا الحدّ.

وأما الأخبار، فالظاهر منها هو اعتبار خصوص ما يحصل الوثوق به من جهة الراوى، لأ

١ - البقرة / ١٢٢.

٢ - خ ل: طلب.

٣ - الحجرات / ٦.

ولو حصل من الخارج، إلا أن يقال إن المناط هو حصول هذه المرتبة من الوثوق مطلقاً، ودون إثباته خرط القتاد.

وأما بناء العقلاء، فالمعتبر عندهم من مراتب الظن هو الوثوق والإطمينان، بحيث لا يبقى معه التحير والتردد وإن كان من غير الخبر، وأما دونه من المراتب فالظاهر عدم اعتنائهم به لو كان من غيره، وأما لو كان منه فالظاهر إعتنائهم به حسب ما عرفت من فرقه ظاهراً بينه وبين غيره في ذلك، فراجع في طريقتهم.

قوله (قدّه): وكذلك دعوى اخبار- الخ-.

أقول: نعم لو استكشف به بحيث يطمئن به من احتفاف الكلام بقريته على المرام يؤخذ بالضعيف، لكن لا من جهة الإنجبار بذلك، بل من جهة ظهوره فيه بمعونة القرينة الثانية بالإطمينان.

هذا بناء على حجتيه ولو في الموضوعات الضرفة، كما هو الظاهر.

قوله (قدّه): لا يعأون به.

أقول: وذلك لأن الاعتبار به في أحكامهم إنما هو لغلبة إصابته فيها، لأبما هو وظن وبعد كشف الشارع عن حاله وغلبة خطائه في أحكامه يكون فاقداً لما هو المناط لاعتنائهم به، فكيف يعأون به في أحكامه.

ومن هنا ظهر أن الأحسن هو عدم التخصيص، فتدبر جيداً.

قوله (قدّه): لو قلنا بأن حجيتها من حيث - الخ-.

أقول: قد عرفت مما حققناه سابقاً أن الإشكال في حجيتها ليس إلى أصالة عدم القرينة أصلاً ولو على القول باعتبارها من باب الظن النوعي، وأن الأقوال والاحتمالات في جهة اعتبارها أتية ولو لم يكن هناك مجرى لأصالة العدم، كما إذا قطع بعدم القرينة و إجرائها فيما إذا شك فيه، فإنها هو لأن يحرز عدمها لينعقد فيه الظهور الآتية فيه جميع الأقوال والاحتمالات، سواء كان اعتبار أصالة العدم من باب التعبد منهم أو الظهور النوعي، فلا تغفل.

قوله (قدّه): لفرض تساقط - الخ -.

أقول: الصواب أن يقال: عدم انعقاد هما التساقط ما يتوقف الإنعقاد عليه من الأصليين حسب ما عرفت وجهه بما لا مزيد عليه، هذا.

قوله (قدّه): لأجل الحاجة إليه.

أقول: الإنصاف عدم العلم بصدورها كذلك، وفي غيرها علمناه أنه كذلك، مع أنه لو سلم هو من قبيل الشبهة الغير المحصورة، حسب ما لا يخفى.

قوله (قدّه): والعمل به لا على هذا.

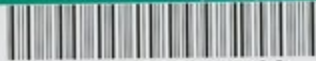
أقول: قد سبق من الإشكال والتظن في حرمة من جهة صرف مخالفته للقاعدة والأصل لو لم يخالف الواقع عند التكلم في تأسيس الأصل في العمل بالظن، فلا نعيد الكلام في المقام، وعليك بالمراجعة، والله الهادي.

قد تم بحمد الله وحسن توفيقه، وصلى الله على أشرف برّيته وأفضل خليفته محمد وآله وعترته، على يد الأقل من القليل القاصر محمد ابن ناصر في يوم الخميس، عاشر شهر رمضان المبارك في البلدة الطيبة نجف على ناوها سلام الله والتحف من سنة (١٢٩١).

- ١- وفي «م»: صح.
- ٢- وفي «م»: أصل.
- ٣- وفي «م»: منها.
- ٤- وفي «م»: من مجازي.
- ٥- وفي «م»: يأتي.
- ٦- وفي «م»: التكويني.
- ٧- وفي «م»: من.
- ٨- وفي «م»: صحح.
- ٩- وفي «م»: في.
- ١٠- وفي «م»: تعلقاً
- ١١- وفي «م»: التقدير.
- ١٢- وفي «م»: مدار تحقق الواقع.
- ١٣- وفي «م»: أثر شرعي فيها.
- ١٤- وفي «م»: كانت.
- ١٥- وفي «م»: من.
- ١٦- وفي «م»: بجهومه.
- ١٧- وفي «م»: بنفسها.
- ١٨- وفي «م»: (والغاء الاحتمال الى الحاكي بما هو حاكي؛ أي).
- ١٩- وفي «م»: محفوظاً.

- ٢٠ - وفي «م»: موضوع .
- ٢١ - وفي «م»: سَمَى .
- ٢٢ - وفي «م»: بدونهما .
- ٢٣ - وفي «م»: البى نفي تنزِيل .
- ٢٤ - وفي «م»: من موضوعه شخص .
- ٢٥ - وفي «م»: أو .
- ٢٦ - وفي «م»: حيث أنه .
- ٢٧ - وفي «م»: ضده .
- ٢٨ - وفي «م»: ما .
- ٢٩ - وفي «م»: (من أنه ليس في كلِّ من المعصية الحقيقية والاعتقادية ، إلا منشأ واحد للاستحقاق وهو صيرورة العبد بصدد التمرد والمخالفة لمولاه وتجزيه عليه واطهاره الشقاق والنفاق وهتكه إياه بذلك وهو في كلِّ ...).
- ٣٠ - وفي «م»: (بانشاء وجوبها لفظاً أو كتابة ، فحينئذ يصح ان يناله يد التصرف ، ويؤخذ في الموضوع على نحو خاصٍّ ويمنع من القطع الحاصل من العقل بدعوى دلالة الاخبار ، على أن الاحكام الشرعية الحقيقية مرتبة على الظفر بإنشائها).
- ٣١ - وفي «م»: معاصريه .
- ٣٢ - وفي «م»: كذلك .
- ٣٣ - وفي «م»: (فيما بدأ له من الغرض الطلب وإن كان ينتفي مع الموافقة مطلقاً ، إلا أنه بانتفاء ملاكه لا بالموافقة والإطاعة).
- ٣٤ - وفي «م»: بقصد .





32101 088442593



مؤسسة الطبع والنشر
الجامعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي

٢٥٠ رقم